

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

KAMUSAL ALANIN TRANSANDANTAL ZEMİNİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sefa Melih AKGÜN

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hasan Bülent GÖZKÂN

HAZİRAN 2020

Sefa Melih AKGÜN tarafından hazırlanan **Kamusal Alanın Transandantal Zemini** adlı bu tezin Yüksek Lisans tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Hasan Bülent GÖZKÂN
Tez Yöneticisi

Bu çalışma, jürimiz tarafından MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Hasan Bülent GÖZKÂN

Üye : Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL

Üye : Prof. Dr. Ali AKAY

Yedek Üye : Prof. Dr. Kurtul GÜLENC

Yedek Üye : Doç. Dr. Özgüç GÜVEN

Bu tez, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kurallarına uygundur.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 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.

Sefa Melih AKGÜN

KAMUSAL ALANIN TRANSANDANTAL ZEMİNİ

ÖZET

Bu çalışmada Kant'ın transandantal felsefesinde kullanmış olduğu döneminin biyoloji terimi olan "epigenesis" in "yaşam" kavramıyla ilişkisi gösterilecektir. Bu bağlamda "yaşam" kavramı merkeze alınarak, kamusal alanın zemini ahlâk, hukuk ve estetik açısından araştırılacaktır. Diğer taraftan hayalgücü yetisi ve müdrike aracılığıyla zaman ve mekânı şemalaştırma faaliyeti, yaşayan kamusal alana karşı her zaman bir tehdit olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu bakımdan müdrike ve belirleyici yargının sıradanlığı dışında kamusal alanın kavramsal ve duygulanım zeminleri araştırılacaktır.

Anahtar Sözcükler: yaşam, epigenesis, şema, akıl, müdrike, kamusal alan.

THE TRANSCENDENTAL GROUND OF THE PUBLIC SPHERE

ABSTRACT

The aim of the study is to present the relationship between the biological term “epigenesis” used in the transcendental philosophy of Kant and the concept of “life”. In this context, the concept of “life” will be placed at the center and the ground of the public sphere will be examined in terms of ethics, law, and aesthetics. Furthermore, it will be noted that the activity of schematizing of time and space through the faculties of imagination and understanding is always being a threatening factor against to the living public sphere. In this regard, the conceptual and affective grounds of the public sphere will be analyzed, except for the banality of understanding and determining judgment.

Keywords: life, epigenesis, scheme, reason, understanding, public sphere.

TEŞEKKÜR

Her şeyden önce öğrencisi olmayı şans saydığım hocam ve Kant üstadı Prof. Dr. Hasan Bülent GÖZKÂN'a beni transandantal felsefeyle tanıştırdığı için minnettarım.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'ndeki eğitim hayatım boyunca derslerine girdiğim bütün hocalarıma teşekkür ederim.

Üniversite yıllarından önce felsefeyle tanışmamı sağlayan hocam Ergin KURT'a beni müdrikenin sıradanlığından çıkardığı için teşekkür ederim.

Bu çalışmanın düşünce aşamasındaki nüveler Gabriel SCHMITT ve Gökhan SAVAŞ ile sabahlara kadar süren dost sohbetlerinde oluşturuldu. Her iki dostuma her şey için teşekkür ederim.

İlk önce Almanca hocam olan ve zamanla, muhabbetle dostluğa tekâmül eden sohbetler ettiğim Öğr. Gör. M. Sami TÜRK'e tez yazım dönemimde metin bağlamında yapmış olduğu eleştiriler ve düzeltmeler için teşekkür ederim.

Son olarak benim için imkânsızlığın içinden imkân yaratan aileme ne kadar teşekkür etsem azdır.

Sefa Melih AKGÜN

Adapazarı

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
TEŞEKKÜR	xi
İÇİNDEKİLER	xiii
KISALTMALAR	xv
1. GİRİŞ	1
2. SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ	5
2.1. Transandantal Estetik	19
2.2. Zeminsiz Zemin: Hayalgücü Yetisi.....	29
2.3. Müdrike ile Hissetme Yetisinin İlişkilendirilmesi: Şematizm	38
2.4. Transandantal Mantık ve Yargı.....	48
2.5. Transandantal Özne = X ve Deneyimsel Özne	51
2.6. Yaşamın Kendisi Olarak Epigenesis	56
2.7. Kamusal Alanın Koşulsuz Yaşamı: Akıl Yetisi	65
2.8. Saf Aklın Eleştirisi'nin Politika Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi	75
3. KAMUSAL ALANIN TRANSANDANTAL ZEMİNİ	83
3.1. Ahlâk ve Kamusal Alan	84
3.2. Prusya'da Teknik mi Eleştiri mi Sorununun Tarihsel Arka Planı.....	109
3.3. Estetik ve Kamusal Alan	123
4. SONUÇ: MÜDRİKENİN SIRADANLIĞI	139
KAYNAKÇA	144
ÖZGEÇMİŞ	151

KISALTMALAR

SAE : Saf Aklın Eleştirisi

PAE : Pratik Aklın Eleştirisi

Teori-Pratik : Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz

YGE : Yargıgücünün Eleştirisi

AMT : Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi

Prolegomena : Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena

1. GİRİŞ

Genel anlamıyla, Immanuel Kant'ın transandantal felsefesinin temsil ontolojisi ve epistemolojisi olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar Kant bu terminolojiyi kullanmamış olsa da zihnin dışında herhangi bir fenomenal dünyanın olamayacağı düşüncesi, ontolojinin ve epistemolojinin artık geleneksel tanımlamalarıyla kullanılamayacağını da bize dolaylı olarak söyler; böylece temsil düzeyinde transandantal düşüncedeki fenomen ve bilgi kurulumunun imkânı araştırılır. Düşünce tarihindeki bu radikal dönüşüm politika felsefesini de kaçınılmaz bir şekilde etkilemiştir. En önemli etkilerinden biri aklın sınırlarının, politikanın da sınırları olmasıdır. Hem iktidar sahiplerinin hem de hak talep eden yurttaşların aklın sınırını ihlâl edip kendilerine aşkın bir meşruluk zemini aramaları, yanılısamalı akıl yürütmelerin hengâmesinde kaybolmak demektir. Dolayısıyla kamusal alanın transandantal zeminini araştırmaya, aklın sınırlarını çizen teorik kullanımından başlanması gerekmektedir.¹

Bu tez çalışmasının “Saf Aklın Eleştirisi” adlı ikinci bölümünde öncelikle 1781 yılı öncesi Kant'ın kaleme aldığı çeşitli makaleler ve mektuplar üzerinden dönemin Newtoncu mutlak mekân ve Leibnizci bağıntılı mekân tartışmalarında Kant'ın konumu

¹ Bugün kullandığımız kamusal alan farklı disiplinlerde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Transandantal tanım itibarıyla Kant'ın kast ettiği anlam, öznel arası fikir ve eleştiri akışının imkânını oluşturmaktadır. Bu tanımlama çerçevesinde kamusal alan kavramının Türkçe dünyaya ilk defa Tanzimat Dönemi'nde girdiğini söyleyebiliriz. İbrahim Şinâsi 1860 yılında düşünce hayatımıza soktuğu *Tercümân-ı Ahvâl* gazetesinin mukaddimesinde şunları yazar:

Mâdem ki bir hey'et-i ictimaiyede yaşayan halk bunca vezaif-i kânuniye ile mükelleftir, elbette kalen ve kalemen kendi vatanının menafine dâir **beyan-ı efkâr** etmeyi cümle-i hukuk-ı müktesebesinden addeyley (1960).

(Vurgular tez yazarına aittir). Şinâsi'nin kullandığı “beyan-ı efkâr” tam anlamıyla, Kant'ın transandantal felsefesindeki fikrini kamusal alana açmayı ifade etmektedir. Fikirlerin beyan edilmeye başlamasıyla beraber dönemin aydınları zamanla farklı öznelardan gelen fikirlerin birlik hâline getirilmesine imkân sağlayan yeni bir kavrama daha ihtiyaç duydular. Böylece “efkâr-ı umûmî” kavramı kültür dünyamıza girmiş oldu. Kant'ın dışsal özgürlük kapsamında tanımladığı toplumun fikir dünyasında yeterince olgunlaşmış taleplerin kamusal hakka dönüşmesinin kavramı olarak “efkâr-ı umûmî” ele alınabilir. Dolayısıyla tezin temel kavramı olan “kamusal alan”ı Osmanlı Türkçesinde kullanılan “beyan-ı efkâr” ile “efkâr-ı umûmî”yi kapsayacak şekilde kullanmaktayım.

araştırılacak; daha sonra Kant'ın transandantal estetik kapsamında tanımlamış olduğu mekân ve zaman analiz edilecektir. Bu analizin ardından kendisi a priori bir zemin olmayan, fakat yetilerin a priori zemininde hareket etme kabiliyetine vakıf olan hayalgücü yetisinin faaliyet alanı gösterilecektir. Bunun akabinde teorik bilginin ve fenomenal dünyanın kurulumu için gerekli olan müdrikenin söylemsel kategorileri ile hissetmenin saf görü formlarının terkip edilmesi araştırılacaktır. Bu araştırma kapsamında mantıksal nesnel geçerlilik ile nesnel gerçeğin ilişkilendirilmesini şemalaştırma faaliyetinin üstlendiği gösterilecektir. Başka bir deyişle, zamanın kavramlaştırılması ve kavramın zamansallaştırılmasının fenomenal dünyanın zemininin şemalaştırma faaliyeti olduğu serimlenecektir. Böylece deneyimsel öznenin imkânı müdrike ile hissetme yetisinin şemalaştırmasıyla oluşturulduğu ortaya koyulacaktır. Buna müteakiben genel mantığın faaliyet gösterdiği alanın müdrikenin saf kavramları olduğu; müdrikenin kategorileri düzeyinde mantığın yalnızca kânunî işlevi olduğu gösterilecektir. Bu kapsamda bir taraftan müdrikenin söylemsel kategorilerinin kânunî işlevinin bilgi tesisinde herhangi bir rol alamayacağı ortaya koyulurken, diğer taraftan da transandantal mantığın faaliyet alanı araştırılacaktır. Bununla birlikte, klâsik mantığın sınırlılığının karşısına koyulan transandantal mantığın yeni bir yargı tanımlamasına ihtiyacı olduğu gösterilecek ve hem bilginin tesisi hem de mevcut bilginin kullanımında öznenin yeteneğinin geliştirilebilmesine imkân tanıyan yargı ele alınacaktır.

Hissetme, müdrike ve hayalgücünün faaliyet gösterdiği alanlar analiz edilmesinin akabinde bütün yetilerin “topos”u olan transandantal özne ve söylemsel kategoriler ile hissetmenin formlarının şemalaştırılmasıyla tesis edilen deneyimsel özne üzerinde durulacaktır. Bu kapsamda iki farklı düzeyde öznenin kurulumu ve birbirleriyle ilişkileri açıklanacaktır.

Tezin ikinci bölümünün “Yaşamın Kendisi Olarak Epigenesis” adlı alt başlıklı bölümünde mekanik nedenselliğin zemini olan müdrike ile özgür nedenselliğin zemini olan akıl arasındaki antagonizma gösterilecek; bu bağlamda Kant'ın döneminin biyoloji terimi olan “epigenesis” ve “preformal” kavramları tartışılacaktır. Kant'ın “epigenesis” kavramını analogi yoluyla koşulsuz akılla irtibatlandırması ve böylece yaşamın imkânının kat'î surette koşulsuz akılda olduğu gösterilecektir.

Tezin “Saf Aklın Eleştirisi’nin Politika Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi” adlı alt başlıklı bölümünde deneyimsel öznenin tesisinde faal görevi olan müdrikenin şemalaştırması, koşulsuz yaşamın doğasına karşı olduğu ortaya koyulacaktır. Bu çerçevede modern iktidar mekanizmasının temel dayanağının müdrikenin kategorilerinin tabiatı gereği koşulsuz yaşamı hiçbir zaman tam anlamıyla tutamayacağı ve dolayısıyla kamusal alanın organik bütünlüğüne karşı durağan olduğu serimlenecektir. Bununla beraber bu bölümde şemalaştırma faaliyetinin “a priori tarihi” olabileceği tartışılacak; deneyimsel öznenin şemalaştırma faaliyetinin dışına çıkamayacağı, böylece her türlü kimlik tanımlamasının ampirik düzlemde olmak zorunda olduğu ortaya konulacaktır. Sözü edilen alt başlıkta *Saf Aklın Eleştirisi* kapsamında yargının bir taraftan tesis ettiği bilgiler vasıtasıyla deneyimsel özneyi oluşturduğu, diğer taraftan da deneyimsel öznenin talim yoluyla yeteneklerini geliştirmesinin imkânı olduğu gösterilecektir.

Tezin üçüncü bölümü olan “Kamusal Alanın Transandantal Zemini” adlı ana başlığı altında kamusal alanın iki veçhesi ele alınacaktır. İlk müdrike ve akıl arasındaki ilişki düzleminde ortaya çıkan kamusal alan, içsel ahlâk yasası ile dışsal hukuk yasası bağlamında ele alınacak; böylece yaşama sahip olan koşulsuz aklın özgürlüğü içsel ve dışsal faaliyet alanları serimlenecektir. Bu bağlamda Kant’ın *Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt* ve *Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz* makaleleri yaşam, müdrike ve akıl kavramları üzerinden yorumlanacaktır. Bu yorumlama çerçevesinde müdrikenin mevuzat ve talimatnâmelerin zemini olduğu; aklın ise yaşama sahip olması sebebiyle kökensel sözleşmenin imkânı olduğu ortaya konulacaktır.

Kamusal alanın ikinci veçhesi olan estetik yargı, yaşam duygusu üzerinden güzel; tin duygusu bağlamında ise yüce kavramları üzerinden analiz edilecektir. Bu açıdan kamusal alanın, akıl ve müdrike ilişkisi dışında, aynı zamanda duygu hâllerinin de zemini olduğu gösterilecektir. Başka bir deyişle, akıl ile müdrike düzeyindeki kamusal alanın kavramsal zemini, bu defa müdrikenin kavramlaştırma faaliyeti gerçekleşmeden hayalgücü aracılığıyla akıl ile hissetme yetisinin doğrudan ilişkisiyle ortaya çıkan duygu hâllerinin de bir tür kamusal alan olduğu tartışılacaktır. Bu bağlamda yücenin yıkıcı etkinliği, Kant’ın *Fakülteler Çatışması* makalesinde bir olay olarak tanımladığı Fransız Devrimi üzerinden yorumlanacak; olay anının güçlü

yıkıcılığı, hayalgücü vasıtasıyla söylemsel kategoriler ile saf görü formlarının şemalaştırılma faaliyetine karşı olduğu gösterilecektir.

Tezin “Prusya’da Teknik mi Eleştiri mi Sorununun Tarihsel Arka Planı” adlı alt başlıkta ise Prusya Devleti’nde üniversitenin kuruluşu üzerinden modern devlet mekanizmasının aydınlanmanın müdrike düzeyindeki teknik bilgisine ağırlık verdiği, buna karşı koşulsuz yaşamda zeminini bulan kamusal alanın eleştiri hakkını olabildiğince yok saymaya çalıştığı gösterilecektir. Dolayısıyla özgürlük ideasına tâbi amaçsallıktan ziyade mekanik verimlilik düzlemindeki araçsal amaçlara yönelik gelişmeler Prusya’da modern üniversitenin kurulumu kapsamında tarihsellik içerisinde tartışılacaktır.

Tezin “Sonuç: Müdrikenin Sıradanlığı” bölümünde modern düşüncenin klâsik düşünme tarzından temel farkının akıl ve müdrike ilişkisinin altüst oluşunun doğurduğu sıkıntı olduğu vurgulanacaktır. Başka bir deyişle, bilginin tesisi modern düşünceyle beraber tamamen müdrike düzeyine indirilmiş ve akıl yalnızca düzenleyici bir konumda kalmıştır. Dolayısıyla müdrike ve hissetmenin şemalaştırma faaliyetiyle kurulan günlük mevcudiyetlere ve buradanlıklara hapsolmuş deneyimsel öznenin herhangi bir kamusal alana sahip olamayacağı Hannah Arendt’in Eichmann üzerine yapmış olduğu analiz, müdrike ve belirleyici yargı üzerinden yorumlanacaktır. Böylece müdrikenin mekanik doğası ile aklî doğanın yaşamı arasındaki savaşım açıkça gösterilecek; kamusal alanın zemini bizzat yaşamın kendisi olduğu iddiasında bulunulacaktır.

Tezde kullanılan Türkçe transandantal felsefe terminolojisi hakkında şunları belirtmek isterim. Her şeyden önce gönül isterdi ki transandantal felsefe için Türkçe felsefede ortak terimler kullanalım. Yabancı dilden gelen terimlere olabildiğince doğru Türkçe kavramı bulmanın ya da türetmenin, yani terimlerde ortaklaşamamanın sağladığı filolojik düşünmenin bizi zenginleştirdiği bir gerçektir. Fakat ne yazık ki terim tartışmalarını ileri boyutlara götürmek Türkçe felsefeyi âdeta çeviribilimin ya da filoloji bölümünün altındaki bir yan dala dönüştürmektedir. Oysa felsefenin işi olan fikir tartışmasının -önemi küçümsenmeyecek olsa da- tamamen terim tartışmasına dönüşmesine izin verilmemelidir. Fâhiş bir hata olmadığı müddetçe herkes istediği terminolojiyi kullanma ve değiştirme hakkına elbette sahiptir. Bu anlamda, gelecekte bir imkân olarak duran transandantal felsefe için ortak terimler oluştuğunda tezde

kullandığım Türkçe Kant terminolojisini büyük bir mutlulukla uyarlayacağım. Tezde kullandığım terimleri Kant'ın hem çeviri hem de telif eser ve makale olarak Türkçe macerasının takip edebildiğim kadar başına giderek oluşturdum. Bunun nedeni Kant'la ilk defa karşılaşan Türkçenin nasıl tepki verdiğini görebilmek ve geçmişten şimdimize Kant terminolojisinin gelişimindeki nüansları yakalayabilmektir. Bu çerçevede genellikle bu tezin terimleri Münif Paşa'nın 1883/1884 (1302) yılında derlenen ders notları *Hikmet-i Hukûk* kitabından başlayarak Baha Tevfik, Mehmet Emin Erişirgil, Macit Gökberk, Takiyettin Mengüşoğlu, Bedia Akarsu, Uluğ Nutku, İoanna Kuçuradi, Doğan Özlem, Teoman Duralı, Taylan Altuğ, Yalçın Koç, Hasan Bülent Gözkân, Ahmet Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya, Hakan Çörekçioğlu ve adlarını burada sayamayacağım kadar çok olan nice düşünürlerin oluşturduğu Kant terimleri havuzundan yararlanılarak oluşturulmuştur. Dolayısıyla tez metninde Osmanlı Türkçesine Arapçadan gelen "müdrîke" terimini görebileceğiniz gibi Türkiye Türkçesinden türetilmiş "görü" terimi de kullanıldı. Transandantal felsefenin bazı terimlerinde ise tanımlamalarını düşünerek kendi Türkçe karşılıklarımı da kullandım. Okuyucunun kullandığı terminoloji ile bu metinde kullanılan terminoloji arasındaki uyumsuzluğu biraz olsun önleyebilmek adına tez boyunca kullanılan transandantal felsefe terimlerinin Almancaları da parantez içerisinde gösterilmiştir.

Son olarak şunu belirtmek isterim ki sıkı bir Kant okuyucusunun bu tezde rahatlıkla görebileceği gibi transandantal felsefenin sınırları yer yer zorlanmıştır. Bu zorlama girişimleri yazarın, kendi dertlerine transandantal felsefenin ruhuna sadık kalarak naçizane cevap arama çabasından fazlası değildir.

2. SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ

Felsefe tarihine baktığımızda bazı filozoflar düşüncenin akış yönünü kelimenin gerçek anlamıyla değiştirmiştir. Klâsik dünyanın yükseldiği kurucu metinlerin temelinde doğru gittiğimizde karşımıza genellikle Platon ya da Aristoteles çıkmaktadır. Büyük coğrafi farklılıklar ya da dışardan bakıldığında geçişsiz olarak görünen kültürel farklılıkların bu duruma etkisi sanıldığı kadar çok değildir. İster Doğu'da yazılmış Arapça ister

Batı'da yazılmış Latince klâsik metinlerinden herhangi bir filozofun metnini ele alalım, hepsinin altından en nihâyetinde ya Platon ya da Aristoteles çıkacaktır. Her ne kadar ufak yorum farklılıkları büyük sonuçlar doğursa da temelde beslenen kaynak bu iki büyük filozoftur. Dolayısıyla, genel anlamıyla klâsik dünyanın, Platon ve Aristoteles üzerinde yükseldiği söylenilebilir.²

Benzeri bir durum modern dünya için de geçerlidir. Kant'ın felsefe tarihine getirmiş olduğu eleştirisi, düşüncenin akışını bambaşka bir noktaya taşımıştır. Tıpkı klâsik dünyada olduğu gibi, Kant'tan sonraki hemen hemen bütün filozofların metinlerinin derinliklerinde de Kant'ın izini görebiliriz. Bu bağlamda modern fenomenolojinin önemli ismi Husserl'in görü teorisi ile Kant'ın görü teorisi arasındaki bağ, Marx'ın politika felsefesi doğrultusunda zaman-emek tartışması ile Kant'ın zaman ve özne kurulumu ilişkisi, analitik geleneğin temsilcisi Wittgenstein'in dilin sınırları kavramlaştırması ile Kant'ın düşüncenin sınırları arasındaki ilişki, matematik felsefesi bağlamında Frege'nin bir bakıma Kant'a rağmen matematiği mantıktan çıkarmaya çalışması ile Kant'taki mantığın ve matematiğin ontolojik ve epistemolojik açıdan farklı zeminlerde olmasından dolayı bunların birleştirilmeye çalışılmasıyla ortaya çıkan Russell Paradoksu ilişkisi ve daha nice çağdaş filozofun, ister olumlayıcı ister olumsuzlayıcı şekilde olsun, temel argümanlarının ve terminolojilerinin kurucusu Kant'tır. Burada şunu belirtmekte fayda var; tâbiî ki klâsik dünya ile modern dünya arasında mutlak bir kopuş söz konusu değildir. Örneğin, Aristoteles'in ilk hareket ettiricisi ile Kant'ın transandantal tamalgısı arasında kolaylıkla ilişki, hatta benzerlik kurulabilir. Buradaki farklılık klâsik dünyanın dünyayı tesis ederken zihnin dışını esas alırken modern dünyanın zihnin kendi faaliyet gösterdiği zemini araştırmasıdır. Dolayısıyla, klâsik dünya ile modern dünya arasında tam anlamıyla bir kopuş söz konusu olmamakla birlikte zihin ile dışarıyı arasındaki ilişkinin değiştiği ortadadır.

Yukarıda değinilen genel çerçeve doğrultusunda düşünüldüğünde Kant'ın 1781 yılında yayınladığı *Saf Aklın Eleştirisi*³ (*Kritik der reinen Vernunft*) kitabı ve daha sonra yazdığı *Eleştiriler* ve çeşitli metinler son derece merkezî bir noktadadır. Bu bağlamda tezin bu bölümünde Kant'ın SAE'nin yazım sürecinde yüzleştiği metafizik

² Bugün felsefe etkinliği her ne kadar daha çok Platon ve Aristoteles üzerinde şekillense de Herakleitos ile Parmenides'in düşünce dünyamıza kattıkları da ayrı bir tartışma konusudur.

³ Tez boyunca "*Saf Aklın Eleştirisi*" kitabı "SAE" olarak kısaltılacaktır.

problemler, daha sonra da *SAE*'de karşımıza çıkacak terminolojinin gelişim evrelerindeki durak noktaları ele alınacaktır.

Kant'ın düşünce evrimini izlemek istediğimizde onun düşünce evrimi çeşitli Kant yorumcuları tarafından farklı problemler doğrultusunda, farklı metinler ve farklı tarihlerle başlatılmaktadır. Dolayısıyla biz Kant'ın eleştiri öncesi metinleri ile eleştiri sonrası metinleri arasındaki ilişkiyi kendi konumuz itibarıyla ele alıp 1768 tarihli *Mekândaki Yönlerin Farkının İlk Zeminine İlişkin (Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume)* adlı çalışmasıyla başlatacağız.

Kant 1768 yılında yazmış olduğu bu makalesinde Newton'ın mutlak mekân kavramıyla Leibniz'in bağıntılı mekân anlayışlarını karşılaştırmaktadır. Kant'ın erken dönem yazılarına baktığımızda Wolff ile Leibniz'in etkileri apaçık görülmekteyken mekânda yönler üzerine yazılmış olan bu metinde ise Newton'ın mutlak mekân anlayışını benimsediği görülmektedir. Bu anlayışla birlikte daha sonra ilk olarak Kant'ın tezinde karşımıza çıkacak olan transandantal felsefenin, mekân anlayışına evrimleştiğini görmekteyiz. Bu yüzden, Kant'ın 1768'te kaleme aldığı metnine geçmeden önce Newton ve Leibniz'in mekândan ana hatlarıyla ne anladıkları üzerinde durmamız gerekmektedir.

Newton *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri (Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica)* adlı kitabında insanların genellikle zaman, mekân, yer ve hareket kavramlarını yalnızca hissedilebilir nesnelereyle ilişkileri açısından düşündüklerinden, bundan dolayı da bu kavramlarla ilişkili olarak önyargı ve önkabullerin doğurduğu birçok sorundan bahseder. Newton bu önyargı ve önkabulleri ortadan kaldırmak için mutlak mekân ve bağıntılı mekân, hakikat ve görünüş, matematik ve alışılmış olmak üzere kavramların birbirlerinden ayrılması gerektiğini söyler. Bu bağlamda da daha sonra büyük tartışmalara yol açacak olan mutlak mekânı ve bağıntılı mekânı şu şekilde tanımlar:

Mutlak mekân, kendi mâhiyetinde, dışarıdan hiçbir ilişkisi olmadan, her zaman aynı ve hareketsiz şekilde kalır. Bağıntılı mekân ise hissetmelerimizin konumunu cisimlere göre belirlediği ve genellikle hareketsiz mekân olarak ele alınan mutlak mekânın hareket edebilen boyutu ya da ölçüsüdür (1999, s. 408-9).

Böylece Newton mutlak mekânı bir nevi cevher olarak ele alır. Bu da mutlak mekânın kendisi herhangi bir malzeme ya da herhangi bir varolan olmadığı, aksine bütün

nesnelerin ve varolma koşullarının imkânına sahip olduğu anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle, Newton'ın mutlak mekânının, nesne içermesinin yanı sıra cevherî bir varoluşa sahipliğiyle klâsik ontoloji ve epistemoloji geleneğini devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan, mekân gerçek ve nesneldir. Cisimlere ya da varolanlara göre mutlak mekânın mantıksal önceliği bulunmaktadır. Çünkü mutlak mekân, cisimlerin mutlak mekânı işgal etmesiyle kapsanmaz, tam tersine, cisimleri kapsayan, mutlak mekânın mevcudiyetidir. Newton tam bu noktada mekân anlayışını ikiye ayırır. İlkinin mutlak mekânın kendiliğinden mevcudiyete sahip olması bakımından cisimsiz ya da nesnesiz de mevcudiyeti vardır. İkincisi ise bağıntılı mekândır. Bağıntılı mekân, mutlak mekânın kapsadığı cisimler arasındaki ilişkileri elde etme işlevi görmektedir.

Newton'ın mutlak mekân anlayışındaki en önemli noktalardan biri hareketsizlik ile aynılığı barındırmış olmasıdır. Cisimler ya da nesnelere arasındaki mekânsal bağıntıların değişkenliği, mutlak mekânın çeşitliliği anlamına gelmemektedir. Mutlak mekân, her yerde özdeş bir yapıda olmalıdır. Bu şu anlama gelir, mutlak mekân dinamik bir yapıdan ziyade tamamen hareketsizdir. Newton'ın bu hamlesi temelde birçok farklı alana nüfuz etmektedir. Konumuz itibariyle bakıldığında bunlardan en önemlisi nedenselliklerdir. Mutlak mekân, tanımı gereği, mevcudiyetini kapsadığı nesnelere vasıtasıyla oluşturmaz. Mevcudiyeti onlar olmasa da vardır. O hâlde, nedensellik ilkesini hareketsiz ve aynı olan mekâna nasıl yerleştirebiliriz? Newton'ın çözümü basittir; hareketsizliği ve aynılığından dolayı mutlak mekân nedensellikten asla etkilenmez. Bu yüzden nedensellik bağıntılı mekân içerisinde olmak zorundadır. Yani, mutlak mekân nesnelere ya da cisimler tarafından ne etkilenir ne de onları etkiler. Mutlak mekânın bu hareketsiz ve aynı kalışı matematik ilkelerle de uyum içerisinde. Matematiksel işlemlerin fizik dünyasındaki kesinliğini bir bakıma mutlak mekân üstlenmektedir. Mutlak mekânı bu bakımdan sonsuz ve yekpare olarak tanımlayabiliriz. Çünkü bağıntılı mekânda vuku bulan sonsuz sayıdaki ilişki dizisini yekpare ve sonsuz olarak tutan şey mutlak mekândır.

Newton'ın mutlak mekân ile bağıntılı mekân arasında oluşturduğu fark ister istemez hareketin tanımlanmasında da göz önünde bulundurulmayı zorunlu kılar. Newton bu açıdan mutlak hareket ve bağıntılı hareket olarak iki tür hareket tanımlar. Mutlak hareket mutlak mekânda cismin konumunun değişmesiyle bağıntılı hareket ise bir cismin konumunun diğer cisme ya da cisimlere göre değişmesidir. Bu bakımdan

mutlak konumların aksine, bağıntılı konumlar, sadece bir ya da birkaç nesneyle ilişkisi bakımından belirlenir. Diğer bir deyişle, bağıntılı konum her zaman, bir nesnenin, konumunu diğer nesnenin konumuyla yer değiştirebilmesine imkân sağlayandır; böylece hareketin mevcudiyeti imkânını sağlayan da budur. Aynı zamanda bağıntılı konum mutlak mekânın içerisinde de bir konuma sahiptir. (a.g.e, s. 411-2). Mutlak mekânın tanımı gereği bunun tersi düşünülemez. İşte tam da bu noktada can alıcı soruyu sormalıyız: Eğer mutlak mekân hissetme yetimizle algılanamazsa, bununla birlikte mutlak hareket nesnenin konumunun mutlak mekânda değişmesiye, nasıl olur da mutlak hareketin ve mutlak mekânın varlığından bahsedebiliriz? Bu ikili ilişkiyi açığa vuracak şey Newton'ın dâhiyane bir şekilde kurguladığı düşünce deneyidir. Newton *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*'nde mutlak mekânı kova ve içindeki su üzerinden akıl yürütmeye ispatlamaya giriştiği meşhur kova örneğini bize sunar (a.g.e., s. 412-3). İçi su dolu bir kovanın kendi etrafında döndürüldüğünde su yüzeyinin kovanın hareketsiz konumundaki düzlüğünü bir süre sonra kaybederek kovanın içine doğru konkavlanmasını örnek verir. Bütün bunları yaptıktan sonra, düşünce deneyinde sorulması gereken soru şudur: Suyun hareketini neyle bağıntısı bakımından açıklamak zorundayız? Suyun bu hareketi, kovayla bağıntısıyla açıklanamaz; çünkü kova da suyla beraber hareket etmektedir, yani kova ile su arasında bir bağıntı ilişkisi yoktur. Deneyi gözlemleyen için de durum pek umut verici değildir; çünkü kovayla beraber döndüğümüzü düşünsek bile, somut olarak konkavlanmayı yine gözlemleyeceğiz. Anlaşılacağı üzere suyun neye göre konkavlandığını hiçbir cismin hareketiyle, yani bağıntılı hareketle bulamayacağız. İşte tam bu noktada Newton, konkavlanmanın nesnelerin temelindeki zemin olarak mutlak mekândan ileri geldiğini söyler. Çünkü nesnelerin nedenselliği ve bağıntılı mekân içerisindeki ilişkiler ağıyla asla açıklanamayacak olan bu durum, Newton açısından mutlak mekânla açıklanabilir görülmektedir. Bir bakıma Newton'ın bu deneyde bir tür olmayana ergi yöntemini kullandığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan mutlak mekân cevabı hareket yasalarını temellendirilmesine de imkân sağlamaktadır. Yani, mutlak mekân artık eylemsiz bir zemin olarak ele alınabilecektir. Diğer bir deyişle, Newton açısından hissetme yetimizin ulaşamadığı ve bağıntılı mekânı kapsamakla birlikte ayrı bir mevcudiyeti de bulunan mutlak mekânı, anlaşılabilir ve ölçülebilir mutlak hareketin mevcudiyetiyle beraber ispatlama imkânına sahibizdir. Genel hatlarıyla Newton'ın mutlak mekândan

ve bağıntılı mekândan ne anladığını serimledikten sonra şimdi bu tartışmanın diğer kutbu olan Leibniz'in bağıntılı mekândan ne anladığı üzerinde duracağız.

Newton'ın mutlak mekân ile bağıntılı mekânın tanımlamalarını yaptığı 1687 tarihli *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri* kitabı yalnızca fizik ve matematik tartışmalarında değil, aynı zamanda felsefe dünyasında da büyük yankı uyandırdı. Leibniz'in ilk mutlak mekân eleştirisini matematikçi ve fizikçi Christian Huygens'a 1694 yılında yazmış olduğu mektupta görürüz. Leibniz bu mektupta Newton'ın tanımladığı mutlak hareket ve bağıntılı hareket ayrımına bir şerh koyar. Leibniz cisimlerin hareket ettirici kuvveti olan hareket, gerçekten bir şeyse, bir öznesi olması gerektiğini ve dolayısıyla da onu bilmemiz gerektiğini vurgular (1989, s.418). Leibniz'in bu eleştirisi *Monadoloji* öncesi yapılmış olduğundan monad, aklî doğruluk ve gerçekliğin doğruluğu üzerinden henüz şekillenmemiştir. Bu yüzden Leibniz'in 1714 yılında yazılan *Monadoloji (La Monadologie)* metnini referans olarak yol almamız daha doğru olacaktır. Başka bir deyişle, Leibniz'in monad metafiziği içerisinde kalarak mekân hakkındaki görüşlerini Newton'ın mekânına eleştiri olarak okumamız gerektiğidir.

Leibniz etkin kuvvet olarak cevherleri anlamaktadır. Bu cevherler penceresiz ve içine kapalı sonsuz sayıda monaddır. Aynı zamanda monadlar kendinden daha alt parçalara bölünemezken, bununla birlikte birbirleriyle bağıntıları içsel özellik olarak bulunmamaktadır. Etkin kuvvetler olarak monadların konum ya da yer kaplama gibi özellikleri de yoktur (2011, s.11). Diğer taraftan da Leibniz şunu ekler: “Parçaların olmadığı yerde ne uzam [mekân] ne şekil ne de bölünebilme olur. Bu monadlar doğanın gerçek atomlarıdır; tek kelimeyle şeylerin unsurlarıdır” (a.g.e., s.9). Yani, aslında monadların etkinliği sayesinde konum ve yer kaplama söz konusudur. Buradan da anlaşılacağı üzere şunu söyleyebiliriz, mekânın mutlak mekân gibi kendi kendine mevcudiyeti yoktur. O hâlde, mekân nedir? Mekân, cisimlerin birbiriyle ve birbirlerine göre bağıntılarından ve birlikte olmalarını düzenleyenden başka bir şey değildir (1989, s. 682). Leibniz'in bu açıklaması, aslında *Monadoloji*'de değindiği doğru önermelerin türleri olan aklî doğrular ve gerçek doğrularla da sıkı bir bağ içerisindedir. Leibniz *Monadoloji*'de şöyle yazar:

Akıl yürütmelerimiz iki ana ilkeye dayanır. Bunlardan birincisi çelişme ilkesidir ki, bunun sayesinde çelişki içeren şey yanlış, yanlışın karşınının veya çelişğinin ise

doğru olduğuna hükmederiz. İkincisi yeter zemin ilkesidir: Buna göre, başka türlü değil de öyle olmasının yeterli zemini yoksa hiçbir olgunun [gerçekliğin]⁴ hakikatine [doğruluğuna] veya mevcudiyetine, hiçbir beyanın doğruluğuna hükmedemeyeceğimizi düşünürüz (2011, s. 29).

Leibniz'in doğru önermeleri ikiye ayırmasında çelişmezlik ilkesini aklî doğruluğun, yeter sebep ilkesini de gerçekliğin doğruluğunun zemini olarak ele almaktadır. Leibniz'e göre, aklî doğruluklar zorunlu ve karşıtları imkânsızdır. Bu bağlamda, aklî doğruluklara analiz yoluyla ulaşabilir, onu daha temel idealara ve doğruluklara indirgeyip ilk doğruyu bulabiliriz. Bu yüzden konumuz itibariyle çelişmezlik ilkesi ve aklî doğrular üzerinde durmayacağız. Leibniz'in Newton'a getirmiş olduğu eleştirinin kaynağı yeter sebep ilkesi ve gerçek doğruluktur. Leibniz *Monadoloji*'de gerçek doğrulukları şu şekilde tanımlar:

[...] muhtemel veya olgusal [gerçek] hakikatler [doğruluklar], yani mahlûkat âleminde yayılmış şeyler dizisi içinde, yeterli zemin bulunmalıdır. Bu dizide, tikel nedenlerin analizi, doğadaki şeylerin muazzam çeşitliliği ve cisimlerin sonsuza kadar bölünebilirliği sebebiyle sınırsız bir detaya ulaşılabilir. Şu an yazı yazışımın müessir sebebine dâhil olan, geçmiş ve geçmekte olan bir devinimler ve şekiller sonsuzluğu vardır; aynı şekilde ruhumda nihâi sebebe katılan, geçmiş ve geçmekte olan küçük eğilimler ve yönelimler sonsuzluğu vardır (a.g.e, s. 31).

Görüldüğü gibi gerçek doğrulukta ilk ve temel doğruya ulaşmak için sonsuz nedenler içerisinde geriye gitmenin imkânsızlığı ortadadır. Çünkü her bir nedenin açıklamasının benzer şekilde yeniden analiz edilmesi gerektiğinden temel doğruluğa ulaşmak imkânsızdır. O hâlde, yeter sebep ilkesinin sonsuz sayıda da olsa bütün olabilirlikleri diziler hâlinde kaplayan bu gerçeklerin dışında bir şey olmalıdır. Peki, gerçeklerin dışında olmakla beraber sonsuz sayıdaki gerçeklerin imkânını en detaylı ve kapsayıcı şekilde içerisinde barındıran şey nedir? Leibniz tam da bu noktada Tanrı kavramını devreye sokmaktadır. Tanrı kavramının barındırdığı mistik tarafı bir kenara koyduğumuzda Leibniz'in aslında yapmaya çalıştığı şey bu kavramın imkânını mantıksal açıdan devreye sokmaktır. Bu imkân sonsuzluk üzerinden şeylerin bütünlüğünü sağlama imkânıdır. Hatırlanacağı gibi Descartes da Leibniz gibi

⁴ Tezin ilerleyen bölümleriyle kavram tutarlılığı gözeterek Leibniz'in Fransızca kaleme aldığı *Monadoloji*'de "réalité" kavramını Kant'ta takip ettiğimizde Almanca "Realität" kavramına ulaşırız. Dolayısıyla "Realität" kavramı "gerçeklik" ya da içerik itibariyle zaman zaman "gerçek" olarak kullanıldığından "réalité" kavramı da "gerçeklik/gerçek" olarak kullanılacaktır.

“cogito”nun dışındaki varoluşları, yani nesnel dünyasının varoluşunu, Tanrı’yı ve onun üzerinden de dış dünyanın bütünlük içerisinde olduğunu Tanrı’nın bir mühür olarak insanın zihnine damgaladığı “sonsuzluk” üzerinden ispatlamaya girişmişti. Aynı şekilde Spinoza’da da üçüncü tür bilgi düzeyindeki insan “intellectus” düzeyinde bilgiye ulaşır. Tanrı ya da doğa’nın “intellectus” kudretinin parçasını kullanan insan “sub specie aeternitatis” tarzında bilme kudretine sahip olmasıyla, zamana tâbi olmayan aklî görü sayesinde şeyleri bir bütün olarak bir arada tutabilme yetisine de sahip olur. Leibniz’de de bu durum pek değişmemektedir. Tam da bu bağlamda Leibniz için Tanrı mutlak gerçek doğrulukların tek, evrensel ve zorunlu olan en yüce nedenidir (a.g.e., s. 33).

Leibniz’in Tanrı anlayışı, mekân anlayışını da doğrudan etkilemektedir. Çünkü aklî doğrulukları bir kenara koyarsak, gerçek doğruluklar içerisinde birbirleriyle özdeşlik ilişkisi yoktur. Bunun nedeni içsel özellikleri bakımından monadların, birbirlerinden farklı ve kapalı cevherler olmasıdır. Bu durum daha önce de değinildiği gibi Newton’ın mekân anlayışında yoktur. Konumların mekânda özdeşliği Newton yasaları için son derece önemlidir. Bir cismin konumu, mekânda kapladığı alandır. Bu yüzden her cisim mutlak mekânda bir yere sahiptir. Mutlak mekânda bir konuma sahip olmak da matematik noktalar olarak mekânda özdeşlik yardımıyla işlem yapılmasına imkân sağlamaktadır. Eğer Leibniz’in mutlak mekânın olmadığı gerçek doğruluklarında birbirleriyle özdeş cisimler bulunduğunu kabul edecek olursak, bütün olasılıkları birarada tutan Tanrı, cisimler arasında nasıl ve neye dayanarak farklı mekân bağıntılarını ayırt edebilecektir? Leibniz için bu kabul edilemezdir. Çünkü bu durumda, mükemmel ve sonsuz olasılığın temel doğrusu olan Tanrı’nın olasılıkları içerisinde özdeş olasılıkları da doğurmuş olacaktır. Yani sonsuz olasılık dizisinin içerisinde özdeş durumların birarada bulunması hâlinde çelişki doğacak, bu bağlamda da Tanrı kavramının kapsadığı sonsuzluk dizisi bozulacaktır. Diğer taraftan birbiriyle özdeş mekân konumlarının birbirlerinden ayrı varoluşları olacağı fikri yeter sebep ilkesine ve mümkün dünyaların en mükemmeli söylemine, kısaca bütün monad metafiziğine bir saldırıdır. Bu durum yukarıda da değinildiği gibi Leibniz’in mutlak mekân yerine bağıntılı mekân anlayışına neden yakın durduğunu da göstermektedir. Newton’ın mutlak mekân anlayışında hiçbir cisim yokken bile mutlak mekândan söz edebilirken, Leibniz için mekân gerçek cisimler arasındaki bağıntılılığıyla mevcuttur. Yani şunu söyleyebiliriz, Tanrı kavramının imkânı olan sonsuzluğu içerisinde

barındırması, mantıksal olasılıkları içermesi anlamına geldiği gibi Leibniz'in mantıksal olasılıklar vasıtasıyla oluşturduğu bağıntılı mekânda da bir bakıma mantık düzlemiyle gerçeklik düzlemi örtüşmektedir. Bu düşünce daha sonra Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta bahsedeceği "mantık mekânı" anlayışını andırmaktadır. Leibniz'in bağıntılı mekânı ile mantıksal olasılıkların bütünü bir bakıma benzer işlevi görmektedir. Kant *Mekânda Yönlerin Farkının Nihâi Zeminine İlişkin* makalesinde mekânı bu bağlamda mantıksallıktan kurtarıp görü formlarını devreye sokarak, mekân anlayışını farklı bir yere götürecektir. Böylelikle Newton'ın ve Leibniz'in mekân anlayışlarının arasındaki farklara genel hatlarıyla değindikten sonra artık Kant'ın bu konudaki hamlesi üzerine düşünmeye geçebiliriz.

Kant *Mekânda Yönlerin Farkının Nihâi Zeminine İlişkin* metninde, Newton'ın mutlak mekân kavramını açıkça savunmaktadır. Yani klâsik metafiziğin, cisimlerden bağımsız kendi mevcudiyetinde olan cevher anlayışı geleneğini devam ettiren açıklama tarzını sürdürmektedir. Fakat Newton'ın mutlak mekânını kabul etmekle birlikte bu makalede yönler üzerine düşünür. Kant yönler üzerine getirdiği eleştiriyi birlikte daha sonra mutlak mekânın işlevsizliğini gösterecek ilk hamleyi de yapmış bulunmaktadır.

1768 yılındaki makaleye bakıldığında Kant konumlar ile yönler arasında bir ayrım olduğunu söyler (1992a, s. 365). Bu söylem Newton'ın düşüncesini desteklediği gibi doğrudan, bağıntılı mekâna yapılan bir eleştiridir de. Çünkü Kant şunu söylemektedir, cisimler bağıntılı mekânda diğer bir cisme göre konumlanabilirken işin içerisine yönleri dâhil ettiğimizde tüm bağıntılı mekândan bağımsız bir özellik karşımıza kalır. Bu özellik ister istemez o dönem içinde Kant'ı mutlak mekâna götürecektir. Yani yönün ne konumlar ne de bağıntılı mekânla ilişkisi vardır, aksine mutlak mekân vasıtasıyla oluşur. Kant henüz klâsik metafizik geleneğinden kurtulamamıştır, bu yüzden o dönemde böyle söylemesi gayet anlaşılır karşılanmalıdır. Fakat buradaki hamlesiyle bir yandan Newton'ı desteklerken diğer yandan transandantal felsefenin a priori formu olacak mekân ve zaman anlayışının da ilk defa belirmeye başladığını söyleyebiliriz.

Kant yönler meselesinin anlaşılması için bir düşünce deneyi oluşturur. Bu düşünce deneyi bağlamında bütün içsel özellikleri bakımından birbirine eş bir çift eli örnek olarak verir (a.g.e., s. 367). Birbirine eş bu el çifti biri sağ diğeri sol olmak üzere

yalnızca yönler bakımından farklılık gösterirken içsel özellikler olarak her elin parmakları arasında oranlar, birbirlerine olan konumları, parmaklar arasındaki mesafeler aynıdır. Fakat sorun tam da burada ortaya çıkmaktadır. Bütün içsel özellikleriyle aynı özelliklere sahip iki el nüfuz edilemezlik ilkesinin kaldırılmasıyla üst üste getirilip mekânsal olarak birbirleriyle eşleştirildiklerinde nasıl olur da her iki elin başparmakları iki farklı yöne doğru bakar? Oranları, boyutları, konumları, mesafeleri gibi bütün içsel özellikleri aynı olan bu eşlere, Kant “örtüşmeyen eşler” adını vermektedir. Örtüşmeyen eşlerin kapladıkları yerler ve oranları eşit olmalarına rağmen, yine de bir fark söz konusudur. Bu fark örtüşmeyen eşlerin birbirlerinin mekânlarını kaplayamamasından kaynaklanmaktadır. Kant akıl yürütmesine devam ederek, örtüşmeyen eşlerin birbirlerinin mekânlarını kaplayamamasını içsel bir özellik olarak görür. Fakat bu içsel özellik kesinlikle Leibniz’deki gibi değildir. Çünkü Leibniz’e göre kapalı ve geçirgen olmayan monadlar içsel özellikleriyle birbirlerinden ayrılırken Kant burada içsel özellik olarak örtüşmeyen eşlerin bağıntılı mekânında her dâim aynı olması gerektiğini söylemektedir. O zaman, bütün cisimlerin kendi mekânlarıyla kurdukları içsel ilişki, örtüşmeyen eşlerin neden örtüşmediklerinin cevabıdır. Bu hamlesiyle birlikte Kant mekânın yönünü içsel özellik olarak nitelerken mekânı da bir nevi a priori özellik olarak ele almış, Leibniz’in monadlarının içsel özelliğine dışarıya doğru açılan bir “kapı ve pencere” eklemiştir.

Kant’ın örtüşmeyen eşler üzerinden ulaştığı cisimlerin kendi mekânlarıyla kurduğu ilişki ileride hem tezi olacak olan *Hissedilir ve Akledilir Dünyanın Form ve İlkeleri Üzerine (De Mundi Sensibilis Atque Intelligibilis Forma Et Principiis)* adlı metninde hem de daha sonra *SAE*’de değineceği kesin bilimlerin imkânı açısından, son derece önemli bir mihenk taşıdır. Çünkü Kant’ın bu hamlesi artık mekânı geometriyle birlikte düşünebilmenin kapısını açmıştır. Bu durum da kesin bilimlerin kurulumu için görüye ihtiyaç duyulması zorunluluğunu doğuracaktır. Yönler üzerine yazdığı bu makaleden yaklaşık on beş yıl sonra, 1783 yılında, *SAE*’nin anlaşılması için yazdığı *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können)* adlı kitabında tekrar aynı düşünce deneyini dile getirir (2000, s. 33-4). Buradan da anlaşılacağı gibi örtüşmeyen eşler düşünce deneyi transandantal felsefeye gidecek yol için son derece önemlidir.

Kant 1770 yılındaki tezinde 1768’de yazdığı yönler üzerine çalışmasını bir adım daha ilerletmektedir. Daha sonra transandantal estetiğin temel kavramları olacak görünün saf mekân ve zaman formları öğretisini açık hatlarıyla ilk defa burada geliştirmeye başlar. Kant bu tezde klâsik felsefe geleneğindeki aklı bilme yetisi ile hissî bilme yetisi üzerine düşünür. Fakat mekân ve zaman artık Leibnizci anlamda mekânsal ve zamansal olmayanın altında yatan monad alanından türetilmiş ya da bunlar vasıtasıyla kurulmuş değildir. Diğer bir deyişle, mekân artık hissetmenin malzemelerini birleştiren temel bir aklı gerçeklik değildir. Bunun yerine hissetme yetimizde tezahürlerin imkânını sağlayan saf formdur. Mekân ve zamanın saf görü formları olarak hissetme yetisiyle ilişkisi artık hiçbir biçimde her şeyin altında yatan monadla örtüşemez. Bu da kesin matematiksel bilimlerin tesis edilmesine imkân sağlamaktadır (1992a, s. 390). Kant’ın yaptığı bu ayrım mekân ve zaman temsillerinde yeni bir öznelliği de kaçınılmaz olarak beraberinde getirmiştir. Kant yetiler arasındaki bu radikal ayrımı sayesinde Leibniz ile Newton’ın mekâna yüklediği anlamın ötesine geçer. Hissetme yetisi artık matematiksel kesinliğinde temellendiği için algılama yoluyla elde ettiğimiz bilgiler aklı bilgiyle karşılaştırıldığında güvenilemez, hatalı bilgi ya da hayalgücünün duyusal malzemeyi kullanarak yapmış olduğu bir etkinlik olarak açıklanamaz. Diğer taraftan hissetme yetisi ve görünün saf formları arasındaki bu ilişkide Kant, sürekliliği mekânın sonucu olarak zamanın görüsel sürekliliğine dayandırmaktadır. İnsan zihni, sınırsız çeşitlilik imkânını sadece görünün saf zaman formu vasıtasıyla temsil edebilir. Diğer bir deyişle, zaman sürekli niceliktir ve evrenin değişimlerindeki süreklilik yasaının ilkesidir. Zaman aracılığıyla düşünülen yalnızca bağıntılar olduğundan zamanın, birbiriyle bağıntılı hiçbir kendilik olmaksızın niceliksel bir dizilimi vardır (a.g.e, s. 392). Bu sürekliliğin, hissetme yetisinin saf zaman formuyla elde edilmesi son derece önemlidir.

Kant’ın tezinin başka önemli bir sonucu ise hissî dünyanın aklı dünyadan farklılaştırılmasıdır, yani altta yatan saf akledilebilir gerçekliğin bizim tikel hissî görü yetimize tezahürünün, akledilebilir dünyadan tam olarak ayrılmasıdır. Başka bir deyişle, artık maddî ve maddî olmayan cevherleri uygunsuz bir şekilde yakınlştırma tehlikesi ortadan kalkmıştır. Kant’ın metafiziğe uyarladığı yeni yöntem her şeyden önce algısal bilmenin ilkelerinin sınırını aşması, bundan dolayı da aklı olanı etkilemesine karşı hazırlıklı olması gerektiğini vurgular (a.g.e., s. 406-7). Bundan sonra Kant için maddî olamayan cevherlerin temel fizik yasalarıyla yönetilmesi

tehlikesi yoktur, çünkü bu yasalar geometrik mekân ile birlikte yalnızca duyusal ya da maddî cevherlere uygulanırlar (a.g.e., s. 410).

Kant'ın hissetme ve akıl arasında yapmış olduğu ayrım *SAE*'ye giden patika olması bakımından önemlidir; fakat Kant'ın eski felsefe alışkanlığından hâlâ kurtulamadığı görülmektedir. Kant'ın mekân, zaman ve fenomenal dünyanın kuruluşunun dâima altında yatan metafizik cevher gerçekliğini belirli şekilde devam ettirdiğini görürüz. Bununla birlikte mekân ve zaman artık monadların dışsal ilişkilerinden türemez ya da bunlarla kurulmaz. Fakat sorun şudur ki, mekân ve zamanın yansıttığı gerçeklikle metafiziksel gerçeklik arasında nasıl ilişki olduğu artık açık değildir. Yani nesnelere bize yalnızca hissî bilme yetimizle verili olduğundan, metafizik gerçeğin aklî bilme yetimizin nesnelere erişiminin nasıl olduğu bütünüyle belirsizdir. Kant'ın eski klâsik felsefe alışkanlıklarını devam ettiren de işte bu kapalıdır.

Kant'ın teziyle birlikte metafizik ve kesin bilimler artık tamamen ayrılmışlardır. Kesin bilimler saf görü formları olan mekân ve zaman aracılığıyla fenomenal dünyayı açıklamakta ve hissî bilme yetisinin ürünü olmaktadır. Metafizik ise, temel cevherlerin mekân ve zaman formlarıyla yakalanamayan aklî âlemini betimlemekte ve bütünüyle kesin bilimlerden ayrı aklî bilme yetisinin bir ürünü olmaktadır. Bunun ardından metafiziğin yöntemiyle ve kesin bilimlerdeki Newton evreni arasında karşılıklı bir açmaz söz konusu olur. Kant metafiziğin ve kesin bilimlerin bu açmazı içerisindedir. Fakat bu büyük çıkmazın tam olarak ne olduğunun henüz farkında değildir.

Kant, 2 Eylül 1770 yılında Johann Heinrich Lambert'e yazdığı mektupta büyük bir heyecanla tezinden bahseder. Kant, tezinde ulaştığı hedefin paha biçilemez hazzı ve gururuyla hiçbir zaman değiştirmek zorunda kalmayacağı bir metafizik konuma ulaştığını ve her türlü metafizik sorunun, elde ettiği bu konum sayesinde kesin ve basit kıstaslarla çözülebileceği inancındadır (1990, s. 107). Kant mektubunda felsefeyi iki farklı bölüme ayırdığını söyler: Hissetme yetisinin sınır ve ilkelerini belirleyen genel fenomenoloji ile saf akıl tarafından bilinen algılama yoluyla elde edilmeyen alanı betimleyen asıl metafizik. Sadece saf aklın kavramlarının ve ilkelerinin olduğu asıl metafizik ile hissetmenin alanlarının artık karıştırılmayacak şekilde ayırdığından bahseder. Diğer bir deyişle, cevher ve ruh gibi saf kavramlar aracılığıyla düşünülenler ile hissetmenin mekân ve zaman formlarıyla elde ettiği malzemelerin, yapmış olduğu çalışmadan sonra, birbirine artık karıştırılmayacağını vurgular. Kant yapmış olduğu

bu ayrımla Lambert'in onayını kazanacağından emindir (a.g.e., s. 108). Fakat Kant'ın bu olumlu havası Lambert'ten gelen cevap mektubuna kadar sürmüştür.

Lambert 13 Ekim 1770 tarihli cevap mektubunda Kant'ın akıl yetisi ile hissetme yetisi arasında sıkıntılı bir düalizm olduğunu ifade ederek yetiler arasındaki ilişkinin son derece ayırık ve kapalı olduğunu, aynı zamanda asla bir araya getirilemeyeceğini vurgular (a.g.e., s. 115). Kant'a eleştiri getirmenin yanı sıra ileride SAE'ye gidecek patikanın yapımına da yardımda bulunur. Lambert mekân ve zamanın tezahürlerle olan ilişkisini olumlu düşünmektedir. Çünkü mekân, zaman ve tezahür arasındaki ortak çalışmasının teorisi Lambert için son tahlilde fenomene de uygulanmalıdır.⁵ İleride SAE'de de yer bulacak olan bu öneriyi Lambert bir örnekle açıklamaya girişir. Bir gökbilimcinin bir fenomen üzerine çalışmasını örnek göstererek, dünyanın yapısı teorisinin ve gökbilimcinin, oluşturduğu yıldız takvimleriyle yıldızların hareketlerini önceden hesaplama imkânını sağlayan şeyin tam olarak fenomen, mekân ve zaman arasındaki ilişkiden ortaya çıktığını söyler (a.g.e, s. 117) Aslında Kant'ın tezinden alt metin olarak; matematiksel kesin bilimlerin, mekân ve zaman içerisindeki fenomenal dünyanın ilkelerini sınırlandıran hissî bilginin imkânının koşullarını kurduğunu çıkartabiliriz. Fakat Lambert bu konunun üzerine gidilmesi gerektiğini ve ayrıntılı bir açıklamaya ihtiyaç olduğunu Kant'a açık şekilde düşündürür. Lambert'in bir tür ikaz olarak aldığımız problemini kristalize edip bir soru cümlesine dönüştürecek olursak şunu sormamız gerekir: Metafiziğin saf a priori kavramlarını deneyime nasıl uygularız?

Lambert'e sordurduğumuz bu sorunun cevabının Kant'ı uzun süre meşgul ettiğini söyleyebiliriz. Yapılan bu eleştirinin ilk yansımasını 2 Şubat 1772 yılında Kant tarafından Marcus Herz için kaleme alınan mektupta görebiliriz. Kant, mektubunda Herz'e yakın zamanda basılacağını söylediği *Hissetmenin ve Aklın Sınırları* çalışmasından bahseder. Bu çalışmayı Kant ileride her bir bölüm ayrı bir kitaba dönüştürecek olan teorik ve pratik olmak üzere iki bölümden oluşturduğunu söylemektedir. Kant, teorik bölümün genel fenomenoloji ve metafizikten, ikinci

⁵ Lambert sözü edilen mektupta aslında Almanca "Erscheinung", İngilizce "appearance", Türkçe "tezahür" kavramı yerine Almanca "Schein", İngilizce "illusion" Türkçe "yanılsama" kavramını kullanmaktadır. Fakat mektupta kast ettiği anlam "yanılsama"dan ziyade "tezahür"dür. Kant daha sonra "Erscheinung" ile "Schein" kavramları arasında SAE'de ayrıma gidecektir.

bölümün ise hissetmenin ilkeleri ve ahlâkın ilk ilkelerinden oluşacağını söylemektedir (a.g.e., s. 132). Fakat mektubunun devamında kitabın birinci bölümü için metafiziği karanlıkta bırakan temel bir şeyin eksikliğinden bahseder (a.g.e., s. 132-3). Kant, Marcus Herz'e, Lambert'e sordurduğumuz soruyu bir adım daha ileriye götürdüğünü anladığımız çok önemli bir soru yöneltir: “[...] bizde ‘temsil’ olarak adlandırdığımız ile nesnenin ilişkisinin zemini nedir?” (a.g.e., s. 133).

Bu soru Kant'ın geleneksel metafizikle kopuşunu artık gerçekleştirdiğini göstermektedir. Bundan böyle felsefenin odak noktası zihinsel yetiler bağlamında temsilin ne olduğu ve fenomenal dünyanın imkânı üzerine olacaktır. Fakat Kant'ın bu sorusu bir taraftan klâsik felsefe dünyasından kopuşu ifade ederken diğer taraftan klâsik dünyanın kavramlarıyla doldurulmuş alanın yeni bir terminolojiyle nasıl doldurulacağı sorununu ortaya çıkarmıştır. Kant'ın tezinde hissetme ve akıl olarak birbiriyle ilişkisiz ve kapalı şekilde ikiye ayırdığı yetiler arasında bir bağ kurma zorunluluğu belirmiştir. Kant, hissetme yetisinin a priori formları olan mekân ve zamanın yakaladığı tezahürlerin bize duysal temsillerin imkânını oluşturduğunu söylese de konu genel metafiziğin ya da aklî olanların bize nasıl verildiği hususuna geldiğinde, en ufak bir cevabı yoktur. Çünkü Kant “quid facti” ve “quid justii” sorularını o tarihte kendisine henüz sormamıştır.⁶ Bu iki soru ileride Kant müdrikenin saf kavramlarını temellendirirken görev alacaktır. Bu mektubunda Kant üç ay içerisinde *Hissetmenin ve Aklın Sınırları* kitabının biteceğini belirtir. Bugün biliyoruz ki, bu üç ay yaklaşık dokuz seneye uzayacaktır.

Kant 1773'ün sonlarına doğru Marcus Herz'e yazdığı bir başka mektubunda kitabını bitirememeye nedenini, kitabın tamamen yeni bir bilim olma iddiasında bulunmasından ötürü projesinin de yeni bir metot, yeni bir terminoloji ve yeni bir kavram sınıflandırmasına ihtiyaç duyması olarak gösterip bu işlerin çok fazla zaman aldığını söyler. Bütün bu zorluklara rağmen, Kant iyimserliğini kaybetmeyip çalışmasının hâlâ gelecek Paskalya'da biteceğini umut eder (a.g.e., s. 140).

⁶ Kant'ın ciddi bir şekilde Roma Hukuku üzerine çalıştığı ve özellikle *SAE*'nin bazı temel kavramlarını Roma Hukuku terminolojisinden aldığı görülmektedir. Bu bağlamda “quid facti” ve “quid justii” terimleri bu durumun en açık örnekleridir. Kant'ın bu terimleri transandantal felsefeye alırken kattığı anlamı, genel olarak söyleyecek olursak, a priori bir kavramın ne olduğunu belirlemeye çalışırken “quid facti” ve bununla ilişkili olarak bu kavrama hangi hakla sahip olduğumuzu, onu ne hakla kullandığımızı araştırırken de “quid justii” sorularını sormuştur.

Kant yaklaşık üç yıl sonra, 24 Kasım 1776 yılında Marcus Herz'e, bitiremediği eseri hakkında tekrar açıklamalarda bulunur. Bu süre zarfında okunacak birçok malzeme biriktiğini, çok sistemli ve sürekli bir şekilde çalışmasına rağmen projesini yine de bitiremediğini söyler. Daha önceki mektubunda söylediği gibi bu mektubunda da eserini bitirememesine yepyeni felsefe sisteminin yarattığı zorlukları neden olarak göstermektedir (a.g.e., s. 160).

Kant bir yıl sonra, 20 Ağustos 1777'de yine eserinin oluşumundaki zorluklardan bahsederek kitabın gelecek kış basılacağını söyler. Geçmişte olduğu gibi kitabının eksik yanlarının olduğunu düşünüp basım işini ertelemek istemiştir. Fakat Kant, Herz'e yazdığı 1772 yılındaki mektubunda *Hissetme ve Aklın Sınırları* olarak adlandırdığı kitabına bu sefer artık hepimizin bildiği başlığı koymuştur: *Saf Aklın Eleştirisi* (a.g.e., s.164).

2.1. Transandantal Estetik

Kant'ın genel hatlarıyla değindiğimiz tezinde mekân ve zamanın saf görü formları hâline gelmesi felsefe tarihi için bir kırılma noktasıdır. Şimdi Kant bu kırılma noktasını daha da derinleştirerek bütün *SAE*'yi mekân ve zamanın saf görü formları üzerine inşa etmektedir. Bu bakımdan Kant'ın mekânı ve zamanı tanımladığı "Transandantal Estetik" bölümü *SAE*'de son derece önemli bir konumda bulunmaktadır.

SAE'nin bu bölümünde Kant her ne kadar isim vermese de döneminin ana akım gelenekleri arasında olan Newton'ın ve Leibniz'in mekân ve zaman anlayışlarını reddeder. Newton ve takipçileri nesnelere bağımsız bir mutlak mekân ve zaman kavramlaştırması kullanırken, bu görüşün tam tersini savunan Leibniz ve takipçileri ise nesnelere arasındaki bağıntılı ilişkilerin kendisini mekân ve zaman diye nitelemektedirler. Kant'ın 1770 yılındaki tezinde Leibniz'in mekân ve zaman anlayışına karşı çıkmakla birlikte Newton'dan genel öğretiyi bağlamında tam anlamıyla kurtulamadığına değinmiştik. Bu da Kant'ın geleneksel felsefe tarihinden tam olarak kopamadığı anlamına gelmekteydi. Artık Kant *SAE*'nin bu bölümünde her iki düşünce geleneğine karşı özgün mekân ve zaman anlayışını ortaya atacaktır. Leibniz ile Newton'ın pozisyonlarına alternatif olarak mekân ve zaman temsillerimizin a priori görümler olduğunu bize söylemekle birlikte mekân ve zamanı deneyimlerimizin de

imkân (Möglichkeit) koşulları bakımından a priori temsillerimiz olduğunu göstermektedir.

Kant, *Transandantal Estetik* bölümünün girişinde bazı kavramların tanımlarını yapmaktadır. Bu tanımlamalar *SAE* boyunca yalnızca transandantal estetiği kapsamadığından son derece önemlidir. Bundan dolayı, mekân ve zaman serimlemelerine geçmeden önce Kant'ın tezahür, algı gibi kavramlardan ne anladığı üzerinde durmalıyız.

Ampirik bir temsilin oluşabilmesi için bizim bir şeyler hissetmemiz gerekmektedir. Hissettiğimiz bu şeyler bize verili olmak durumundadır. Bu bakımdan bize verilen hissetme vasıtasıyla edilgin olarak gelmek zorundadır. Hissetme yetisi, kendinde şeyden (Ding an sich selbst) etkilenerak temsil (Vorstellung) edinen edilgin yetidir. Kendinde şeyin hissetme üzerindeki etkisine Kant duyu (Empfindung) adını vermektedir. Duyu vasıtasıyla algılanan ise ampirik görüdür (empirische Anschauung). Herhangi bir ampirik görünümün belirlenmemiş hissî içeriği tezahürdür (Erscheinung). Kant tezahürde duyuya karşılık geleni onun malzemesi (Materie), bu tezahürün ayrıştırılmamış malzemesini çeşitlilik (Mannigfaltigkeit) olarak adlandırmaktadır. Kant çeşitliliğin belli bağlantılar içinde düzenlenebilir kılanına da tezahürün formu adını vermektedir. Hissetme yetisi diğer taraftan da ampirik temsillerden hiçbir içerik almadan zihnin (Gemüt) kendisinden başka hiçbir yerde olmayan saf a priori formlar aracılığıyla ampirik görümlere form kazandırmakta ve bu vesileyle kendinde şeyin tezahür olarak temsillerinin edinilmesine imkân sağlamaktadır. Hissetme yetisinin dışsal form olarak mekân (Raum) ve içsel form olarak da zaman (Zeit) olmak üzere iki a priori saf formu vardır. Bunlar a priori saf görümler (reine Anschauung) olarak hissî görümlerin dışsal hissini formu olan mekân ve içsel hissini formu olarak da zamana tâbî olarak hissedilebilirliğin transandantal zeminini oluştururlar (1998, B33-6). Transandantal felsefe bağlamında görünümün saf olması duyu malzemelerinin ortaya çıkmasına imkân sağlayan a priori temsil formu anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, görünümün ampirik olması ise saf a priori görü içerisinde cereyan eden aposteriori temsillerdir.

Deneyim (Erfahrung) zorunlu olarak müdrike (Verstand) ve hissetme (Sinnlichkeit) yetisinin bir arada çalışmasıyla oluşmaktadır. *SAE*'de "İlkelerin Transandantal Öğretisi" bölümü bu bakımdan iki kolona dayanmaktadır. İlki, hissedilebilirliğin a

priori ilkelerinin bilimi olarak transandantal estetik; ikincisiyse saf düşünmenin ilkeleri olan transandantal mantıktır (a.g.e., B36). Bu iki kolondan birisinin yokluğunda insan fenomenal dünyayı tesis edemez, dolayısıyla da deneyim oluşamaz. Bu noktada Kant'ın modern felsefeye getirdiği önemli bir ayrıma da dikkat etmemiz gerekmektedir. Kant tezahür ile fenomen arasında kesin bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrıma göre, saf a priori mekân ve zaman formlarının tuttuğu tezahürler müdrikenin kategorilerinin birliği altına alınmaları itibariyle fenomendirler (a.g.e., A249). Başka bir deyişle, tezahür hissetme yetisi içerisinde kavram tarafından belirlenmemiş ampirik malzemeyken, fenomen hissetme yetisinden gelen tezahürlerin hayalgücü (Einbildung) yetisi vasıtasıyla müdrike altına getirilerek kavramlaştırılan ya da bilinç düzeyine çıkartılan kurulmuş dünyadır. Dolayısıyla fenomen, bilginin kurulumuyla yani müdrike ve hissetme yetisinin senteziyle (Synthese) beraber tesis edilir. Bu temel ayrımı hatırlattıktan sonra tekrar transandantal estetiğe dönebiliriz. Kant transandantal estetiğin formları olan mekân ve zamanı metafiziksel ve transandantal olmak üzere ikili tanımlar. Bu bağlamda transandantal felsefe açısından metafiziksel serimlemenin temel iki amacı vardır. İlki mekân ve zamanın a priori olup olmadığını ortaya koymak; ikinci olarak da a priori zemin olduğu gösterilen mekân ve zamanın, kavramın icrâ ettiği işlevler dikkate alındığında kavram değil, görü olduğunun gösterilmesidir.

Mekân ve zaman, saf görü formları olarak algılamada iki temel işlev görmektedir. Mekân dış his olarak işlev görürken şekil, büyüklük ve belirlenmişlikler arasındaki ilişkiye zemin oluşturma faaliyeti göstermektedir. Bununla beraber zaman da iç hissin saf görüşü olarak verilmiş temsillere imkân sağlamaktadır. Kant metafiziksel serimlemede ampirik malzeme içeriğinden tamamen bağımsız mekân ve zamanın saf görü formları olarak a priori işlevselliği üzerinde durmaktadır (a.g.e., 1998, B37).

Mekânın metafiziksel serimlemesi bağlamında dört farklı tanım söz konusudur. İlk olarak mekân dış malzemelerden elde edilen ampirik bir kavram değildir. Çünkü mekânı dışarıdan bize gelen algılamalardan biri olarak düşündüğümüzde, herhangi bir nesneden farkı olamazdı. Tam aksine mekân temsilinin temel işlevlerinden biri bu tarz nesnelere zemin oluşturmaktır. Diğer bir deyişle, deneyim vasıtasıyla elde ettiğimiz temsillerden mekân temsilini çıkartamayız. Bu dış algının kendisinin temel imkânı olarak mekân temsilinin mantıksal önceliği vardır (a.g.e., B38). Üçüncü olarak mekân ne söylemseldir ne de genel bir kavramdır, mekân saf görüdür (a.g.e., B39). Dördüncü

ve son olarak mekân sonsuz verilen büyüklük olarak temsil edilendir. Dolayısıyla mekân temsiline, büyüklüğü temsil edebilmesi için kavramdan ziyade a priori görü olması gerekmektedir (a.g.e., B40).

Benzer şekilde Kant zamanın da metafiziksel serimlemesini yapar. Bu serimlemede beş farklı açıklamayla zamandan metafizik olarak ne anladığını ortaya koyar. İlki mekânda olduğu gibi, zamanın da algıdan elde edilen ampirik bir kavram olmayışıdır. Eğer zaman temsili a priori bir zemin temin etmemiş olsaydı, ardışık algılananlara katılamazdı. Böylece zamanın işlevselliği ortadan kalkmış olurdu (a.g.e., B46). İkinci olarak, zaman bütün görülerin zemini olan, zorunlu temsildir. Bu yüzden zaman a priori bir temsildir (a.g.e., B46). Üçüncü olarak, zamanın a priori olması zaman ilişkilerinin mümkün apodiktik ilkelerinin de zorunlu zeminidir. Farklı zamansallıklar ardışıklığa sahiptir, fakat aynı anda olma durumuna sahip değildir. Mekânda bu durumun tersi söz konusudur, yani ardışıklık yoktur; yanyanalık vardır. Dördüncü olarak aynı mekân gibi zaman da söylemsel ya da genel bir kavram değildir. Tam tersine, hissedilebilir görünümün saf formudur (a.g.e., B47). Beşinci ve sonuncusu, zamanın sonsuzluğu belirlenmiş büyüklüğünün ancak tek bir zamanın sınırlandırılması yoluyla mümkün olabileceği ve bu nedenle kökensel temsil zamanının sınırsız olarak verilmesi gerekliliğidir (Kant, 1998, B48).

Kant'ın yapmış olduğu bu metafiziksel serimlemeler ışığında mekân ve zaman üzerine düşünecek olursak, ilk üç serimlemede, yani mekân ile zamanın ampirik bir kavram olmadığı söyleminde, mekân ve zaman temsilleri bize dış histen soyutlanarak gelemez. Mekân ve zaman ampirik görüde bulunan mevcudiyetleri olan şeyler değildir. Peki, mekân ve zaman bu bağlamda nedir? Mekân ve zamanın neden ampirik nesne olmadığını örneklendirelim ve her ikisinin de diğer mevcudiyetlerin arasında bir şey olduklarını varsayalım. Bu durumda mekân ve zaman diğer mevcudiyetler arasında, yanında, üzerinde, altında, ardışık dizgede yani herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda bir şey olmak zorunda kalırlardı. Kısacası mekân ve zaman mekânın ve zamanın içerisinde olabilseydi, bu olabilirdi. Fakat zaten hâlihazırda mevcudiyetler mekânda ve zamanda mevcut olmaya başlarlar. Mekân ve zaman böylece herhangi bir ampirik deneyimden gelen mevcudiyet olamaz. Dolayısıyla mekân ile zamanın aposteriori olmaması itibarıyla a priori bir zemin olması gerekmektedir. Yani, mekân ve zaman nesnelere kendilerinden zihinsel olarak soyutlama yaparak elde ettiğimiz

bir soyutlama düzeyi değildir. Aksine nesnelere tesis edilmelerine imkân sağlayan a priori bir zemindir. Nesnelere mekânda ve zamanda mevcudiyet kazanmaları bu bağlamda zorunludur. Bu durumun tersi olduğunda transandantal felsefe açısından zihinsel faaliyetin düşünmeyi gerçekleştirme söz konusu değildir. Çünkü düşüncenin faaliyete geçebilmesi için öncelikle hissetme yetisinde vuku bulan tezahürlerin mekânda ve zamanda birlik içinde tutulması gerekmektedir ki ampirik görümlerin kavramlaştırılması işlevi yapılabilir.

Mekân ve zamanın neden kavram olmadığı konusuna baktığımızda bunun sebebinin Kantçı terminoloji içerisinde görü ile kavram arasında bulunan transandantal zemin bağlamındaki temel farklılıkta aranması gerekmektedir. Kant bu temel ayrımı *Mantık Dersleri*'nde (*Vorlesungen über Logik*) şöyle açıklar:

Tüm bilgilerimiz görü ya da kavramdır. Görü yetisi hissetmedir. Kavramların yetisi müdrikdir ve kavramlar yoluyla bir şeyi kavramak düşündürmektir. Bununla birlikte görü yalnızca tekil bir şeyle ilgiliyken, kavram ortak şeyleri meydana çıkarmayla ilgilidir. Diğer bir taraftan hissetme nesnelere tarafından etkilenen bir kapasite, bir alıcılık olarak tanımlanır. Müdrike ise kendiliğindenlik olarak tanımlanır, şeyleri oldukları gibi temsil eden bir yetidir, şeylerin etkisi altında oluşumuz gibi değil (1992b, s.266).

Yani görü tekil temsil düzeyindeyken kavram genel temsil düzeyindedir. İlkelerin transandantal öğretisi açısından baktığımızda tekil temsil, hissetme yetisinin bir faaliyetiyken genel temsil müdrikenin faaliyetidir. Mekân ve zaman çeşitlilik olarak farklı ve sınırlanmış konumların ve anların parçalarını kendi içinde içeren bir durumdur. Sınırlandırılmış konum ve anlar yekpare tek ve bütün olan mekân ve zamanın parçalarıdır. Kavramın görüden ne bağlamda farklı olduğuna baktığımızda ise, tekil olarak varolanlar arasında ortak genel temsil oluşu, ona transandantal felsefe içerisinde görüden farklı bir zeminde, yani müdrikede icrâ ettiğini kendiliğinden (Spontaneität) faaliyetinde etken olarak işlev gördüğünü söyleyebiliriz. Mekân ve zaman farklı ve sınırlanmış konumları ve anları içerirken, karşıda-duran-nesne (Gegenstand) kavramın altına düşerek genellik özelliğini kazanır (1998, B93). Örneğin, kalem kavramında tek tek varolan ampirik kalemlerin tümünün müdrike vasıtasıyla genellik kazanması gibi. Dolayısıyla, genel kavramlar tarafından kapsanan ya da kavramın altına düşen nesnelere karşılık ve art ardalık oluşturacak şekilde kavramın içinde değil, altında kapsanır. Mekân ve zaman söz konusu olduğunda

yekpare bir bütünün sınırlanmasından bahsedilir. Mekân ve zamanın yekpare bütün oluşu transandantal felsefe bağlamında mekân ve zamanın konumların ve anların parçalarının toplamıyla oluşmaz. Yekpare bütünün bir arada tutulmasıyla oluşturulan sınırsızlığın konum ve anların sınırlılığına önceliği vardır. Mekân ve zaman bundan dolayı ampirik deneyime imkân sağlayan zemindir (Grund).⁷

Mekân ve zamanın zorunlu a priori temsiller oluşu, ilk metafiziksel serimlemeyi destekler nitelikte algıdan bağımsız zihinde hissetme yetisinin işlevi olarak bulunmaktadır. Bu bakımdan hissetme yetisinin a priori imkânı ampirik verilenler arasındaki mekânsal ve zamansal ilişkilerin koşuludur. Mekân ve zaman temsilleri bizde saf görü formları olarak bulunurlar. Bütün görüler a priori mekân ve zaman formlarıyla elde edilirler. Böylece tezahürlerin çeşitliliği a priori formlarla ilişki içerisinde olmak zorundadır ve bu durumda da deneyim nesnelere imkânını bize bu a priori mekân ve zaman formları sunmaktadır.

Kant mekân ve zamanın saf görü olduklarını söyleyerek temsillerin yalnızca tek ve emsalsiz mekân ve zamanda mevcut olabileceklerini belirtir. Kant şunu iddia eder, birden fazla mekân ve zaman yoktur, sadece tek ve bütün kökensele mekânın ve zamanın parçaları vardır ve kökensele mekân ve zaman bu tür parçaları barındırır. Bu durum mekân ve zamanın ayrı ayrı parçaların toplamıyla oluşan kökensele bütün olan mekân ve zamanı biraraya getirdiği anlamına gelmemektedir. Mekân ve zamanın her bir parçasının kendisi hâlihazırda kökensele mekân ve zamandır. Diğer bir deyişle, her parça aynı şekilde zaten kökensele olarak mekânda ve zamandadır. Mekânın ve zamanın parçaları sınırlıdır. Fakat kökensele, tek, bütün ve sınırsız olan mekân ve zaman saf görü formlarının terkinin, bunların parçalarına mantıksal önceliği bulunmaktadır. Mantıksal öncelikten ne kastedildiğini biraz daha açacak olursak, kökensele mekân ve zamanın bütünlüğünün parçadan önce olması durumu zamanın ardışıklığı açısından önce bütünü tesis edilip sonra parçaların oluşturulması türünden bir şey değildir. Mantıksal öncelik demek, bütün olarak mekân ve zaman temsillerinin sınırsızlığının zemin olarak kalmasıdır ki sınırsızlığın içerisinde sınırlar çizilip mekân ve zaman parçalara bölünebilsin. Yani varolanlar bir taraftan sınırsız mekân içerisinde

⁷ “Zemin” kavramı Kant terminolojisi açısından önemlidir. Transandantal felsefe içerisinde zeminle, her şeyin arkasındaki nihaî neden olarak değil, onların varolmasına imkân veren bir alan kast edilmektedir.

sınırlandırılarak yer kaplama durumu elde ederken, diğer taraftan da sınırsız zaman içerisinde mevcudiyetlerini koruma sürelerine göre sınırsız zamanı sınırlandırarak varoluşlarını gerçekleştirirler. Bu bağlamda kökensel mekân ve zamanın bütünlüğü sentez edilmeli ve bütünlüğün a priori zemini bağlamında parçaların imkânı söz konusu olmalıdır. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus vardır. Kökensel mekân ve zamanın bütünlüğü ile kategorilerin tümlüğü arasında transandantal zemin olarak farklılık bulunmaktadır. Bu iki zeminin birbirine karıştırılmaması gerekmektedir. Bu ayrım daha önce de değinilen kavram ile görü arasındaki farkın nedeninin başka bir boyutudur. Kategorilerin tümlüğü yargı yetisinin hissetme yetisinden aldığı ampirik malzeme parçalarının, müdrikenin altına sokulup kavrama tümlük kazandırılmasıdır. Dolayısıyla, müdrike içerisinde herhangi bir kavram sınırsız bir kaplama sahip değildir. Aksi hâlde, bütün ampirik malzemeler tek bir kökensel kavramla kapsanırdı. Kavram temsili parçaların şemalaştırılmasıyla genellik kazanır ve kavramın kaplamında olan parçalara ortak özellik verir. Diğer taraftan saf a priori görü formlarının bütün oluşunda bu durum söz konusu değildir. Örneğin, saf a priori görü formu olan sınırsız zamanın sınırlandırılmasıyla sonsuz sayıda sürenin ya da zamansal anların parçalarının içerilmesi mümkündür. Çünkü kökensel zamanın bir parçası olan “şimdi”nin anı hâlihazırda zaten zamanın kendisidir. Yani, herhangi bir sürenin temsilinde tekil anların sınırlandırılmış dizgesi, kavramda şemalaştırılarak tesis edilen parçaların ortak özelliklerinin temsili gibi işlev görmemektedir, aksine kökensel zamanın içerisindeki tekil zaman anlarının sınırlandırılmış dizgesi ortak özellikler açısından belirlenemez. Dolayısıyla, zamanın parça-bütün ilişkisi, müdrikenin tersine yekpare bir zemindedir.

Hissetme yetisinin saf görü formlarındaki parça-bütün ilişkisini toparlayacak olursak, tek ve bütün olan mekân ve zaman kendilerinde tekildirler; çünkü tekil ve birlik verici olarak mekân ve zamanın ampirik deneyime göre mantıksal önceliği vardır ki deneyimin zeminini oluşturabilsinler. Aksi hâlde, sonsuz tekil mekân ve zamanın parçalarının bütün olarak tutulamadığını kabul edersek, akan her anın bir diğer andan farklı olduğunun idrâkine varamazdık. Bu bağlamda öznenin özdeşliği ortadan kalkarak, sonsuz anları tutan kökenselliğin yoksunluğunda ne deneyim meydana gelebilir ne de insan kendi kültür dünyasını kurabilirdi. Bir bakıma, insan zamanın akışkanlığı içerisinde bilinci olmayan bir mahlûk gibi kalırdı.

Büyükölük olarak mekân ve zamanın serimlenmesi son derece önemli bir hamledir. Buradaki büyükölük terimi yanıltıcı olabilir. Büyükölük olarak mekân ve zaman bir miktar anlamına gelmemektedir, diğer bir deyişle sonsuz daha fazla mekân ve zaman anlamına gelmemektedir. Kant burada niceliği değil de büyükölüğü kullanmasının bir amacı vardır. Çünkü nicelik ifadesi birlik, çokluk, tümlük kategoriler için kullanılan bir terimdir. Kant açısından nicelik kavramı birlik, çokluk ve tümlüğe göre karşılaştırma anını ve karşılaştırma tarzlarını yakalar ve biraraya getirir. Büyükölükte ise bir karşılaştırma anı yoktur. Kant mekân ve zaman sonsuz büyükölüklerdir derken, esasen olası sınırlamaları içinde birlik ve bütün bir zemin oluşturuyorlar demektedir. Bu tarz tek ve birlik içindeki bütün olarak mekân ve zaman yalnızca görü olabilir. Dolayısıyla, bu görü de ampirik içerikten yoksun saf görüdür.

Kant'ın mekân ve zamanın transandantal serimlemesinin asıl amacını soru biçimine dönüştürsek, karşımıza şu soru çıkacaktır: Nasıl oluyor da sentetik a priori bilginin varolduğunu düşünebilirim? Kant metafiziksel serimlemede mekân ve zamanı sadece saf görü formu olarak tanımlayarak onların, hissediş formuyla ilişkisi ve işlevselliği üzerinde durmuştur. Fakat buradaki sentezi, a priori koşulların iç yüzünü anlamaya yönelik farklı bir tür serimlemeye ihtiyaç duyar. Bu da geometrik ve aritmetik bilginin kaynağı üzerinedir. Mekân ve zaman sentezi a priori bilginin temel kaynağıdır. Mekân ve zamanın saf görü formu oluşu geometrinin ve aritmetiğin saf görü oluşunu açıklamaktadır. Daha açık bir ifadeyle tekrar edecek olursak, aritmetik ve geometri yargıları doğrudan saf görü formları olan zaman ve mekânda tesis edilirler. Kant'ın bu iddiası saf görü formu olarak mekân ve zamanın genel anlamıyla matematiksel bilginin sentetik a priori oluşu, Kant'ı daha sonra *SAE*'nin *Transandantal Analitik* bölümünde bahsettiği şu cümleyle son derece ilişkilidir: “[...] doğanın bütün yasaları müdrikenin yüksek ilkeleri altında durur” (a.g.e., B198).

Sentetik a priori yargılar bu bakımdan müdrikenin saf kavramları olan kategoriler ile hissetme yetisinin saf görü formları olan mekân ve zamanın sentezlenmesiyle tesis edilir. Doğanın bütün yasaları müdrike yetisinin yüksek ilkelerinin altında durması, bir bakıma hissetme yetisinin ilkelerinin altında da durması anlamına gelmektedir. Estetik açısından hissetme yetisinin ilkeleri mekân ve zaman saf görü formlarının temsilinden başka bir şey değildir. Yani, aritmetik ve geometrik doğrulukların elde edilebilmesi için hissetme yetisinin imkân şartlarını sağlayan ilk kolon mekân ve zamanın saf görü

formlarıdır. İkinci kolon ise müdrikenin koşullarını sağlayan saf kavramlar olan kategorilerdir. Bu bağlamda matematiksel hesaplamaların fiziksel dünyadaki karşılığının zemini bu iki yetinin terkihiyle kurulur. Diğer bir deyişle, aritmetik ve geometrik yargıların tesis edilmesi, hissetme yetisinin mekân ve zaman saf görü formlarının tuttuğu tezahürler üzerinde faaliyet gösteremez. Tezahürlerin müdrikenin kategorileri altına getirilip kavranması ve kavramlaştırılmasıyla kurulan karşıduran-nesnede (Gegenstand) ya da tesis edilmiş fenomenal dünyada matematiksel yargıların işlevselliği de tesis edilir. Bu bağlamda “sentetik a priori” teriminin transandantal felsefe içerisinde yer alan “sentez” bir taraftan hissetme yetisinin kökensel mekân ve zamanın bir araya getirilip tezahürlerin imkânını tesis ederken, diğer taraftan da müdrike ile hissetme yetisinin hayalgücü yoluyla sentezlenmesini sağlayarak iki farklı zemin olan kategorilerin saf kavramları ile mekân ve zamanın saf görü formlarının a priori koşullarının biraraya getirilip sentezlenmesi anlamına gelmektedir ki bu da fenomenal dünyayı mümkün kılmaktadır.

Kant geometrik teoremler gibi terkihi önermelerin bilgisini bir taraftan mekânsal alanın görüsel temsiliyle ilişkilendirirken, diğer taraftan da bu mekânsal alanı doğrudan yekpare, kökensel ve sınırsız mekânın bir parçası olarak ele almaktadır. Mekânın a priori oluşu tam da bu yüzden terkihi önermeleri apodiktik de yapmaktadır. Çünkü geometrik önermelerin kendisi saftır, bu tür önermelerin ampirik görüye dayalı olmaları imkânsızdır. Dolayısıyla, bu tür önermeler zorunlu şekilde a priori bir zemine dayalı olmalıdır. Kant bu bakımdan geometrik ve aritmetik nesnelere açıklamaları ya da aksiyomları, yani kısacası bilimin temel bilgisinin bütün önermelerinin koşulu ve onların temel kaynağı olarak yekpare ve sınırsız mekân ile zamanın a priori temsilini görmektedir.

Mekânın transandantal serimlenmesi dış hissin zemini olan sentetik ve a priori mekân üzerinde durmaktadır. Tüm varolanların mekânda yan yana olmaları hissî görümüzün nesnelere olarak sınırlanmaları koşuluyla gerçekleşir. Yani, bize dış görü yoluyla alınacak her şey bağlamında mekân gerçektir ve nesnel geçerliliğe sahiptir. Kant buna ampirik gerçeklik (empirische Realität) adını vermektedir. Ampirik gerçeklik transandantal felsefe içerisinde deneyim olarak ortaya çıkabileceklerin imkânını sağlayandır. Bununla birlikte, dış görü olarak mekân, hissetmemize bir gönderme olmaksızın transandantal ideallığe (transzendente Idealität) sahiptir. Transandantal

ideal ampirik gerçekliğin olmasını sağlayacak zemindir. Yani, deneyimin mümkün (möglich) kılınması olarak zihin transandantal ideale sahiptir. Deneyimin fiilî (wirklich) olarak vuku bulduğu yer ampirik gerçeklik alanıdır. Diğer bir deyişle, zeminler itibariyle deneyimin fiilî olmasının imkânını sağlayan ampirik gerçekliktir, ampirik gerçekliğin imkânını sağlayan ise transandantal idealdir. Dış algımızın imkânı olan ve kendinde şeyden edilgin tezahürleri temin eden mekân aynı zamanda idealdir (a.g.e., B43-4).

Zamanın transandantal serimlenmesine baktığımızda, zaman iç hissin ve kendimizin iç durumumuzun görüsünün formudur. Zaman mekân gibi dış hissin belirlenimlerini icrâ edemez. Fakat iç durumumuzun temsillerinin ilişkisini belirlemektedir. Dolayısıyla, her hâlükârda bütün temsiller zihnin belirlenimi olarak iç duruma ait olduğundan iç görünün a priori formu olan zamanın koşulları altındadır (a.g.e., A23/B37). Zaman ruhumuzun dolaysız, dış tezahürlerinse dolaylı koşuludur. Bu bağlamda dış tezahürler bir taraftan a priori saf görü formu olan mekân tarafından belirlenim altına alınırken, diğer taraftan da a priori saf iç görü formu olarak zamanın belirlenimi altındadır (a.g.e., B50-1). Aynı mekânın olduğu gibi zamanın da ontolojik ve epistemolojik açıdan farklı iki tarafı vardır. Zamanın transandantal ideali ampirik gerçekliğin imkânını sağlayan zeminde bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, ampirik gerçeklik transandantal ideal tesis edilmeden faaliyete geçemez.

Transandantal felsefe içerisinde ister hissetmenin ampirik temsillerinden, isterse de zihnin a priori temsillerinden beslensin bütün temsiller iç görü formu olarak zamana aittirler (a.g.e., A99). Dolayısıyla, zaman kavramının *SAE*'nin bütün bölümlerinde ama açık ama kapalı bir şekilde bulunması sebebiyle, kitap boyunca âdetâ bir yeraltı suyu gibi aktığını söyleyebiliriz. Bu yüzden saf iç görü formu olarak zaman, tezin ilerleyen bölümlerinde transandantal mantık, hayalgücü, tamalgı (Apperzeption) ve şematizm (Schematismus) üzerinde durduğumuzda tekrar tekrar karşımıza çıkacaktır. İlkelerin transandantal öğretisinin ilk kolunu olan transandantal estetik bölümünün anahatları üzerinde durduktan sonra, ikinci kolon olan transandantal mantık bölümüne geçmeden önce hayalgücü yetisinin faaliyet gösterdiği alana değinilmesi gerekmektedir.

2.2. Zeminsiz Zemin: Hayalgücü Yetisi

Kant transandantal mantığı tanımlarken hissetme yetisinin mekân ve zaman saf görü formlarının çeşitliliğinin sentezinden bahseder fakat sentezin burada nasıl faaliyet gösterdiğine değinmez (a.g.e., A77/B102). *SAE*'nin “Müdrikenin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu” başlığı altındaki bölümünde Kant mekân ve zamanın saf görü formlarının çeşitliliğinin sentezi konusunu açıklığa kavuşturmaya girişir. *SAE*'nin A baskısında sentezin üç faaliyeti bulunmaktadır.⁸ Bunları sırasıyla söyleyecek olursak, görüde tutmanın sentezi, hayalgücünde yeniden üretimin sentezi ve kavramda idrâkın sentezidir. Görüde tutmanın sentezi genel olarak ampirik görünün hissetmeyle ilişkisinde tekil ve anlık temsilin malzemesi olarak tanımlanır. Hayalgücü yetisinin yeniden üretici sentezi geçmiş anın temsilinin tekrar şimdiki anda canlandırılması faaliyetidir. Son olarak kavramda idrâkın sentezi ise hissetme yetisinden gelen ampirik malzemelerin kavram altına getirilerek kurulan tümel temsili olarak tanımlanır. Kant bu üç tür sentezle hissetme yetisinin izlenimlerinden hayalgücü yetisinin temsillerine, buradan da kavramların tümel temsiline giderek deneyimin imkânında sentezin önemini ortaya koyar. Diğer bir deyişle, ampirik sentezleri birbiriyle ilişkili ve art arda gelecek şekilde ayımsama ve tutma, yeniden-üretim ve idrâk vasıtasıyla zihnimizde ampirik temsiller oluşur. Bu vesileyle üçlü sentez, tezahürlerin fenomenleşmesinin de imkânını sağlar. Görünün çeşitlilik olarak belirlenmesi ve temsil edilmesi, hayalgücü yetisinin yeniden üretilmiş temsillerinin çağrışımlardan ortaya çıkması ve son olarak tümel temsilin ya da kavramın tekil temsilleri içermesi A baskısında açık bir şekilde transandantal hayalgücü yetisinin faaliyeti sonucunda mevcudiyet kazanır. Kant 1786 yılında kaleme aldığı *Doğa Biliminin Metafiziksel İlkeleri (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft)* adlı çalışmasındaki bir dipnotta *SAE*'nin A baskısına atıfta bulunarak, kategorilerin dedüksiyonu kısmının yeterince açık olmamasından yakınıp son derece karanlıkta kaldığını yazar (2002, s. 188-9). Bir yıl sonra *SAE*'nin B baskısında sözü edilen hayalgücü yetisinin üçlü sentezi kitaptan tamamen çıkartılır ve onun yerine şekilli sentez (*synthesis speciosa/figürliche*

⁸ *SAE*'nin ilk baskısı 1781 yılındadır. Kant daha sonra kitabın çeşitli yerlerinde değişiklikler yapar ve özellikle de “Transandantal Analitik” bölümünü tamamen yeniden kaleme alır. Bu yenilikler 1787 yılında *SAE*'nin ikinci baskısında bulunur. Kant külliyatı bağlamında ilk baskı “A baskısı”, ikinci baskı da “B baskısı” olarak adlandırılır.

Synthesis) ile müdrîkî sentez (synthesis intellectualis/Verstandesverbindung) eklenir.⁹ Tezin bu bölümünde sırasıyla hayalgücü yetisiyle ilişkili olarak üçlü sentez ile şekilli ve müdrîkî sentezler ele alınacaktır.

Kant *SAE*'nin A baskısında üç katmanlı sentezi, hissetme yetisinde faaliyet gösteren görüde tutmanın senteziyle başlatır. Hissetmenin saf görü formları olan mekân ve zaman tarafından tutulan ampirik malzemelerin ayrıştırma faaliyeti olabilmesi için öncelikle saf zamanda anların ayrıştırılması gerektirmektedir (a.g.e., A99). Yani bütün ve kökensel (ursprünglich) zamanın kendisi de hâlihazırda ayrışmamış çeşitliliktedir ve zamanın ayrıştırılmamış anları da kökensel zaman içerisindedir. Dolayısıyla zamanın çeşitliliği anların ayrıştırılması vasıtasıyla oluşturulan art ardalıktadır. Zamanın art ardalığının tesis edilmesi ise hayalgücü yetisinin kökensel zamanı kat ederek (durchlaufen) ve biraraya getirerek (zusammennehmen) bütün olarak kuşatır ve ayrışmış çeşitlilik hâline getirerek oluşur (a.g.e., A99). Ayrışmış zamanın şimdinin içerisine sıkışmış anların art ardalık ya da öncelik sonralık ilişkisinin tesis edilebilmesi için *SAE*'nin “Transandantal Estetik” bölümünde değinilen kökensel zamanın bütünlüğünün kurulmasının mantıksal önceliği vardır. Görüde tutmanın bu sentezi ampirik içerikten yoksun olarak a priori olması bağlamında saf sentezdir (a.g.e., A100). Saf ayrıştırma faaliyetinin sentezi hissetme yetisinde tezahürlerin ampirik çeşitliliğinin ayrıştırılmasının da imkânını oluşturur. Kant hissetme yetisindeki tutmanın saf sentezini aynı zamanda a priori sinopsis (Synopsis) olarak adlandırır (a.g.e., A94). Sinopsis terimi tanım itibarıyla bir bütünün çeşitli parçalarını tek bir bakışta görebilme imkânıdır. Transandantal felsefe bağlamında sinopsis terimini ele aldığımızda kökensel bütün olan a priori zamanı, hayalgücü vasıtasıyla zamanın içinde katederek ve katettiğimiz kökensel zamanın ayrıştırılmış parçalarını biraraya getirerek

⁹ “Intellectual” kavramı felsefe tarihi açısından bakıldığında genellikle Türkçede “aklî” diye karşlanır. Fakat Kant “synthesis intellectualis” terimini Almancada “Verstandesverbindung” olarak kullanmaktadır. Bu kavram Türkçede “müdrîkî sentez” ya da “müdrîkî irtibatlandırma” olarak karşlanabilir. Çünkü transandantal felsefede “Vernunft” ile “Verstand” arasında kökensel açıdan ontolojik ve epistemolojik bir fark vardır. Bu ayrım gözetilerek “müdrîke” kavramı kullanılmıştır. İlgili bölümün Almancası: “[...] **Verstandesverbindung (synthesis intellectualis)** heißt; beide sind transzendental, nicht bloß weil sie selbst a priori vorgehen, sondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntnis a priori gründen” (B151). Bununla birlikte Kant henüz sağken 1796-1798 yılları arasında *SAE*'yi Almancadan Latinceye *Critica Rationis Pvae* adıyla çeviren Friedrich Gottlob Born'un çevirisine baktığımızda “Verstand” kavramının “intellectus”, “Vernunft” kavramının “ratio” olarak karşlandığını görmekteyiz. Bütün bu bilgiler ışığında kavram karmaşası yaşamamak adına “intellectus” ve “Verstand” terimleri tez boyunca “müdrîke” olarak kullanılacaktır.

oluşan her bir şimdiki ana, yani geçmişin ve geleceğin anlarının bütün olarak şimdinin kalıbına dökülmesi olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan a priori mekân açısından baktığımızda, sinopsis bize cisimleri, hissetme yetisinde bütün olarak algılayabilmemizi sağlamaktadır. Yani sokakta yürürken karşımıza çıkan büyük bir apartmana baktığımızda biz algısal olarak yalnızca apartmanın baktığımız cephesini görürüz. Apartmanın diğer cepheleri olan arka, sağ, sol, yukarısı gibi tekil bakış açılarının hepsini fiilî olarak deneyimleyemeyiz. Bu bakımdan mekânın içinde tesis edilen fenomenal dünyanın algılanmasında sınırlı bakış açılarına sahip insanın karşıda-duran-nesnelerin (Gegenstand) fiilî olarak algılayamadığı taraflarını zihninde bütün olarak resmeder. Dolayısıyla, sinopsis bize zaman açısından geçmiş, şimdi ve geleceği sentezleme imkânı sağlarken diğer taraftan da şimdinin mekânındaki bütün bakış açılarının eksik kalan izlenimlerini hayalimizde tamamlama sentezini gerçekleştirir.¹⁰

Kant görüde tutmanın sentezinden sonra hayalgücü yetisinde yeniden üretimin sentezi üzerinde durur. Hayalgücünde yeniden üretimin sentezi tutmanın senteziyle birbirlerine ayrılmamacasına bağlıdırlar (a.g.e., A102). Diğer taraftan kavramda

¹⁰ Bu açıklama bağlamında “Anschauung” kavramının Kantçı terminolojideki değişimini görmek gerekmektedir. Bütün klâsik düşünce geleneğine baktığımızda Kant Almancadaki “Anschauung” kavramını ters yüz etmektedir. Antik Yunancadaki “noēsis/vóησις” kavramı Arapçaya “hads/حدس”, Latinceye ise “intuitus” olarak geçmiştir. Bu kavramlar tarih boyunca Antik Yunanca “noūs/voûς”, Arapça “Akl/عقل” ve Latince “intellectus” kavramlarıyla ilişki içinde düşünüldü. İslâm ve Hristiyan düşünce gelenekleri içerisinde “hads/intuitus” kavramları genel olarak iki ana hat üzerinde düşünüldü. İlki mevcut dünyanın ötesine geçen, bir anda bütünü gören şairin ilhamı ya da kutsal kişilere görünen vahiy gibi mistikleştirilmiş bütünü görebilme yetisi olarak tanımlandı ve “akl” ile “intellectus”un aşkın konumunu mistikleştirdi. İkinci olarak ise, bu kavramlar “akl/intellectus” kavramlarının mantıksal ve matematiksel akıl yürütmelerini icrâ eden bir yeti olarak tanımlandı. Yani mantıksal ve matematiksel önermelerin içinden bir anda sonucu görebilme yetisi bağlamında düşünüldü. Kant’ın SAE’de yapmış olduğu Kopernikçi devrimin en temel özelliklerinden biri “Anschauung” kavramının akıl yetisiyle olan ilişkisi kesilerek, hissetme yetisine yerleştirilmesidir. Hissetme yetisinin saf formları olan mekân ve zamanın her şimdiki anda mekân açısından bakış açılarının bütün olarak tutulması, zaman açısından ise geçmiş, şimdi ve geleceğin bütün olarak tutulması faaliyete imkân sağlayan “Anschauung” kavramıdır. Kant’ın bu hamlesi, geleneksel metafizik kavramlaştırmasının dışındadır. Artık Kant için “hads-akl” ve “intuitus-intellectus” ilişkisi söz konusu değildir. Bu kopuşla beraber, Kant için hissetme yetisinin saf formu olan “Anschauung”un dışında olan her türlü akıl yürütme transandantal mantık bağlamında “Schein”a düşmektedir. “Anschaaung/Hads/Intuitus” kavramları Kant üzerine yazılmış bazı Türkçe metinlerde “sezgi” olarak karşılanmaktadır. Fakat hem İslâm hem de Hristiyan geleneği takip ettiğimizde, yukarıda değinildiği gibi sözü edilen kavramlar genel olarak mistik ve mantıksal açıdan ele alınmıştır. Her iki tanımlama da bütünü bir anda “görme” üzerinedir. Düşünce tarihi açısından bakıldığında belki “sezgi” kavramı ilham, vahiy gibi bilinemez dünyadan gelen mistikliği çağrıştırmaya için kullanılabilir; fakat mantık ve matematik söz konusu olduğunda “sezgi” kavramının bunu karşılayamayacağı aşikârdır. Bu bağlamda İslâm ve Hristiyan gelenekleri açısından bakıldığında her iki tanımlamanın ortak özelliği bir tür “görme” olduğu düşünüldüğünde “hads” ve “intuitus” kavramları Türkçede “görü” olarak kullanılması daha isabetli olduğu kanaatindeyim. Diğer taraftan “noēsis” ve “noūs” kavramları İslâm ve Hristiyan dünyadaki alımlanışlarının dışında Antik Yunan’ın kendine özgü dünyası içinde düşülmeleri gerekmektedir.

idrâkın sentezi faaliyette bulunmasaydı tutma ve yeniden üretimin sentezleri kullanışsız olurdu (a.g.e., A103). Dolayısıyla, hayalgücünün yeniden üretici sentezi, tutma ve idrâk sentezleri arasında bağlayıcı bir faaliyet göstermektedir.

Kaynağı ister dış his olan mekânın tuttuğu ampirik tezahürler olsun, ister a priori olsun tüm bilgi türlerimizin, en nihâyetinde iç hissin formel koşulu olan zamanın altında durarak zamanda düzenlenmeleri, biraraya getirilmeleri ve birbirleriyle irtibatlandırılmaları gerekmektedir (a.g.e., A99). Bu bağlamda hayalgücünün yeniden üretici sentezi zamanın akışkanlığında geçmiş temsilleri şimdiki zamanda yeniden canlandırma faaliyeti üstlenir. Başka bir deyişle söyleyecek olursak, transandantal felsefe bağlamında Kant hafızadan hiç bahsetmemektedir. Fakat hafızanın üstlendiği rolü transandantal felsefede hayalgücünün yeniden üretici sentezi icrâ etmektedir. Hayalgücünün görüde tutmanın faaliyetiyle elde edilen zaman anlarının ayrıştırılması ve zaman anlarının geçmiş, şimdi ve gelecek olarak çizgisel ardışıklığı içerisinde bütün olarak tutulmasında yeniden üretici sentezin vazifesi geçmiş zaman anlarını şimdide tekrar üretmektir. Dolayısıyla, yeniden üretici sentez, hafızanın icrâ ettiği geçmişi şimdide hatırlama faaliyetini üstlenir. Diğer taraftan da şimdide algılanan karşıda-duran-nesnenin eksik bakış açılarını hayalî şekilde yeniden üreterek tesis edilmesine imkân sağlar. Yani, sinopsis bağlamında görüde tutmanın sentezi ile hayalgücünde yeniden üretimin sentezi birbirinden ayrılmaz durumdadır. Yeniden üretici sentez, bu ikili faaliyetiyle bir taraftan geçmiş zamandaki ampirik malzemenin şimdide yeniden üretimiyle ilişkisi bağlamında aposteriori faaliyet gösterirken, diğer taraftan da karşıda-duran-nesnenin zaman çizgisi içerisinde bir andan diğer ana özdeşliğinin tesis edilmesi faaliyeti bakımından a priori transandantal hayalgücü yetisi olmaktadır (a.g.e., A102). Transandantal hayalgücü yetisinin yeniden üretici sentezi aposteriori malzemelerin yeniden üretilmesinin imkânını oluşturur. Kant bu konuyu serimlemek için bazı örnekler verir (a.g.e, A100-1). Bu örneklerin bir kısmı ampirik malzemenin yeniden üretimiyle, bir kısmı da a priori zeminin yeniden üretimiyle alakalıdır. Kant'ın vermiş olduğu zincifre, insan bedeni ve ülke örneği, zaman çizgisi içerisinde ampirik malzemenin sabit kalmasını yeniden üretici sentezin aposteriori alanıyla ilişkilendirir. Zincifrenin ağırlığı ya da renginin özdeşliği, insanın her geçen anda aynı bedene sahip olmasının özdeşliği ve bir ülkenin coğrafi şartlarının her anda büyük farklılıklar göstermemesinin zemini aposteriori yeniden üretici sentezdir. Diğer taraftan Kant; kavram, sayı ve düşünce a priori yeniden üretilerek elde edilen

özdeşlikten de bahsetmektedir (a.g.e, A101-2). Tam da bu alan transandantal hayalgücü yetisinin faaliyet gösterdiği yerdir. Kant daha sonra *SAE*'de şematizmden ve “düşünüyorum”dan bahsettiği yerlerde hayalgücü yetisinin bu faaliyetine üretici hayalgücü adını vermektedir. Kant buradan birbirlerine zincirlenmiş üçlü sentezin son basamağı olan kavramda idrâkın sentezine geçer.

Ayrımsanarak tutulan ve yeniden-üretilecek tesis edilen temsiller üçlü sentezin birlik (Einheit) verici faaliyeti olan kavramda idrâk sentezine ait olarak bilince bağlı olmak zorundadır. Bu sentez vasıtasıyla gerçekleşen faaliyetle “sentezin birliğinin bilincini” ve “kavram”ı tesis etmemizin zemini sağlanmaktadır (a.g.e, A103). Görüde tutma ve hayalgücünün yeniden üretici faaliyetleri kavramda idrâk edilmeseldi, karşıda-duran-nesnenin bilincine ulaşamazdık. Bu durumda Kant açısından öyle bir şeye ihtiyacımız olmalıdır ki bu şey bize analitik özdeşlik imkânını sunsun ve tüm bu görüde tutma ve hayalgücünde yeniden üretici faaliyetler, sentezlenerek anlamlı bir birlik hâline gelebilsin. O hâlde, bu sentezin birliğinin bilincinde olmak demek akan zaman birimlerindeki tezahürleri bir kavram altında sabitlemek demektir. Her anın bir diğerinden ayırt edilmesi için bu anları diziler olarak taşıyan saf görü formu olan zamanın bir bütün olarak kat edilmesi gerekmektedir. Bu durum paralel bir şekilde bilinç için de geçerlidir. “Ben” bilincinin birliğinin bütün bu faaliyetlere öncelikli olması gerekir, aksi takdirde ayrı birlikler olarak ayırt edilemezler. Tam da bu noktada bir zorunluluktan söz etmemiz gerekmektedir. Bu zorunluluk Kant için transandantal koşulda olmalıdır. Transandantal koşulun zeminini sağlayan şey transandantal tamalgıdan (transzendente Apperzeption) başkası değildir (a.g.e, A106). Transandantal tamalgı içsel hâllerimiz olan psikolojik durumlarımızın değişmesi türünden bir zemin değildir. Aksine, psikolojik hâllerimizin de altında duran bir zemindir.

Görülerin tüm deneyimlerini önceleyen ve bağlantılı olarak tüm karşıda-duran-nesnelerin temsillerini mümkün kılan bilincin birliği olmaksızın bizde hiçbir bilgi türü, hatta karşıda-duran-nesneler arasında hiçbir bağlantı ve birlik de söz konusu olamazdı. Tıpkı mekân ve zaman saf görü formlarının hissetmenin zemini olması gibi saf kökensel transandantal bilinç de a priori kavramların ve saf görü formlarının birliğinin zemindir (a.g.e, A107). Bununla birlikte, transandantal tamalgının birliği, tezahürlerden gelen temsillerin, kavramlar altında tümellik kazanarak mümkün tüm

deneyimlerin yasalarla uygunluk içinde tutulma imkânını da tesis etmektedir. Bu bağlamda kendiliğin özdeşliği (Identität) idrâkın aslî ve zorunlu birliğinin tüm tezahürlerde sentezlenmesinin koşuludur. Başka bir deyişle, kendinin kökensel ve zorunlu özdeşliği, ayımsama ve tutma vasıtasıyla temin edilen tüm tezahürlerin kurallara göre kavramlar altında sentezlenmesinin zeminidir. Tüm ampirik tezahürlerin temsilleri karşıda-duran-nesne olma özelliği taşıyabilmeleri, yani kurallar ve kavramlar altında belirlenmeleri, transandantal tamalgının özdeşliğinde imkânını bulan transandantal karşıda-duran-nesne=X (transzendental Gegenstand=X) vasıtasıyla tesis edilir (a.g.e, A108-9). Transandantal karşıda-duran-nesne=X tüm ampirik temsillerin “Ben”de ortaya çıkmasının genelleştirilmiş bir adıdır. Yani transandantal karşıda-duran-nesne=X ampirik kavramların fiilî olabilmelerini sağlayan bir tür saf kalıptır (a.g.e, A109-10). Bu saf kalıp karşıda-duran-nesne ile ilişki içerisindeki bilgi çeşitliliğine birlik vermektedir. Diğer taraftan da bilincin zorunlu birliğini ve bu bağlamda zihnin çeşitli temsillerini bir temilde birleştirerek ortaklaştırma işlevinin zorunlu sentezidir (a.g.e, A109-10). Dolayısıyla, transandantal karşıda-duran-nesne=X ile “Ben”in tesis edilmesi arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Bir analogiyle anlatmak gerekirse, transandantal karşıda-duran-nesne=X matematik fonksiyonun imkânıyken, ampirik kavramlar fonksiyonun kendisi, tezahürler ise fonksiyonun kuralları çerçevesinde değer yaratan sayılardır.¹¹ Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, matematiksel fonksiyonun imkânının özne ile transandantal karşıda-duran-nesne=X’i sentetik bir şekilde tesis etmesidir. Dolayısıyla, kavramın analitik oluşu en nihâyetinde transandantal tamalgının bütün olarak sentezlenmesiyle imkân bulmuştur. Kant *SAE*’nin A baskısında transandantal tamalgının bütün olarak sentezlenmesi hususunda şunları söylemektedir:

Bununla birlikte, bu **sentetik birlik** bir sentezi ya gerektirir ya da içerir. Eğer ilki a priori zorunlu olursa, o zaman ikincisi de sentetik a priori olmalıdır. Böylece **transandantal tamalgının birliği bilgide çeşitliliğin bütün bileşiminin [Zusammensetzung] a priori koşulu olarak hayalgücünün saf senteziyle ilişkilendirilir.** Fakat **yalnızca hayalgücünün üretici sentezi a priori vuku bulabilir [stattfinden]**, çünkü yeniden üretici sentez deneyimin koşullarına dayanır. **Hayalgücünün saf (üretici) sentezinin zorunlu birliğinin ilkesinin tamalgıya**

¹¹ Yapılan analogi Kant’ın transandantal felsefesi bağlamında sayının nasıl tesis edildiğine dair bir açıklama değildir.

önceliği olması böylece bütün bilgisinin imkânının zemini, özellikle de deneyimin zemini. (a.g.e, A118).¹²

Kant açık bir şekilde transandantal hayalgücü yetisinin saf üretici faaliyetinin transandantal tamalgı ve bununla ilişkili olarak dolaylı bir şekilde karşıda-duran-nesne=X'in tesis edilmelerinin imkânını oluşturduğunu söylemektedir. Dolayısıyla transandantal tamalgı üzerinde kurulan bütün bilgi ve deneyim koşullarının zemini, hayalgücü yetisinin saf üretici sentezine tâbidir. Diğer taraftansa hayalgücünün yeniden üretici sentezi, üretici sentezin tesis ettiği koşullar içinde faaliyet göstermektedir. Yani yeniden üretici sentez a priori koşulların üretiminden ziyade mevcut koşullar içinde vuku bulanın tekrar üretilmesi faaliyetini üstlenmektedir.

Kant kavramda idrâk sentezinin gerçekleşmesi için transandantal tamalgının kurulumuyla paralel olarak müdrikenin a priori saf kavramları olan kategorileri de transandantal hayalgücü yetisinin tesis ettiğini söylemektedir:

Şimdi, eğer görülerin ayrımı olmaksızın, çeşitliliğin a priori bağlantısından başka bir şeyle ilgilenmezse **hayalgücündeki çeşitliliğin sentezini transandantal olarak adlandırıyoruz**. Bu sentezin birliği, eğer transandantal kökensele ilişkin zorunlu a priori olarak temsil ediliyorsa transandantal olarak adlandırılır. Şimdi bu ikincisi **bütün bilgilerin imkânının zemini olduğundan hayalgücünün sentezinin transandantal birliği [transzendente Einheit der Synthesis der Einbildungskraft] bütün mümkün bilgilerin saf formudur [reine Form]**, bu nedenle mümkün deneyimin bütün nesnelere a priori temsil edilmelidir.

Hayalgücünün sentezine ilişkin tamalgının birliği [Einheit der Apperzeption] müdrikdir [Verstand] ve bu aynı birlik hayalgücünün transandantal sentezine ilişkin olarak saf müdrikdir. Böylece bütün mümkün tezahürlere ilişkin olarak hayalgücünün saf sentezinin zorunlu birliğini içeren saf a priori bilgiler müdrikdir. Bununla birlikte, bunlar müdrikenin saf kavramları olan kategorilerdir [...]" (a.g.e, A118-9).¹³

Hayalgücü yetisinin üretici sentezi a priori saf kavramlar olan kategorileri tesis ederek kavramda idrâkin zeminini kurmaktadır. Bu bağlamda kavramda idrâkin tümel ve zorunlu yasalarının bizzat kendisi, hayalgücü olmadan işlevlik kazanamaz. Koşulların tesis edilmesiyle birlikte, hissetme yetisinde ortaya çıkan tezahürlerin verilerinin

¹² Vurgular tez yazarına aittir.

¹³ Vurgular tez yazarına aittir.

müdrîke bağlamında kavramlar altına alınmasını da hayalgücü yetisi gerçekleştirilmektedir (a.g.e, A119).

Toparlayacak olursak, üç katmanlı sentez, hayalgücü yetisinin faal olarak icraatta bulunduğu bir alan olarak görülmektedir. Öte yandan koşulların zeminini tesis ettiği gibi koşullarda da faaliyet gösteren hayalgücü yetisinin zemini nedir sorusuna Kant hayalgücü yetisinin icrâ ettiği şematizmin kökeni hakkında konuştuğu pasajda dolaylı olarak şu cevabı vermektedir: “[...] insan ruhunun derinliklerinde gizlenmiş bir sanattır” (a.g.e, A141/B180-1). Hayalgücü yetisinin transandantal felsefe içerisinde oynadığı rolü düşündüğümüzde onun, bizzat zemini olmayan, zeminlerin zemini olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Daha önce de bahsedildiği gibi Kant 1786 yılındaki *SAE*'nin B baskısında üç katmanlı sentezi çıkartıp yerine şekilli sentez ile müdrîkî sentezi koyar. Transandantal öğretî bağlamında bakıldığında hayalgücünün rolü kökten bir değişikliğe uğramamakla birlikte bazı farklılıklar söz konusudur. Bu farklılıklar özellikle hayalgücü yetisinin transandantal tamalgı ve müdrîkeyle olan ilişkisinde görülmektedir. Kant, A baskısında transandantal tamalgının ve müdrîkenin tesisinde hayalgücünün zemin rolünü B baskısında kaldırmış ve bunun yerine hayalgücünü transandantal tamalgı, müdrîke ve hissetme yetisi arasında faaliyet gösteren bir yeti olarak tanımlamıştır.

B baskısında hayalgücü, hissetme yetisinin çeşitliliğini müdrîkenin saf kavramları olan kategoriler altında irtibatlandırılması fiilini icrâ eder. Bununla birlikte hissetmenin ampirik malzemeleri yalnızca edilgin olan saf görü formlarıyla irtibatlandırılmaz. Yani saf görü formları hâlihazırda edilgin olarak temin edilen ampirik malzemelerin, saf kavramlar olan kategorilerle sentezlenmesiyle ampirik malzemelerin bir araya getirilmesi ve faal bir şekilde irtibatlandırılması gerekmektedir. Yalnızca müdrîkenin faal bir şekilde icraata geçmesiyle irtibatlandırılmış temsillerin analizi yapılabilmektedir (a.g.e., B130). Diğer taraftan irtibatlandırma faaliyeti çeşitliliğin birliğini de içermektedir. Dolayısıyla zemini de a priori olmak zorundadır. Fakat müdrîkenin saf kavramları yoluyla irtibatlandırma faaliyeti tek başına yeterli değildir. Bununla birlikte irtibatlandırmanın, verili olan bütün temsiller çeşitliliğine transandantal tamalgının zemininde de icrâ etmesi gerekmektedir. Yani müdrîkenin saf kavramları olan kategoriler de bilincin birliği olan transandantal tamalgıda zorunlu olarak irtibatlandırılmalıdır. Aksi takdirde hissetme yetisindeki tezahürlerin

kategoriler altına sokulmasıyla kurulan bilgi, idrâk safhasına geçemez. Transandantal tamalgı tam olarak bilginin idrâk düzeyine çıkmasının a priori zeminidir. Dolayısıyla edilgen olan hissetme yetisinin tezahürlerine tek başına saf düşünme formlarının faal olarak işlevde bulunması yeterli değildir. Diğer taraftan, saf düşünme formlarının bilincin birliğiyle irtibatlandırılıp, ilişki içerisine sokulması gerekmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, hissetme yetisi ile müdrike arasında ve aynı zamanda bu iki yetinin zemini olan bilincin birliğiyle de zorunlu olarak sentez yapılması gerekmektedir.

Kant hissetmenin ampirik çeşitliliğinin a priori ve zorunlu olan sentezine B baskısında şekilli sentez adını verirken, bu sentezi yalnızca kategorilerde düşünülen müdrikî sentezden ayırır. Kant açısından her iki sentez de sadece a priori olmak bağlamında değil, aynı zamanda a priori bilgi imkânının da zeminleri oldukları için transandantaldır (a.g.e, B151). Hayalgücü yetisi müdrike kavramlarına karşılık düşen ampirik görü verebilmesi itibariyle hissetme yetisine aittir (a.g.e, B151). Bu açıdan hayalgücü karşıda-duran-nesne olmaksızın görüde temsil etme kudretine sahiptir. Fakat, sentezin bir de kendiliğindenliği (Spontaneität) ayağı vardır. Sentezin kendiliğindenliği, hissetme yetisinde olduğu gibi edilgen ve belirlenmiş değildir, tersine hissetme formu açısından tamalgının birliğine uygun olarak a priori belirleyici ve etkin bir konumdadır; dolayısıyla bu bağlamda transandantal sentezi hayalgücü yetisi gerçekleştirmektedir (a.g.e, B151). Kant hayalgücü yetisinin kendiliğindenliği olması hasebiyle transandantal sentezi, aynı zamanda üretici hayalgücünün faaliyeti olarak da tanımlamaktadır (a.g.e, B152). Kant, üretici hayalgücünün tesis ettiği ampirik yasaların altında duran ve a priori bilginin kurulumunda faaliyet göstermeyen senteze yeniden üretici sentez demektedir (a.g.e). Bu iki sentezin karşılaştırmasında üretici sentezi transandantal felsefeye ait olarak görürken, yeniden üretici sentezi psikolojiye ait olarak görmektedir (a.g.e). Öznenin kurulumu açısından ilişkilendirecek olursak, bu iki sentezden üretici olanı transandantal öznenin tesisinde ve deneyimsel öznenin zemininin kurulumunda rol alırken, yeniden üretici sentez deneyimsel öznenin içerisinde kalarak faaliyet göstermektedir. Yani üretici hayalgücü yetisi iç his olarak zamanı müdrike altında şekillendirici sentez tarafından belirlenir ve deneyimsel öznenin zeminini oluşturur. Bu bağlamda şekilleştirici sentez müdrikenin kategorilerini zamansallaştırma görevini üstlenmektedir (a.g.e, B153-4).

SAE'nin A baskısı ile B baskısı arasındaki farklara baktığımızda, hayalgücü yetisinin faaliyet alanında değişiklikler görünmektedir. A baskısında üç katmanlı olan görüde tutma, hayalgücünde yeniden üretim ve kavramda idrâk sentezleri B baskısından çıkarılmıştır. Kant B baskısında müdrikenin daha önce belirlememiş olduğu şeylerin çözümlenemeyeceğini, çözümlenebilecek olan her şeyin ise müdrike altında belirlenmiş temsiller olması gerektiğini yazar (a.g.e, B130). Bu bağlamda görüde tutmanın sentezindeki hayalgücü yetisinin kökensel zamanda icrâ ettiği fiil, B baskısı açısından kabul edilemez. Başka bir deyişle ifade edecek olursak, B baskısı açısından bakıldığında Kant, henüz müdrikenin altına getirilmeyen görüler oldukları için A baskısındaki görüde tutmanın sentezinin üzerinde düşünölemeyeceğini ve analizinin yapılamayacağını söylemektedir. Diğer taraftan üretici hayalgücü, A baskısında transandantal tamalgının sentezinde açık bir şekilde rol oynamaktadır; fakat B baskısında hayalgücünün bu rolü çıkarılmış, üretici hayalgücü yetisi müdrikenin a priori kavramları ile hissetmenin saf görü formları arasındaki sentezi gerçekleştiren yeti sayılmıştır. Diğer taraftan müdrikî sentezin irtibatlandırma etkinliği bilincin birliği olan transandantal tamalgı zemininde faaliyet göstermesinin, A baskısındaki kavramda idrâk senteziyle uyum içinde olduğu söylenebilir.

Kısa bir değerlendirme yapacak olursak, A ile B baskıları arasında transandantal öğretinin temel kavramları arasında bir kopukluk söz konusu değildir; fakat bariz bir şekilde görüldüğü gibi B baskısında hayalgücü yetisinin etkinliği müdrike ile hissetme arasında kalmıştır.

2.3. Müdrike ile Hissetme Yetisinin İlişkilendirilmesi: Şematizm

SAE'nin en tartışmalı bölümlerinden biri olan “Müdrikenin Saf Kavramlarının Şematizmi” bölümüne geçmeden önce transandantal felsefe bağlamında sentetik ile şematizm arasındaki farkın ne olduğuna, nesnel geçerliliğin (objektive Gültigkeit) ve nesnel gerçekliğin (objektive Realität) transandantal felsefedeki konumlarının ve müdrike ile iç his olan zamanın işlevlerine açıklık getirilmesi gerekmektedir. Tezin bu bölümünde sözü edilen bu üç konunun kısaca serimlenmesinden sonra şematizmin nasıl icrâ edildiği üzerine durulacaktır.

Transandantal felsefede mekân ve zamanının belirlenimleri ontolojik ve epistemolojik açıdan iki düzlemde ele alınmaktadır. İlk düzlem müdrikenin saf kavramları olan

kategoriler ile hissetme yetisinin saf görü formlarının biraraya getirilmesiyle oluşan sentezdir. Burada sentez, tesis etme kuralını ya da imkânını bize vermektedir. İkinci düzlem ise mekân ve zamanın belirlenimleriyle oluşan sentez kuralı çerçevesinde her türlü kavram üretimini bize veren şematizmdir. Yani, şematizm bize ampirik dünyayı tesis edilirken bir vaka ya da durumu bir kavramın altına sokup iç his olan zamanla ilişkilendirme kuralını verir. Bu kural vasıtasıyla bir taraftan ampirik kavramları diğer taraftan aritmetik ve geometrik kavramları üretebilmemize imkân sağlanır. Kant sentez hakkında şunları söyler:

En genel anlamda **sentezden farklı temsilleri biraraya getirme ve bir bilgide çeşitliliğini idrâk etme faaliyetini anlıyorum**. Bu tür sentez çeşitlilik ampirik olarak değil de a priori olarak verilirse saftır. **İlkin bunlar temsillerimizin bütün analizinden önce verilmelidir** ve içerik açısından analitik bir şekilde hiçbir kavram ortaya çıkmaz (a.g.e., A77/B103).

Genel olarak sentez, sonra göreceğimiz gibi, ruhun kör olsa da vazgeçilmez işlevinin hayalgücünün yalnızca etkisidir. Bunsuz hiçbir bilgiye sahip olamazdık, fakat bunun nadiren bilincindeyizdir. Ancak bu sentezi kavramlara getirmek müdrikeye mahsus bir işlemdir ve bunun yardımıyla da ilkin uygun anlamda bilgi temin edilir (a.g.e., A78/B103).¹⁴

Sentez, mâhiyetleri birbirleriyle örtüşmeyen iki yeti olan müdrike ile hissetmenin, hayalgücüsüyle biraraya getirilmesidir. Fakat sentezin bilgi tesis edebilmesi için tezahürlerin, kavram kalıbına dökülmesi gerekmektedir. Şemanın faaliyet alanı tam olarak burada başlamaktadır. Şema, sentezin tesis ettiği imkânı kullanarak hissetmenin a priori formu olan mekânı, müdrikenin a priori kavramlarıyla ilişkilendirerek yaptığı şemalaştırma faaliyetiyle saf geometrik kavramların; a priori zaman formuyla müdrikenin kategorileriyle şemalaştıraraksa saf aritmetik kavramların üretilmesini sağlar. Diğer taraftan hissetmenin malzemelerinin kategoriler vasıtasıyla ampirik kavramları üretme işlemini yine şema gerçekleştirir. Dolayısıyla zemin itibarıyla baktığımızda; sentez, şemanın zemini, şema da a priori ve aposteriori kavramların üretim kuralını veren zemindir.

Kant *Transandantal Dedüksiyonda* kategorilerin nesnel geçerliliği (objektive Gültigkeit) ile nesnel gerçekliği (objektive Realität) arasında ontolojik ve

¹⁴ Vurgular tez yazarına aittir.

epistemolojik fark bulunduğunu vurgular. Fakat *SAE*'nin bazı yerlerinde bu ayrıma Kant'ın tutarlı bir şekilde bağlı kaldığı pek söylenemez. Bu durum Kant yorumcuları arasında tartışma konusudur. Yine de Kant'ın öznenin kurulumunu anlattığı *Transandantal Dedüksiyon* bölümüne sadık kaldığımızda, mekân ve zaman saf görü formlarında tutulan tezahürlerin bir kavram çatısı altına getirilip fiilî bir hâl (Wirklichkeit) almalarıyla oluşan deneyim imkânı ile yargının mantıksal formu arasındaki ilişkiyi açıklamamıza olanak sağlamaktadır. Dolayısıyla, “objektive Gültigkeit” ile “objektive Realität” arasındaki ilişkiyi bu iki mefhum arasında ontolojik ve epistemolojik fark olduğunu savunan görüş doğrultusunda ele almanın bazı transandantal problemlerin çözümünde kolaylık sağladığı görülmektedir.

Nesnel geçerlilik mefhumu yargı analiziyle sıkı bir ilişki içindedir. Karşıda-duran-nesnelere (Gegenstand) temsil etmemiz temsillerin yalnızca yargının içinde meşrulaştırılmalarıyla mümkündür. Yani nesnel geçerliliği mantıksal yargı formunu oluşturan müdrike kategorileri tesis eder. Böylece nedenselliğin ve zorunluluğun ampirik temsillere sirayet etmesi de mümkün olur. Diğer taraftan nesnel gerçeklik mefhumu bize ontolojik açıdan fiilîlik (Wirklichkeit) imkânı verir. Bu bağlamda nesnel gerçeklik nesnel geçerliliğe tâbiyken, nesnel geçerlilik nesnel gerçekliğe tâbi olmak zorunda değildir. Başka bir deyişle, kategorilerin mantıksal nesnesinin (Objekt) saf görü formlarıyla ilişkiye geçip geçmemesi önemli değildir, fakat nesnel gerçeklik söz konusu olduğunda görüde mevcut bir karşıda-duran-nesnenin (Gegenstand) hissetmenin saf formları ve müdrikenin saf kavramlarıyla biraraya getirilmesi ve mümkün deneyimin bu yolla tesis edilmesi gerekmektedir. Kant'ın sözleriyle söyleyecek olursak:

Müdrikenin saf kavramları bu sınırlamadan muafır ve bu kavramlar, müdrikî [intellektuel] olmayıp hissî oldukça ikincisi bizimkine benzer olsun ya da olmasın genel olarak görünün karşıda-duran-nesnelere [Gegenstand] doğru genişler. Fakat bu hissî görünün ötesine doğru kavramların genişlemesi bizi hiçbir yere götürmez. Çünkü o zaman sadece **nesnelere [Objekt] boş kavramları olurlar** ki bunun mümkün olup olmadığını bile yargılayamayız. Yalnızca düşünce formlarından ibarettirler, hiçbir **nesnel gerçeklikleri [objektive Realität] olmaz**; çünkü elimizde bu formların biricik kapsamlarını oluşturan tamalgının sentetik birliğinin uygulanabileceği ve böylece bir karşıda-duran-nesneyi [Gegenstand] belirleyebilecek hiçbir görü yoktur. Onlara ancak hissî ve ampirik görümüz **anlam ve mânâ [Sinn und Bedeutung]** verebilir.

Böylelikle verili olarak **hissî olmayan görünün nesnesi [Objekt] varsayılırsa**, muhakkak hissî görüye ait hiçbir yanının olmadığı varsayımında yatan tüm yüklemelerin vasıtasıyla temsil edebilir. O yüzden **genişletilmiş ya da mekânda değildir, süresi zaman değildir, onda hiçbir değişim (zamandaki belirlenimin dizisi) bulunmaz**. Fakat sadece **nesnenin [Objekt] görüsünün ve olmadığını belirtip görüde kapsananın ne olduğunu gösteremiyorsam, bu, gerçek bilgi değildir**; bunun nedeni o zaman saf müdrike kavramım için bir nesnenin [Objekt] imkânını bile temsillenmemiş olmamdır, çünkü bu kavrama uygun olacak hiçbir görü verememişimdir, söyleyebildiğim tek şeyse görümüzün onun için geçerli olmadığıdır (a.g.e., B148-9).

[...] **düşünce formları olarak kategoriler nesnel gerçeklik [objektive Realität] elde ederler, bize görüde verilebilen karşıda-duran-nesnelere [Gegenstand] uygulanabilirler**. Yine de bu karşıda-duran-nesnelere [Gegenstand] ancak tezahürler olarak verilebilirler, çünkü a priori görüye sadece tezahürler açısından kabiliyetliyiz (a.g.e., B150).

[...] karşıda-duran-nesnelerin [Gegenstand] tüm ampirik bilgileri [alle empirische Erkenntnis der Gegenstände] zorunlu olarak bu kavramlara [kategorilere] uyar; çünkü **bu kavramlar [kategoriler] önceden varsayılmadığı sürece deneyimin nesnesi [Objekt der Erfahrung] olarak hiçbir şey mümkün değildir**. Fakat tüm deneyim verilen bir şey vasıtasıyla duyu görüsünü içermenin yanı sıra **görüde verilen ya da tezahür eden bir karşıda-duran-nesnenin [Gegenstand] kavramını da içerir**. Buna göre, karşıda-duran-nesnelerin [Gegenstand] kavramları mümkün a priori koşulları olarak tüm deneyimsel bilginin altında yatmaktadır. Dolayısıyla, mümkün a priori kavramlar olarak **kategorilerin nesnel geçerliliği [objektive Gültigkeit]**

sadece onlar vasıtasıyla deneyimin mümkün olduğu gerçeğine dayanmaktadır
(kendinde düşünce formu söz konusu olduğunda)¹⁵(a.g.e., B125-6).¹⁶

Kant'tan yapılan alıntılardan da görüldüğü gibi nesnel gerçekliğin tesis edilebilmesi için müdrikenin hissetme yetisi içerisindeki malzemelere kategorilerin mantıksal zorunlu formlarının verilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, bilgi ve deneyim kurulamayacaktır. Dolayısıyla şematizm; nesnel geçerlilik ile nesnel gerçekliğin ilişkilendirilmesini, ayrıca aritmetik ile geometrinin saf bilgisini ve deneyimdeki her türlü ampirik bilginin kurulumunu üstlenmektedir. Kant şematizm bölümünde bütün temsillerimizin üzerinde bulunmak zorunda olduğu iç hissi, yani saf görü formu olan zamanı, müdrikenin saf kavramlarıyla irtibatlandırır. Bu yüzden nesnel geçerlilik ve nesnel gerçeklik mefhumlarını zihnimizin bir köşesinde tutup şematizm bağlamında müdrike ve zamanın faaliyet alanlarını tekrar hatırlamamız gerekmektedir.

Transandantal felsefede deneyimin ve fenomenal dünyanın tesis edilmesi tezahürlerin müdrikenin kategorilerinin altında söylemsellik (diskursiv) kazandırılmasıyla oluşur. Müdrike vasıtasıyla söylem kazandırılmamış hiçbir düşünce tarzı Kant açısından ne bir bilgi türüdür ne de deneyimin kurulumunda rol oynar. Başka bir deyişle söyleyecek

¹⁵ *SAE*'deki "objektive Gültigkeit" ile "objektive Realität" arasındaki farkı vurgulayan Henry Allison, Rudolf Makkreel ve H. Bülent Gözkân gibi Kant yorumcuları yukarıdaki alıntılar doğrultusunda Türkçede "nesne", İngilizcede "object" kavramlarının Almancada "Gegenstand" ve "Objekt" olmak üzere iki kavramla karşılanmasından dolayı Kant'ın "Objekt" kullanımını "objektive Gültigkeit" açısından yargının mantıksal nesnesi olarak ele alırlarken, "Gegenstand" kavramını ise "objektive Realität" bağlamında mekân ve zaman içerisinde kategoriler vasıtasıyla kavramlaştırılmış fiilî nesne olarak ele aldıklarını söyleyerek, bu iki kavram arasında kökensel bir fark olduğunu dile getirmektedirler (Allison, 1983, s. 135-6; Makkreel, 1990, s. 39-40; Gözkân, 2018, s. 112). Diğer taraftan Béatrice Longuenesse gibi bazı Kant yorumcuları ise Kant'ın nesne üzerinde böyle bir ayrıma gitmediğini söylemektedir (2005, s. 31-2). Longuenesse, B137'den yaptığı bir alıntıyla bu iki kavram arasında herhangi bir ayrımın söz konusu olamayacağını vurgular. B137'de Kant şöyle yazar: "Nesne [Objekt] ise, mevcut bir görü çeşitliliğinin, kavramı içerisinde birleştirilmiştir". Almancası: "Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist". Longuenesse sadece bu alıntıyla mantıksal yargıda bulunulan "Objekt" ile mekân ve zaman içerisinde kavramlaştırılmış "Gegenstand" arasında bir ayrım söz konusu olmadığını, "Objekt" kavramını Kant'ın burada fiilî nesne olarak kullandığını söylemektedir. Longuenesse'in gösterdiği gibi "Transandantal Dedüksiyon"da Kant'ın kullandığı "Objekt-Gegenstand" ayrımını *SAE*'nin diğer bölümlerinde takip ettiğimizde Kant'ın tutarlı davranmadığı açıktır. Fakat "şimdimizin" problemleri doğrultusunda yapılan bu yorumun Kant'ın transandantal felsefesinin ruhuna aykırı olmadığı da ortadadır. Çünkü alıntılardan anlaşılacağı üzere müdrikenin nesnesi ile ampirik nesne arasında tanım itibarıyla fark vardır, ama bu farkın "Objekt-Gegenstand" terimleriyle takip edilmesi tartışmalıdır. Bu bağlamda tez boyunca "nesnel geçerlilik" ile "nesnel gerçeklik" arasındaki farka vurgu yapan Kantçı Okul takip edilecektir. Almancadaki tartışmalı "Objekt-Gegenstand" kavramlarını ise tezin bu bölümü boyunca "Objekt" Türkçede "nesne", "Gegenstand" da "karşıda-duran-nesne" olarak kullanılacaktır. Herhangi bir karışıklık olmaması için tezin "Saf Aklın Eleştirisi" bölümü kapsamında Kant'ın Almancada kullandığı "nesne"ye karşılık gelen kavram parantez içerisinde gösterilecektir.

¹⁶ Vurgular tez yazarına aittir.

olursak, söylemin dışında kalan her türlü düşünce tarzı fenomenal bir dünyadan ziyade numenal dünyanın bir ürünü olduğundan deneyim nesnesi hâline gelemes. Kant konuyla ilgili şunları söylemektedir:

Müdrîke, deneyimi mümkün kılan koşullar tamalgı ve hissetmenin yalnızca öznel ve formal koşullarına göre deneyime a priori kural verir. **Görünün farklı formları (mekân ve zaman) ve benzer şekilde farklı müdrîke formları (söylemsel düşünce ya da kavramlar vasıtasıyla bilgi) mümkün olsa bile, onları düşünemez ve onları hiçbir şekilde anlaşılabilir yapamayız. Bunu yapabilseydik bile, hâlâ karşıda-duran-nesnelerin [Gegenstand] bize verildiği tek bilgi olan deneyime ait olmazlardı** (a.g.e., A230/B283).

Eğer hissetmeden uzaklaşırsak, kategorilerimiz (noumena için geriye kalan sadece kavramlar olurdu) hâlâ bir mânâ [Bedeutung] vermeyi devam ettirdiklerini idrâk edebiliriz. Karşıda-duran-nesneye [Gegenstand] atfetmek için düşüncenin birliğinden daha fazla bir şey verilmelidir. Dahası bir de mümkün bir görü olmalıdır [...] Daha doğrusu, **ait olacağı bir müdrîke kendisi, karşıda-duran-nesnesini [Gegenstand] kategoriler vasıtasıyla söylemsel [Diskursiv] değil, görüsel [intuitiv] olarak hissi görüde [Anschauung] bilen bir müdrîke durumunda nasıl idrâkına varabileceğine dâir en küçük bir temsil bile oluşturamayız** (a.g.e., A255-6/B311-2)¹⁷

Alıntılardan da anlaşılacağı üzere söylemsel olmayan pratikler ya da deneyimler Kant açısından mümkün değildir. Bunun aksini iddia etmek, insanı transandantal yanılısamaya (Schein) götürür ki bu da düşüncenin hissetme yetisinin saf görü formlarının dışına çıkıp akıl yürütmesiyle eş değerdir. Bu tür akıl yürütmelerle ulaşılan sonuçların bilgi iddiasında bulunması bizi paralojizmlere ve antinomilere götürmektedir. Buradan da mekân ve zamanın ötesine geçen her türlü kavramlaştırmayı bilgi nesnesi olarak ispatlamaya götürür ki böyle bir ispatlama *SAE* açısından mantıksal olarak geçerli olsa da gerçeklik açısından bize hiçbir bilgi veremez. Şimdi, şematizme geçmeden önce müdrîkenin saf söylemsel kavramları olan kategorilerle ilişki içinde olan iç his zaman mefhumuna değinmemiz gerekmektedir. Aksi takdirde, söylemselliğin ampirik ayağı boşa kalacak ve söylemselin deneyimle ilişkisi kurulamayacaktır.

¹⁷ Vurgular tez yazarına aittir.

Kant'ın *Transandantal Estetik* bölümünde yapmış olduğu mekân ve zaman tanımlamalarına geri dönecek olursak, saf görü formlarının söylemsel olmadığını görürüz: “Mekân söylemsel [diskursiv] ya da söylediğimiz gibi şeylerin evrensel kavramı değil; aksine saf görüdür” (a.g.e., A24-5/B39). “Zaman söylemsel [diskursiv] ya da söylendiği gibi evrensel kavram değil. Aksine saf hissî görü formudur” (a.g.e., A31-2/B47).

Mekân ve zamanın kendiliklerinde söylemselliği barındırmamaları demek, temelde iki anlama gelmektedir. İlki saf görü formlarının kendisinde kavramlaştırma faaliyeti gerçekleşmemesidir ve bundan dolayı deneyimin kurulumunda tek başına yeterli olamazlar. İkinci olarak ise, deneyimin kurulabilmesi için kendiliklerinde söylemsellik özelliği barındırmayan saf görü formlarının söylemselliğin saf kavramları olan kategorilerle ilişkilendirilmek zorunda olmalarıdır ki deneyim mümkün olabilsin. Aksi hâlde ne müdrikenin boş söylemsel kalıpları ne de mekân ve zamanın saf görü formları tek başlarına deneyimi tesis edemezler. İşte tam olarak şematizm burada devreye girmektedir. Şematizm ontolojik ve epistemolojik olarak iki farklı yapının birleştirilmesinde köprü rolünü üstlenmektedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Kant açısından mekân ve zaman arasındaki ilişkiye baktığımızda mekân dışı açılan bir görü formu olduğundan tüm temsillerimizi kuşatamaz, diğer taraftan zaman, iç his olma özelliğinden ötürü bütün temsillerimizi kuşatır bir konumdadır. Dolayısıyla, şematizm faaliyetinde dış his ve düşünce temsillerinin zarurî olarak iç hisse tâbi olmaları bakımından müdrikenin söylemsel boş kavramları birbirleriyle zaman üzerinden ilişkiye sokulur. Bu bağlamda zaman ve mekânı *SAE* açısından karşılaştırdığımızda Kant bütün temsilleri içermesi bakımından zamana mekândan daha çok önem atfetmektedir. Konuyla ilgili Kant'ın zamana dair *Transandantal Estetik* ve *Transandantal Dedüksiyon* bölümlerindeki açıklamaları hatırlayacak olursak, Kant'ın iç his olan zamana verdiği önemi daha açık bir şekilde görebiliriz:

Zaman genel olarak tüm tezahürlerin formel a priori koşuludur. Mekân tüm dış tezahürlerin saf formudur; bu bakımdan yalnızca dış tezahürlerle a priori koşul olarak sınırlıdır. Fakat **tüm temsiller dış şeyler karşıda-duran-nesne [Gegenstand] olarak sahip olsunlar ya da olmasınlar kendilerinde zihnin belirlenimleri olarak içsel durumumuza aittir ve bu içsel durum içsel görünümün formel koşuluna tâbidir ve bundan dolayı da zamanın koşuluna bağlıdır.** Böylece zaman genel

olarak tüm tezahürlerin formel koşuludur. İçsel tezahürlerin (ruhlarımızın) dolaysız koşulu ve bu bağlamda da açıkça dış tezahürlerimizin dolaylı koşuludur. **Tüm dışsal tezahürler mekânda ve a priori mekânsal ilişkilere uygun olarak belirlenirler diyebiliyorsam, o hâlde içsel hissin ilkesi bana evrensel olarak tüm tezahürlerin, duyuların tüm karşıda-duran-nesnelere [Gegenstand] zamanda ve zamanın zorunlu ilişkileri içerisinde durduğunu söyleme izin verir** (a.g.e., A34/B50-1).

Temsillerimizin nereden çıktığı önemli değildir. **Zihindeki değişiklikler içsel hisse aittir. Dışsal şeylerin etkisi ya da içsel nedenlerle üretilip üretilmedikleri; a priori olmuş olsunlar ya da ampirik tezahür olmuş olsunlar hepsi içsel hisse aittir. İçsel hisse ait olarak, tüm bilgilerimiz nihâyetinde içsel formel koşula, yani zamana, tâbidir.** Zamanda bunlar bir ve bütün düzenlenirler, ilintilendirilirler ve ilişki içine sokulurlar (a.g.e. A99).¹⁸

Bütün bu bilgiler ışığında genel bir değerlendirme yapacak olursak; şematizmin kendine sentez zemininde imkân bulduğunu, söylemsel saf müdrike kavramları ile iç his formu olan zamanın şema vasıtasıyla ilişkilendirildiğini ve bu bağlamda nesnel geçerlilik ile nesnel gerçekliğin müdrike ile hissetme yetilerinin şemalaştırma faaliyetiyle bağ kurduklarını söyleyebiliriz. Şimdi bütün bu bilgiler doğrultusunda Kant'ın şematizm hakkındaki düşüncelerine geçebiliriz.

Karşıda-duran-nesnenin (Gegenstand) bir kavram altına alınması sonucu ampirik malzemeler ile kavramın homojen (gleichartig) olması gerekmektedir. Dolayısıyla kavram altında temsillenen karşıda-duran-nesnelere (Gegenstand), kavram tarafından kapsanır. Böylece herhangi bir ampirik kavram ya da karşıda-duran-nesne (Gegenstand) arasındaki homojenlik bize bir tabağa baktığımızda bir taraftan hissetmeye dâir bir izlenim verirken, diğer taraftan ise tabağın daire oluşu bağlamında saf geometrik kavramı gördürür (a.g.e., A137-8/B176-7). Bu durumu temin eden homojenliktir. Homojenlik mâhiyet bağlamında iki farklı düzlemde olan saf geometri ile ampirik malzemeler arasında geçişliliği sağlamaktadır. Kategori ile tezahürün homojenlik içinde durmasına imkân sağlayan şey hayalgücü yetisidir. Hayalgücü hem müdrikî saf temsillerle hem de hissîlikle bağlantılı olduğundan aracı bir temsil rolünü üstlenebilmektedir. Kant bu aracı temsile transandantal şema (transzendentes

¹⁸ Vurgular tez yazarına aittir.

Schema) adını vermektedir (a.g.e., A138/B177). Müdrike çeşitliliğin saf sentetik birliğini kapsarken, iç his olan zaman tüm temsillerin bağlantılarının formel koşulu olarak a priori çeşitliliği kapsar (a.g.e.). Bu bağlamda transandantal zaman belirlenimi kategoriler vasıtasıyla tümel olması ve a priori kurallar üzerinde olması açısından homojendir. Bununla birlikte, zamanın belirlenimi ampirik temsilleri kapsamaması doğrultusunda tezahürle homojendir. Yani tabak örneğine geri dönecek olursak, transandantal müdrikenin tümel ve a priori kurallar bağlamında tesis edilen saf geometri ile zaman belirlenimi içerisindeki tezahürler homojendirler. Başka bir deyişle, kategorilerin tezahürler üzerine uygulanması transandantal zaman belirlenimi vasıtasıyla mümkün olur (a.g.e., A138-9/B177-8). Kant, müdrike kavramlarının iç his olan zaman koşulunda sınırlandırılmasını ve kısıtlandırılmasını saf müdrikenin şematizmi diye adlandırır (a.g.e. A140/B179). Saf müdrikenin şematizmi bir taraftan saf aritmetik ve geometri kavramları ile ampirik kavramların homojenlik içerisinde tesis edilmesine imkân sağlarken, saf müdrike kavramlarının hissetmeye karşılık düşen kısmını gerçeklik olarak da adlandırmaktadırlar (a.g.e., A143/B182). Eş deyişle, şematizm nesnel geçerlilik ile nesnel gerçeklik arasındaki geçişliliğe imkân vermektedir.

Şema bir imge (Bild) değildir. Kant şema ile imge arasındaki temel farkı göstermek için sayı örneğini kullanır. Bu örneğe göre, yan yana beş nokta (.....) oluşturulan imge beş sayısını temsil eder. Fakat biz bu sayıyı imge olarak temsil edemeyecek kadar büyük aldığımızda, örneğin bin rakamı gibi, bu sayının noktalarla oluşturulmuş imgesini bir birlik içinde gözümüzün önünde tutmak imkânsızdır. Tam da bu yüzden, imge bize çeşitliliğin birliğini sağlamamaktadır. Bu bağlamda hayalgücü yetisinin bir kavrama imgeyi temin etmesi için önce şemasının tesis edilmesi gerekmektedir. Kant bu tür şemalaştırma faaliyetini kavramın şeması olarak adlandırmaktadır (a.g.e., A140/B179-80). Kant ayrıca aritmetik üzerinden vermiş olduğu örneği geometri üzerinden de verir ve böylelikle saf aritmetik ve geometri kavramlarının her iki tarafını da farklı bir yoruma açık kapı bırakmamacasına kapatır. Kant bu sefer üçgen kavramının tümelliğinin imge vasıtasıyla hiçbir zaman tesis edilemeyeceğinden bahseder. Dolayısıyla üçgenin şeması düşüncenin dışında karşıda-duran-nesne (Gegenstand) bağlamında tesis edilemez, aksine mekândaki saf şekiller açısından hayalgücü yetisinin kuralı doğrultusunda üretilir (a.g.e., A140-2/B180-1). Burayı biraz daha açacak olursak, boş bir kâğıt parçasına çizmiş olduğumuz bütün üçgen imgeleri

üçgenin kendisi ya da şeması değildir. Üçgen kavramı altında şemalaştırma faaliyeti deneyimin içinde olamaz. Tam aksine, şemalaştırma faaliyeti deneyimindeki imgelerin zeminidir.

Ampirik kavramların şemalarının da aynı saf kavramların şemaları gibi tümel kavram çatısı altında uyum içerisinde belirlenmesi ve kurala bağlanması gerekmektedir. Dolayısıyla, ampirik kavramlar da hayalgücünün şematizm faaliyetiyle tesis edilirler. Kant ampirik kavramları açıklarken bir köpek örneğinden hareket eder. Köpek kavramı hayalgücü yetisi vasıtasıyla şemalaştırılmış dört ayaklı bir hayvan şekli olarak çizilebilir (a.g.e., A140-2/180-1). Ampirik kavramların saf kavramların şemalaştırılması gibi âşikâr bir örnek olmadığı açıktır. Fakat Kant'ın bu örneğini yeni yeni kavramlaştırmalara başlamış bir çocuk üzerinden düşündüğümüzde, en azından neyi kast ettiğini anlayabiliriz. Küçük bir çocuğa el becerilerinin henüz yavaş yavaş geliştiği bir dönemde bir köpek resmi çiz dediğimizde, gerçek köpeği birebir çizemeyeceğinden dolayı onun temel formu olan dört ayaklı bir şekil çizecektir ya da çocuğa anne-babasını çiz dediğimizde kâğıtta çöp adam şeklinde çizilmiş iki şekil göreceğizdir. İşte Kant'ın kastettiği de tam olarak budur. Bir bakıma, karşıda-duran-nesneyi (Gegenstand) asgarî ve en temel hatlarıyla resmetmeyi şematizm sağlamaktadır. Kant ampirik kavramların bu şemalaştırma faaliyetini mühre (Monogramm) benzetir (a.g.e., A140-2/180-1). Bu mühürleme işlemi söylemsel müdrike kavramları ile hissetmenin saf iç his olan zamansal belirlenimleri arasında cereyan eder. Bu vesileyle üretilen bütün temsiller tamalgının birliği altındadır (a.g.e., A141/B181). Böylelikle mühürlenmiş kavramların sınırsız imgeleri mümkün olur.

Kategorilerin tezahürlere uygulanması olan şematizm transandantal üretici hayalgücü vasıtasıyla iç hissi belirlenim altına alarak tüm tekil temsillerin söylemselleştirilmesini sağlamaktadır. Kant buna transandantal zaman-belirlenimleri (Zeitbestimmungen) adını vermektedir. Her bir kategorinin zamanla üretici hayalgücü aracılığıyla oluşturduğu ilişkisi ayrı bir şemalaştırma faaliyeti yürütmektedir. Bu bakımdan, kategorilerin düzenine göre mümkün karşıda-duran-nesnelere (Gegenstände) zaman dizisi (Zeitreihe), zaman içeriği (Zeitinhalt), zaman düzeni (Zeitordnung) ve son olarak zaman timsali (Zeitbegriff) şeklinde şemalaştırılır (a.g.e., A145/B184). Sırasıyla bu transandantal zaman belirlenimlerinin işlevlerini söyleyecek olursak, zaman dizisi karşıda-duran-nesnelere (Gegenstände) art arda edinilmesiyle oluşan niceliğin

şeması; zaman içeriği zamanın algıyla doldurulması vasıtasıyla niteliğin şeması; zaman düzeni zaman içindeki algılananların birbirleriyle bağlantısının sağlanmasına imkân veren bağıntının şeması ve son olarak zaman timsali karşıda-duran-nesnelerin (Gegestände) zamana ait olup olmamasıyla kiplik şeması tesis edilmektedir (a.g.e., A146/B185).

Tezin bu bölümünü genel bir değerlendirmeye bitirecek olursak, *SAE*'de şematizm üzerinden kavram ile tezahürü ilişkilendirdiği için Kant, modern fenomenolojinin kapısını açmıştır. Kant'ın getirmiş olduğu şematizm tanımlamasıyla artık zaman kavramlaştırılmış, kavram zamansallaştırılmıştır. Kant'ın bu hamlesiyle beraber modern felsefede fenomenal dünya ve deneyim söylemsel-zamansal-mekânsal olarak kurulmaktadır.

2.4. Transandantal Mantık ve Yargı

Kant söylemsel olan kategoriler ile saf görü formlarının sentezlenmesiyle tesis edilen bilgi türünün mantıksal ayağını göstermek zorundadır. Bu bağlamda transandantal felsefede iki tür mantık ayrımına gider. İlki genelleri ve tikelleri müdrike içerisinde kullanılan ve zorunlu düşünce kurallarını kapsayan genel mantıktır. Genel mantık saf kategoriler üzerinde faaliyet göstererek yalnızca uygulamalı mantık olarak icrâ edilir (a.g.e., A52/B76). Bu mantık müdrike tarafından uygulanırken hiçbir ampirik koşul içeremez. Dolayısıyla, genel mantık yalnızca düşünmenin a priori ilkeleri açısından müdrike ile aklın beraber çalışmasıyla ilgilidir. Aynı zamanda müdrikenin ve aklın sınırları içerisinde cereyan eden bu mantık türünü Kant kânun (Kanon) olarak adlandırmaktadır (a.g.e., A53/B77). Genel mantık nesnel geçerliliğin alanına hapsolmuş ve içindeki ampirik malzemelere bakmaksızın her türlü yargının geçerli olup olmadığıyla ilgilenmektedir. Yani genel mantık sınırları içerisinde hiçbir şekilde yeni bilgi üretilememektedir. Bu bakımdan mevcut bilginin içeriğine bakılmaksızın her türlü akıl yürütme faaliyeti formel mantık bağlamında ispatlanabilmektedir. Fakat burada Kant açısından bir açmaz söz konusudur. Örneğin, mantıksal geçerliliğe sahip iki tezat bilgiyi karşılaştırdığımızda yalnızca mantıksallık içerisinde kalan bu bilgilerin hangisinin doğru olduğunu söyleyemeyiz, çünkü her ikisi de mantıksal sınırları içerisinde kalarak ispatlanabilmektedir. Dolayısıyla, yalnızca nesnel geçerlilik göz önünde tutularak bilgi üretilmesinin imkânı yoktur. Mantıksal geçerlilik bilginin

ampirik malzemeleri açısından doğruluğunu belirlemede yeterli olmadığından, yalnızca genel mantık vasıtasıyla yapılan hiçbir akıl yürütme karşıda-duran-nesnel (Gegenstand) hakkında yargıda bulunmaya cüret edemez (a.g.e., A60-1/B85). Eğer akıl yürütme faaliyeti hissetme ile müdrikenin sentezlenmesiyle kurulmuş bilginin düzenleyici (regulativ) işleminin dışına çıkıp, transandantal ideaları kurucu (konstitutiv) nesnel gerçeklik düzleminde ele almaya başlarsa, nesnel geçerlilik ile nesnel gerçeğin ontolojik ve epistemolojik zeminleri arasındaki fark ortadan kalmaktadır. Kant düşünmenin bu tür faaliyetiyle elde edilen bilgi iddiasına yanılısama (Schein) demektedir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, kânun olarak kullanılması gereken genel mantık, kendisinin bir âlet (Organon) olduğunu iddia etmesi ve bilgiyi geliştiren olarak kullanılması aklın hiçbir ampirik malzeme almaksızın yapmış olduğu diyalektik (Dialektik) kullanımınıdır (a.g.e., A61; A131-2/B85; B170-1). Aklın bu diyalektik kullanımı transandantal felsefede yanılısama üretmekten başka bir şey yapamaz. Genel mantığın bütün bu sınırlı faaliyet alanı düşünüldüğünde Kant bilginin tesis edilebilmesi için geleneksel mantık anlayışının dışında kalan ve yeni bir tür mantığı, yani transandantal mantığı devreye sokmak zorundadır.

Transandantal mantık, her şeyden önce genel mantığın yapmadığı, müdrike ile hissetmenin sentezlenmesini hesaba katarak nesnel geçerlilik ile nesnel gerçeklik arasındaki bağlantıyı mantıksal ilişki çerçevesinde inceler. Kant sözü edilen yeni mantığın incelenmesini transandantal analitik ve transandantal diyalektik olmak üzere iki başlık altında ele alır. Transandantal analitik saf müdrikenin ya da söylemlerin ilkelerini ele alırken (a.g.e., A62/B87); transandantal diyalektik transandantal analitiğin kurallarını hiçe sayarak yapılan her türlü akıl yürütmeye denir (a.g.e., A63/B88). Transandantal analitik kendi içinde yeterli olan ve kendinin dışından hiçbir ekleme yoluyla artmayan bir birliktir. Bununla birlikte, transandantal analitik bilgi parçacıklarını ve dizilerini birlik içerisinde tutulmasının imkânını oluşturur (a.g.e., A64-5/B89-90). Dolayısıyla transandantal analitik kavramlar yoluyla bilgi tesis edilmesinde faaliyet göstererek görüsel değil söylemseldir (a.g.e., A68/93).

Transandantal mantık bilginin geliştirilebilmesi için hissetme yetisinin a priori çeşitliliğini elinde bulundurması gerekmektedir. Transandantal estetiğin a priori çeşitliliği iç hissin tüm temsillere eşlik etmesinden ötürü hayalgücü yetisi zamanı

transandantal mantığa sunar. Bu faaliyete daha önce de üzerinde durulduğu gibi Kant sentez adını vermektedir (a.g.e., A77-8/B103). Transandantal mantığın işi temsillerin saf sentezi üzerinedir, burada henüz tümel altına sokulmuş analitik bilgiler yoktur (a.g.e., A79/B104). Daha ziyade, transandantal mantık hem genel mantığın hem de tesis edilecek bilginin zeminini oluşturur. Diğer taraftan transandantal mantığın hissetmenin a priori tarafıyla sentezlenmesi, bize bilginin genişletilebilme ve pozitif bilimlerin söylem kazanabilme imkânını da sunmaktadır. Kısaca söyleyecek olursak, sentetik a priori yargıların zemini tam olarak transandantal mantıkla mümkündür. Bu bakımdan transandantal mantık düşünmenin sınırlarını çizmektedir. Her ne kadar Kant transandantal felsefede değinmese bile, transandantal mantık düşünmenin sınırı olmakla birlikte, bir bakıma transandantal mantığın “transandantal gramer” diyebileceğimiz bir faaliyette bulunduğu söylenebilir.

Genel mantık ve transandantal mantık ayrımı göz önünde bulundurulduğunda yargıda bulunma fiili doğal olarak transandantal mantıkla gerçekleşebilir. Çünkü yargı fiilinin bilgiyi kurabilmesi için görü formlarına ve kategorilere ihtiyacı vardır. Bunu da genel mantık zemini üzerinde elde etmesi mümkün değildir. Bu bakımdan birbiriyle ilişkisi olmayan iki yeti transandantal mantık zemininde biraraya getirilmektedir. Transandantal mantıktan yargı düzeyine geçtiğimizde ilkin deneyimin kurulumundaki temsil düzeylerine geçeriz. Hissetme yetisinin saf formlarına edilgin bir şekilde nüfuz eden ampirik malzemeler ya da tezahürler kavramlaştırılmadığından ve bundan ötürü karşıda-duran-nesneleştirilmediğinden (Gegenstand) dolaysız temsillerdir. Diğer taraftan etken ve faal olan müdrikeye vasıtasıyla tesis edilen kavramlar da hiçbir zaman dolaysız temsiller olamazlar. Yargı ise bu iki temsil düzeyini sentezleyen dolaylı bir temsildir. Yani, yargı karşıda-duran-nesnenin (Gegenstand) dolaylı bilgisi ve temsilin temsilidir (a.g.e., A68/93). Yargının *SAE*'deki işlevi, dolaysız temsilleri dolaylı hâle getirerek onlara birlik vermek ve bu vesileyle birçok dolaysız temsili kendi altında kapsayarak daha yüksek bir temsil olan karşıda-duran-nesneye (Gegenstand) dönüştürerek fenomenal dünyanın kurulumu sağlamaktır (a.g.e., A69/B94). Bu bakımdan deneyim dolaylı temsiller üzerinde inşa edilir. Kant müdrikeyi dolaylı düşünme yetisi olduğundan yargılama yetisi olarak da adlandırmaktadır (a.g.e., A69/B94). Kant müdrikenin aynı zamanda yargılama yetisi olduğunu söyledikten sonra, mantıksal işlevini yargının içerikten soyutlanmış hâli olarak ele alır ve bu

mantıksal işlevin mümkün yargıların yüklemeleri olduğunu iddia eder (a.g.e., A69/B94). Burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır, söylemsel kategoriler yargıların yüklemelerinden elde edilemezler. Yargıların tablosu aracılığıyla kategorilerin mevcudiyetleri hakkında yalnızca “ipucu” alırız. Bu ipucu bizi yargı yüklemelerinin zemini olan söylemsel kategorilere götürür.

Müdrike söylemsel kurallar yetisi olarak faaliyet gösterirken, yargı yetisi ise kural altına sokma ve bir şeyin kural altında durup durmadığının ayırdına varma yetisidir (a.g.e., A133/B172). Genel mantık ve yargı yetisi arasındaki faaliyete baktığımızda, genel mantık bilginin tüm içeriğini soyutladığından yargı yalnızca müdrikenin formel kuralları üzerinde işlem yapar. Yargı yetisinin kullanımı Kant açısından öğrenilebilecek bir şey değildir. Birey yalnızca sık sık uygulamalı olarak kendi başına tikel durumları tümelin altına getirme yeteneği elde eder. İlginç bir şekilde Kant, yargı yetisinin yetersizliği söz konusu olduğunda aptallıkla (Dummheit) karşılaştığımızı söyler (a.g.e., A133/B172 Dipnot). Aptallık müdrikenin kurallarının kullanılmaması değil, tikel durumları tümel altına getirmede yaşanan sıkıntıdır. Kant yargı üzerine verdiği aptallık örneğinden sonra, aptal olmayan ve yargıda bulunma açısından toplumsal düzende son derece önemli konumlarda olan doktor, yargıç ve devlet adamı üzerinden bu sefer yargı yetisinin keskinleştirilmesi hakkında konuşur (a.g.e., A134/B173). Kant’ın adını andığı mesleklerin toplumun düzeni için son derece önemli olduğu açıktır. Doktor, yargıç ve devlet adamının aslî görevi tikel durumları tümelin altına sokma ve doğru yargıda bulunabilmedir. Bu üç figürün, tıbbın, hukukun ve politikanın tümel kurallarını teorik olarak zihninde taşıması, hatta bu teorik bilgileri eğitici olarak başkalarına anlatabilmeleri yeterli değildir (a.g.e., A134/B173). Önemli olan, soyut tümel kuralları tikel fiilî durumlarla ilişkilendirebilme kâbiliyetidir. Bunun da geliştirilebilmesi için hüküm vericinin bol bol örneklerle ve pratik uygulamalar yapmasıyla mümkündür. O hâlde, *SAE* açısından yargı hem kökensel bir işlev olarak hissetme ile müdrikenin senteziyle tesis edilir hem de tikel durumları tümel altına alma faaliyetini üstlenir.

2.5. Transandantal Özne = X ve Deneyimsel Özne

Transandantal özne ve deneyimsel öznenin kurulumuna geçmeden önce genel bir ifade olarak şunu hatırlatmak gerekir ki, Kant’ın transandantal felsefesi içerisinde

kendiliğinden verili ve cevherî bir nitelikte mevcudiyeti olan herhangi bir şey bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kant açısından karşıda-duran-nesnenin kurulumunda olduğu gibi öznenin tesisi de sentetik birlikle mümkündür. Bu bakımdan öznenin hem deneyimsel ayağı hem de saf ayağı paralel bir şekilde beraber tesis edilmektedir.

İlkin transandantal felsefe bağlamında öznenin saf ve deneyimsel kurulumlarının zemini olan transandantal ideal (transzendente Idealität) ile deneyimsel gerçek (empirische Realität) arasındaki farkın ne olduğuna bakılması gerekmektedir. Çünkü kendilik bilinci (Selbstbewußtsein) ve deneyimsel bilinç (empirisches Bewußtsein) sözü edilen iki yapı üzerine inşa edilmektedir.¹⁹ Transandantal idealin tesisi saf düşünme fiili vasıtasıyla gerçekleşir. Bu bakımdan transandantal idealin sentezinde herhangi bir ampirik malzemenin bulunması söz konusu değildir. Aksine mümkün deneyimin ve ampirik malzemelerin fiilî olarak hayata geçmelerine imkân sağlayan a priori ve saf ideal olanın temsilidir. Başka bir deyişle, hayalgücü yetisi saf formlar olan mekân ve zamanın içinden geçip onları biraraya getirerek sentezlenen kökensel ve yekpare mekân ve zamanı transandantal ideal hâline getirmektedir. Transandantal idealin canlanmasıyla zihinsel faaliyetlerin diğer yetilerinin de canlanması için transandantal ideal olan kökensel ve yekpare mekân ve zamanın her bir anda birlik içerisinde tutulması gerekmektedir. Bu birliğin teminatını ise kendilik bilinci sağlamaktadır. Deneyimsel gerçeklik ise, transandantal ideal olanın sentezlenmesine paralel olarak zeminini transandantal idealden alır. Dolayısıyla deneyimsel gerçeklik, kökensel ve yekpare mekân ile zamanın sentezlenmesi vasıtasıyla oluşan bütünün içindeki parçalarda zeminini bulur. Bu bakımdan, saf kendilik bilincinden ziyade deneyimsel gerçeklik düzleminde deneyimsel bilinç cereyan eder. Şimdi transandantal ideal ile deneyimsel gerçek arasındaki epistemolojik ve ontolojik farkı göz ederek, kendilik bilinci ve deneyimsel bilincin tesis edilmesine geçebiliriz.

¹⁹ Kant deneyimsel bilinç (empirisches Bewußtsein) kavramlaştırması ile deneyimsel tamalgı (empirische Apperzeption) kavramlarını tanım itibariyle aynı anlamda kullanmaktadır. Benzer şekilde Kant kendilik bilinci (Selbstbewußtsein), saf tamalgı (reine Apperzeption), kökensel tamalgı (ursprüngliche Apperzeption) ve transandantal tamalgıyı da (transzendentale Apperzeption) aynı anlama gelecek şekilde kullanmaktadır (Kant, 1998, A106-7/A116-7/B132). Dolayısıyla tez boyunca bu kavramlar arasında geçişlilik olacaktır.

Kant açısından iki tür birlikten ve dolayısıyla da iki tür irtibatlandırmadan söz etmemiz gerekmektedir. İlki deneyimsel bilincin de kurulumunda rol oynayan görü ve kavramın senteziyle oluşan yargı vasıtasıyla tesis edilen karşıda-duran-nesnenin birliğidir. Karşıda-duran-nesnenin birliğinde etken olarak faaliyet gösteren birlik kategorisidir. Birlik kategorisinin işlevi her bir karşıda-duran-nesneye ayrı ayrı birlikler vererek ve ampirik tezahürleri tümlük içerisinde tutarak kavram altında irtibatlandırmasıdır. Dolayısıyla birlik kategorisi deneyimsel özne içerisinde faaliyet gösterir. İkinci olarak ise söylemsel kategorilerin yapmış olduğu tekili tümel altına alma faaliyetinin zeminin de irtibatlandırılması, yani faal olarak çalışan yetilerin irtibatlandırılması gerekmektedir. Gözkân'ın ifadesiyle söyleyecek olursak, yetilerin faal hâle gelebilmelerinin zemini olan bir “topos”ta irtibatlandırma ve birlik vermeye ihtiyaç vardır (2018, s. 112-3). Gözkân'ın “topos” olarak kavramlaştırdığı zemin transandantal idealin senteziyle tesis edilen kökensel mekân ve zamanın birlik içinde tutulmasını sağlayan transandantal tamalgıdır.²⁰ Bu bakımdan transandantal tamalgı transandantal ideal koşulları kuşatarak mevcudiyet kazanır. Dolayısıyla Kant'ın transandantal tamalgısı saf a priori transandantal idealin koşullarını kuşatması yoluyla mevcudiyet kazanarak onu Descartes'ın “cogito”su gibi cevherî bir konumlandırmadan çıkartıp sentetik bir “topos” hâline dönüştürür. Transandantal tamalgının “topos” olarak faaliyette bulunması hem a priori hem de aposteriori temsilleri birlik içinde tutar. Bu birlik zaman akışı içerisinde bozulmaması cihetiyle kendisinin özdeşliğinin (Identität) her an idrâkındadır (a.g.e., A108). Dolayısıyla saf tamalgının idrâkı özdeşliğin de zeminidir. Başka bir deyişle, bütün mümkün bilgilerimize her dâim ait olabilecek temsiller bağlamında kendi kendimizin özdeşliği tüm temsillerin imkânının zorunlu a priori koşuludur (a.g.e., A116-7). Yani transandantal tamalgının özdeşliği öznenin zaman anları içerisinde sabit kalmasının imkânını sağlamaktadır. Bu açıdan özdeşlik, transandantal ideal olanın sentezlenmesiyle tesis edilen kendilik bilinci olmasından ötürü koşulların altında aranamaz. Kendilik bilincinin tesisini icrâ eden bir düşünme fiili nedir diye sorduğumuzda, bu fiil transandantal tamalgının fiilidir. Transandantal tamalgı fiili müdrikenin tikel varolanları sentezlemesi vasıtasıyla tesis etmesine benzer bir faaliyet

²⁰ H. Bülent Gözkân *Kant'ın Şemsiyesi* kitabında tezde kullanılan “kendilik bilinci”, “saf tamalgı”, “transandantal tamalgı” ve “kökensel tamalgı” kavramlarını transandantal felsefenin ruhuna sadık kalarak “saf ben” terim çiftiyle kavramlaştırmıştır (2018, s. 115).

göstermektedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, a priori saf görü formlarının edilgin bir şekilde tuttuğu tikel ampirik malzemelerin hayalgücü yoluyla kategorilerin söylemleri altına sokularak oluşturulan tümlük gibi bir işlev görmemektedir. Tam aksine, transandantal tamalgı fiili tekillere tümlük vermez. Bu bakımdan kendilik bilincinin sentetik birliği doğrudan bütünlük içerisinde kurulur. Dolayısıyla karşıda-duran-nesnelerin temsili tarzında tesis edilemez, kendilik bilinci doğrudan transandantal idealin senteziyle bütün bir şekilde zamanın her anında özdeş olarak tutulur. Kant transandantal tamalgı fiilini icrâ eden bir fail olduğunu söyler. Kendilik bilincinin tesisindeki fail, düşüncelerin transandantal öznesi=X'tir (transzendentes Subjekt der Gedanken=X) (a.g.e., A346/B404). Bu failin kim olduğunu sorduğumuzda karşımıza kendinde şeyi buluruz. Burada karıştırılmaması gereken bir durum vardır. Mekân ve zamanın saf görü formlarının kendinde şey ile ilişkisi gibi bir ilişki durumu “transandantal özne=X” ile kendinde şeyin ilişkisinde aynı düzeyde değildir. Burayı biraz daha açacak olursak, kendinde şeyin saf görü formlarında bir iz bırakması ya da saf görü formlarının malzeme olarak kendinde şeyden tezahürleri tutması gibi bir durum transandantal özne=X'in fiilinde söz konusu değildir. Yani saf fiil, mekân ve zaman saf görü formlarının koşulları altında değildir. Hatta bu fiil vasıtasıyla hissetme yetisinin saf formlarının bir birlik hâline getirildiği söylenilebilir. Dolayısıyla kendinde şeyin öznenin kurulumunda karşıda-duran-nesnenin kurulumuna nazaran daha kökensel bir rol oynamaktadır. Tam da bu yüzden, transandantal idealin tutmuş olduğu kökensel yekpare mekân ve zamanın üzerinde imkânını bulan nesnel gerçeklik düzleminde faaliyet gösteren saf görü formu olarak parçalanmış anların ve mekânların tekil malzemeleri elde etmesi bakımından parçalardan birliğe ya da tümele giden idrâk sürecinden tamamen farklı olarak, transandantal özne=X fiili kendilik bilincini doğrudan bütün olarak faaliyet göstermesini sağlamaktadır.

Transandantal felsefede “düşünüyorum” (Ich denke) fiili kendilik bilincinin “topos”unda faaliyet gösteren saf bir fiildir. Yani, düşünüyorum fiili saf temsil olarak kendilik bilinci içerisinde faaliyet gösterir. Dolayısıyla transandantal tamalgı=X'in failinde olduğu gibi kendinde şeyden hareketle icraatta bulunmaz. Çünkü transandantal tamalgı=X'in transandantal dedüksiyonu kendinde şey olma cihetinden yapılamazken düşünüyorum fiilinin transandantal dedüksiyonu yapılabilir. Düşünüyorum fiilinin işlevi kendilik bilincinin kendisine temsil etmesiyle kendisinin

idrâkini sağlamaktadır. Diğer taraftan düşünüyorum fiili bütün ampirik ve a priori temsillere eşlik eder (a.g.e., B132). Düşünüyorum fiilinin tüm temsillere eşlik etmesi demek, bir taraftan öznenin özdeşliğinin birlik içerisinde tutulması diğer taraftan ise temsillerin zihinde irtibatlandırılmasında âdeta bir tutkal görevi üstlenmesi demektir. Yani, temsilleri kendilik bilincinin “topos”una yerleştirmede faal olarak işlev görmektedir.

Öznenin kurulumu çerçevesinde buraya kadar ele alınan genel yapı transandantal öznenin kurulumuna ilişkindir. Bu bakımdan transandantal özne içerisinde hiçbir ampirik veri bulundurmamakta, zihnin yetilerinin canlandırılması bakımından deneyimsel tamalgının ya da deneyimsel öznenin zeminini oluşturmaktadır. Deneyimsel özne yargı vasıtasıyla fenomenal dünyanın ve söylemsel dünyanın kurulduğu alandır. Bu bakımdan transandantal özne transandantal koşulların, yani müdrikenin söylemsel kategorilerinin ve hissetme yetisinin saf a priori görü formlarının “topos”u iken deneyimsel özne koşulların içerisinde faaliyet gösteren yargıgücü vasıtasıyla tesis edilmiş karşıda-duran-nesneler dünyasındadır. Başka bir deyişle, bütün ampirik temsiller mümkün ampirik bilinç ile zorunlu ilişki içerisinde. Aynı zamanda ampirik bilincin transandantal tamalgının kendi kendisinin bilincinde olmasıyla da zorunlu bir ilişkisi vardır (a.g.e., A116-7/Dipnot). Bu zorunlu ilişki transandantal tamalgının özdeşliği ya da aynılığına düşünüyorum fiiliyle her geçmiş, şimdiki ve gelecek anda deneyimsel özneye de aynılık vermektedir. Aksi düşünüldüğünde, özne zamanın her anında bir birlik ve özdeşlik içerisinde olamayacağından dolayı hem öznenin kendisiyle olan özdeşliği hem de karşıda-duran-nesnelerin özdeşliği ortadan kalkardı. Bir örnek üzerinden düşünecek olursak, t_1 zaman anındaki A öznesi t_2 zaman anına geçtiğinde öznenin A'lığını devam ettirmesinin imkânını transandantal tamalgı sağlamaktadır. Dolayısıyla transandantal tamalgının yokluğu farz edildiğinde deneyimsel özne fenomenler dünyasının akışkanlığında yok olur giderdi. Transandantal özneyi bu açıdan evrensel tek bir özne olarak yorumlayabiliriz. Buna karşılık deneyimsel özne bir kişide sonsuz sayıda çeşitlendirilebilir. Yani, deneyimsel özne bağlamında biri iş hayatındaki “ben”i iş arkadaşlarına ve patronuna göre şekillendirirken, okuldaki “ben”i okul arkadaşları ve öğretmenlerine göre şekillendirmesi tarzında çoklu dizgeler içerisinde birden çok deneyimsel özne kurar. Deneyimsel özne koşullu bir şekilde kurulmak zorunda olduğundan müdrike ile mekân ve zamanın şemalaştırılmasıyla oluşturulan yargıların

ya da söylemsel pratiklerin içerisinde hapistir. Bununla birlikte tarih, duygu durumları ve günlük yaşamın kimlikleri gibi insan hâlleri transandantal felsefede koşullu deneyimsel öznedey cereyan ederler. Örneğin tarihi ele alacak olursak, geçmiş olarak tarih şemaların tarihidir. Yani, kavram ile görünümün biraraya getirilmesiyle kavramın zamansallaştırılması ve zamanın kavramsallaştırılmasının tarihi olarak vakaların tarihidir. Deneyimsel özne, şemalaştırılmış vakalar içerisinde tarihsellik kazanır. Fakat tarihin gelecek olarak bir amaçsallığının olup olmadığı söz konusu edildiğinde Kant burada artık başka bir düzlemde konuşmamız gerektiğini bize ahlâk metafiziğinde ve *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde (*Die Kritik der Urteilskraft*) söyleyecektir. Duygu durumları açısından meseleyi ele aldığımızda ise duygular yargılarla kurulmuş deneyimsel öznenin içerisindeki nedensellik ağına tâbi akışkanlıklardır.²¹ Benzer şekilde, kimlikler için de bu durum değişmemektedir. Deneyimsel öznenin içerisinde şemalaştırma vasıtasıyla anlam ile mânâ kazanmış ve söylemsellik çerçevesinde tesis edilmiş her türlü kimlik fenomenal dünyanın içerisinde değişkenlik göstermektedir.

Öznenin kurulumunu genel hatlarıyla toparlayacak olursak, transandantal özne ve deneyimsel özne arasında kökensel farklılıklar vardır. Transandantal özne bir bakıma korumasını zaman ve mekânı a priori kuşatarak öznenin aynılığını akan zamanın her şimdisinde tekrar etmek suretiyle onun özdeşliğini birlik hâlinde tutarken deneyimsel özne bize öznenin zaman ve mekânın formları içerisindeki farkını sunar. Kısacası deneyimsel öznenin farkı ve transandantal öznenin aynılığı insanın gezegenin üzerinde bir dünya kurmasını sağlar.

2.6. Yaşamın Kendisi Olarak Epigenesis

SAE kitabı düşünce tarihi açısından her zaman çeşitli ve farklı alanların kesişme noktası olması özelliğiyle birbirlerine yakın olmayan düşünce geleneklerinden gelen düşünürlere hitâp etmiştir. Bu kesişmelerin temel nedenlerinden biri Kant'ın metodolojik olarak kullandığı terim ve kavramların çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Örneğin metnin içerisinde Kant'ın kategorilerin zeminini göstermek için kullandığı Roma Hukuk terminolojisinde ve mekanik bilimi kavramlarının müdrikeye

²¹ Tezin "Kamusal Alanın Transandantal Zemini" adlı bölümünde duygu hâlleri transandantal bağlamında analiz edilecektir.

dayandırılmasında görebildiğimiz gibi aynı zamanda mantık biliminin kavramlarını ve saf aklın inşasında mimarlık alanında kullanılan terminolojiyi de *SAE*'ye taşıdığını rahatlıkla görebiliriz. Dolayısıyla kullanılan farklı alanlardaki terimleri ister Kant kendi alanlarında kullanılan anlamlarıyla doğrudan transandantal felsefenin yapısına taşımış olsun, ister Kant'ın bu alanlardaki kavramlaştırmaları bir analogjiyle transandantal felsefede kullanmış olsun, her iki durumda da kavramlar getirdikleri anlam yüklerini transandantal felsefeye serpiştirirler. Bu bağlamda *SAE*'de bazı biyolojik kavramlar vardır ki, Kant diğer alanlardan aldığı terimlerde olduğu gibi çok açık bir şekilde serimlememiştir. Bu kavramlar yalnızca bir ya da iki defa, satır aralarında kullanılmıştır. Bu biyoloji kavramlarının geçtiği pasajların satır araları dikkatli bir şekilde okunduğunda bu terimlerin Kant'ın transandantal felsefesinde en can alıcı ve cevaplanması en hayati yerlerde kullanıldığını görürüz. Dolayısıyla tezin bu bölümünde Kant'ın kullanmış olduğu “nüve” (Keim), “yatkinlik” (Anlage) ve “epigenesis” (Epigenesis) kavramlarının izi sürülecektir. Bu üç kavramın transandantal felsefedeki konumlarının anlaşılabilmesi için öncelikle Kant'ın pozitif bilimlerden ne anladığı, daha sonra ise 17. ve 18. yüzyılda cereyan eden preformal (Präformation) ve epigenesis tartışmalarının anahatlarına kısaca değinilmesi gerekmektedir; böylece Kant'ın *SAE*'de kullanmış olduğu biyoloji terimlerinin transandantal felsefede nasıl bir anlam ifade ettiği anlaşılabilir.

Transandantal felsefenin, doğa biliminin kesin ve zorunlu özelliklerini kazanabilmesi için aposteriori malzemelerden hareketle soyutlamalar yapılması yeterli değildir. Bilimin kesinliği ve zorunluluğu a priori ilkeler doğrultusunda gerçekleşmelidir. Bu bağlamda kimyanın madde tanımlamasında madde inorganikliğin yanı sıra organik özellik taşıdığından, kimya Kant için bilimselliğin ihtiyaç duyduğu a priori zemini inorganik bakımdan desteklerken, organik bağlamda desteklememektedir. Dolayısıyla kimya ve yaşam bilimleri transandantal felsefede kesin bilimler listesine girmeyerek, kesinliği uygun olmayan bilimlerdir (uneigentliche Wissenschaften) (2002, 4:468). Aksine kimya, bilimden ziyade sistematik bir sanattır (a.g.e., 4:468). Başka bir deyişle, kesin bilimler müdrikenin söylemsel olan nicelik, nitelik, bağıntı ve kiplik kategorilerinin şemalaştırma faaliyetiyle mekân ve zamana aktarılmasıyla tesis edilen fenomenal dünyanın maddesinin -konumuz itibarıyla inorganik de denilebilir-matematiksellik kazanması sayesinde mümkün olur. Bu bağlamda Kant 1786'da yayınlanan *Doğa Bilimlerinin Metafiziksel Temelleri* adlı çalışmasında Newton

fiziğinin zeminini kategorilerin kendisinden çıkartmaya girişir. Kant bu çalışmada phronomi, dinamik, mekanik ve fenomenoloji olmak üzere söylemsel kategorilere paralel olarak fizik yasalarından da söz eder. Makalenin phronomi bölümünde hareketin saf niceliği (a.g.e., 4:495), dinamik bölümünde hareketin temel kuvveti bağlamında maddenin niteliği (a.g.e., 4:523), mekanik bölümünde maddelerin kendi aralarındaki bağıntı (a.g.e., 4: 551); fenomenoloji bölümünde ise maddenin eylemi ve eylemsizliği açısından kiplik kategorisi incelenir (a.g.e., 4:558). Dolayısıyla söylemsel kategoriler bütün pozitif bilimlerin transandantal zeminini oluşturur. *SAE*'de doğa bilimlerinin kategorilerle ilişkisini Kant şu şekilde açıklamaktadır:

Şimdi, tüm mümkün algılar tutmanın bu sentezine dayanırlar; fakat bu ampirik sentezin kendisi transandantal senteze ve dolayısıyla kategorilere de dayanır. Böylece tüm mümkün algılar, bu bağlamda **ampirik bilince uzanabilen her şey, doğanın tüm tezahürleri birleşimleri bakımından kategorilere tâbi olmak zorundadır. Doğa (sadece doğa olarak) (natura formaliter spectata) zorunlu yasahlığın kökensel zemini olarak kategorilere dayanmaktadır** (1998, B164-5).

Doğa yasaları bile müdrikenin ampirik kullanımının ilkeleri olarak düşünüldüğünde, aynı zamanda zorunluluğun anlamını taşır. Böylece en azından a priori olan ve tüm deneyimlerden önce geçerli olan zeminlerle belirlenmiş olmayı oluşturur. Fakat **bütün doğa yasaları fark göz etmeksizin kategorilerin yüksek ilkeleri altındadırlar**. Bu yasalar tezahürün tikel durumlarını yalnızca bu yüksek ilkelere göre uygular (a.g.e., A159/B198).²²

Doğa bilimlerinin matematiksel dili daha öncede üzerinde durulduğu gibi şematizm yoluyla gerçekleşir ve bu vesileyle matematik nesnel geçerliliğini doğa bilimlerinin zeminini olan söylemsel kategorilerden alır. Kant'ın ifadeleriyle:

[...] müdrike kavramlar yetisidir. Matematikte bu gibi ilkeler vardır; fakat deneyim üzerine uygulamaları ve böylece **nesnel geçerlilikleri hâlâ ve her zaman saf müdrikeye dayanır** (a.g.e., A160/B199).²³

Kant *SAE*'nin ilk basımından iki yıl sonra 1783'te yayımlanan *Prolegomena* adlı çalışmasında müdrike ile doğa biliminin yasaları arasındaki ilişki hususunda son derece açık ifadeler kullanmaktadır:

²² Vurgular tez yazarına aittir.

²³ Vurgular tez yazarına aittir.

[...] -genel doğa yasalarının a priori olarak bilinebileceği önermesi- bile, kendiliğinden şu önermeye: en üst yasa koyucunun bizde, yani anlama [müdrike/Verstand] yetimizde bulunması gerektiği; bizim de, **doğanın genel yasalarını deney [deneyim/Erfahrung] aracılığıyla doğada değil, tersine genel yasaya uygunluğuna göre doğayı kendi duyusallığımızda ve anlama [müdrike/Verstand] yetimizde bulunan deney [deneyim/Erfahrung] olanağının koşullarında aramamız gerektiği önermesine götürür** (2000, s. 71.)

[...] doğa ve mümkün deney [deneyim/Erfahrung] tamamen aynı şeydir [...] dolayısıyla anlama [müdrike/Verstand] yetisinin aslı yasalına dayandığı için, bu yasalarla ilgili olarak [doğa yasaları]: **anlama [müdrike/Verstand] yetisi (a priori) yasalarını doğadan almaz, onları doğaya buyurur, dediğimde, bu gerçi başlangıçta kulağa garip gelir, ama her şeye rağmen kesindir** (a.g.e., s. 72.)²⁴

Kant pozitif bilimlerin sınırını müdrikenin sınırlarıyla eşleştirerek yaşamın kendiliğindenliğine bir alan açmaktadır. Transandantal düzlem bağlamında düşündüğümüzde pozitif bilimler koşullu a priori zeminde fiilî olarak işlevlik kazanırken, yaşamın kendisi hiçbir zaman açıklanamayacak ya da zorunlu bilimsel söylemlere hapsedilemeyecek koşulsuz alandadır. Kant için pozitif bilimlerin icrâ edileceği sınırların ayırında olarak, şimdi dönemin biyoloji ve organik ile inorganik maddeler tartışması bağlamında iki ana hat olan preformal ile epigenesis konularından kısaca bahsedilip bu tartışmaların Kant'a nasıl uzandığı üzerinde durulacaktır.

Fiziği, anatomiye ve tıbbı içerisine alan yaşam bilimi düşünce tarihi içerisinde her zaman felsefeyle ilişkili olmuş ve bu ikisi birbirlerini fikirler düzeyinde beslemiştir. Hiç kuşkusuz bu durum Kant'ın dönemi için de geçerlidir. 18. yüzyıl yaşam bilimi çalışmaları temel olarak iki kavram çerçevesinde ele alınmıştır. Biri kökenini 17. yüzyılda bulan preformal, diğeri ise 18. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan epigenesis kavramı etrafında yaşamın neliği ele alınmıştır. Preformal teorisini takip edenler genel itibariyle, Kitâb-ı Mukaddes'teki yaratılış hikâyeleri çerçevesinde ele alınan organizmanın nihâî ilkesini kutsal, yaşam öncesi biçimlendirilmiş mümkün canlı varolanların bütün yatkınlıklarını kristalize ederek ve canlının ruhuna ekilen nüveyi hesaba katarak biyolojik bir tanımlamaya girişmişlerdir. Bu bakış açısına göre insanın yaşamı boyunca sahip olacağı yatkınlıklar Tanrı'nın insana ruhunu üflemesi gibi bu nüvenin içinde varsayılmıştır, yaşam ilerledikçe nüve kendini açığa

²⁴ Vurgular tez yazarına aittir.

çıkartacaktır. Preformalizm bu bağlamda organik yaşamın tamamını doğa alanından silmiş ve onun yerine kökensel ilahî yaratma edimine aktarmıştır (Zammito, 2007, s.53-4); fakat embriyolojik mikroskobinin giderek daha etkili kullanılmasıyla mikroskobik hayvanların ampirik olarak doğrulanması preformalist geleneği büyük bir açmaza götürmüştür (a.g.e., s.54). Buna karşılık 18. yüzyılda gelişen yaşam bilimine epigenesis teorisiyle yaklaşanlar organik yaşamın tesis edilmemiş malzemen ve kendini organize eden kuvvetlerle başladığını söyleyerek doğanın kendini dönüştüren içkin kapasitesinin hesaba katılması gerektiğini ve yaşamın, kendi kendini sistematikleştiren bir özellikte anlaşılabilirliğini düşünmüşlerdir. Bu kendini organize eden kuvvetleri yaşam bilimciler Blumenbach'a kadar Newton'ın fizik yasaları doğrultusunda yorumlayıp, bir bakıma Newton'ın mekanik yasalarına hayat vermişlerdir.²⁵ Her ne kadar epigenesis teorisyenleri sağlam bir bilim olma iddiasıyla kendilerini Newtoncu fiziğe hapsedmeye çalışsalar da Genova'nın gösterdiği gibi epigenesis teorisi temelde üç önemli unsur üzerine kuruludur. İlki önceden belirlenmemiş bir yaşam olarak özerklik, ikincisi topluluk içerisinde ortaya çıkan canlılığın tekliği ile çevresel etkenler bakımından parça ve bütün ilişkisi olarak müştereklik ve son olarak kendi kendini düzenleyen ve kendi kendini oluşturan yaşam biçimlerinin kalıcılıklarının sağlanmasıyla canlıya organize olabilme imkânını veren reflektif özelliğidir (Genova, 1974, s.268). Transandantal felsefe açısından bu üç özellik kesinlikle Newton'ın fizik yasalarında aranmaz. Çünkü fizik yasaları zeminini müdrikenin kendisinden alırken canlılığın bilimleri olan organik kimya ve biyolojiyi bu doğrultuda ele alınamaz. Kant'ın bilimler arasında yapmış olduğu bu ayrımın temelinde organik yaşamı inorganik yaşamdan tamamen ayırmak istemesi ve bu doğrultuda organizmaların benzersizliği ve gizemini doğanın fenomenal alanından kopararak yaşamın kökenlerinin anlaşılabilirliğini kesin olarak korumak istemesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda yaşamın kendisini belirleyen tek güç, yaşamın aklı isteme olarak tanımlandığı şeydir. Aklı isteme mekanik doğanın bir parçası olmaması hususunda koşulsuz bir durumdadır. Bu koşulsuzluk insanı “yaşam” sahibi yapma imkânı da sağlamaktadır (Zammito, a.g.e., s.55-6).

²⁵ Epigenesis ve preformalizm tartışmalarının detaylı tarihi arka planı için Jennifer Mensch'in *Kant's Organicism* kitabına bakılabilir.

Daha önce de değinildiği gibi kesin bilimlerin zemini olarak tanımlanan a priori söylemsel kategoriler *SAE*'de hayalgücünün üretici sentezi vasıtasıyla canlandırılan transandantal tamalgı zemininde faaliyete geçer. Fakat Kant ilginç bir şekilde *SAE* A66'da preformalist biyolojinin terimleri olan nüve ve yatkınlık kavramlarında müdrikenin saf kategorilerinin kökeniyle analogi kurar. Kant, A66'da nüve ve yatkınlık analogisinden şu şekilde bahseder:

[...] ama bugüne kadar sık üstlenilmemiş bir girişimi, müdrikenin kendisini ayırtırmayı ve böylece a priori kavramların imkânını araştırmayı anlıyorum. Bu incelemenin amacı a priori kavramların imkânını sadece doğdukları yere kadar giden müdrikenin saf kavramlarını analiz ederek araştırmayı gerektirir. Çünkü bu transandantal felsefenin görevidir; gerisi genel olarak felsefede kavramın mantıksal araştırılmasıdır. Böylece saf kavramları hazır buldukları insan müdrikesindeki bu kavramların nihâyet hazırladığı yerde, onlara bağlanan ampirik koşullardan kurtulmuş, müdrike tarafından saflıkları içindeki **ilk nüve [Keime] ve yatkınlıklara [Anlagen] sergileninceye dek takip edeceğiz** (1998, A66).²⁶

John H. Zammito'nun çalışmasında gösterildiği gibi, Kant 1781 yılında kaleme aldığı *SAE*'nin A baskısında preformalizmin etkisi altındadır (Zammito, 2003., s.85). Hayalgücünün üretici faaliyetinin tesis ettiği transandantal tamalgının kurulumunu düşündüğümüzde yine de Kant nüve ve yatkınlığı preformalist gelenekten farklı olarak ele almaktadır. Bu pasajda kullanılan nüve ve yatkınlık, preformalist biyolojideki ilahî aşkın ve koşulsuz kullanımının aksine, müdrikenin a priori söylemsel kategorilerinin kurulumu kendiliğinden faaliyet gösteren transandantal öznenin "topos"u üzerinde vuku bulur. Bu durumun aksi düşünüldüğünde, yani Tanrı vergisi bir özellik olduğu düşünüldüğünde, A ya da B baskısı ayırt edilmeksizin transandantal felsefenin genel öğretisiyle uyuşmayacaktır. Aslında Kant'ın burada yaptığı şey, o zamana kadar gelmiş epigenesis teorisyenlerinin yaşam ile Newtoncu fiziği birlikte ele alınmasını kabul etmediğini ve bu yüzden henüz elinin altında koşulsuzun sınırını gözetten bir biyoloji teorisi bulunmamasından dolayı nüve ve yatkınlık kavramlarını kendine göre kullanmıştır, burası açıktır. Çünkü 1781'e kadarki epigenesis teorisinin, insanın koşulsuz ve aşkın tarafını göz ardı ederek onu mekanik nedenselliğe hapsedme tehlikesi söz konusuydu (Zammito, a.g.e., s.88; Helbig; Nassar, a.g.e., s.101).

²⁶ Vurgular tez yazarına aittir.

Kant'ın bu preformalist tutumu *SAE*'yi gözden geçirdiği dönem olan 1785-1787 yılları arasına kadar sürmüştür. Kant'ın bu süre zarfında *SAE*'nin ilk baskısıyla aynı yıl çıkan Blumenbach'ın *Bildungstrieb* kitabını keşfettiği anlaşılmaktadır. Blumenbach'ın epigenesis kavramına yaklaşımı, Kant'ın preformalizmin ilahî anlam yükünden kurtulmasını sağlayacak bir dayanak vermiştir. Blumenbach'ın epigenesis teorisi diğer epigenesis yaklaşımlarından temelde iki bakımdan farklıdır. İlki yaşamın kendisini Newtoncu mekanik açıklamadan kurtarması, ikincisiyse yaşamın sınırı ile mekaniğin sınırını birbirinden ayırmasıdır (a.g.e., s.102). Bu sınırlandırma ve ayırma organik varoluşların mekanik fizikliğe hapsolmuş inorganik varoluşlardan kökensel olarak farklı düzlemde olduğunu vurgulamaktadır. İkinci olarak Blumenbach aynı zamanda kutsal nüve açıklamasını da reddederek inorganik nedenselliğin karşısına, ilahî hiçbir özellik taşımayan, organik nedensellik olarak anlaşılabilir, yaşamın içinde kendini organize ederek (Selbstorganisation) vuku bulan şekillendirici güdüyü (Nisus Formativus) koymakla yetinir (a.g.e.). Dolayısıyla şekillendirici güdünün nedenselliği ile mekanik nedensellik mâhiyet itibariyle farklıdır. Organik ile inorganik ve biyoloji ile fizik arasındaki ayrımın transandantal felsefedeki yansıması akıl ile müdrikeye tekâbül etmektedir.

Kant'ın epigenesis kavramını kamusal alanda ilk defa zikrettiği yer Herder'in *İnsanlık Tarihi Felsefesine Dair Fikirler (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)* kitabına yazdığı eleştiri yazısıdır. Herder'in kitabındaki temel argümanlardan biri aklın doğuştan gelen değil, epigenesis teorisinde olduğu gibi kendiliğinden oluşan bir yeti oluşudur. Fakat epigenesis teorisinden farkı aklın zamanla geliştiği ve uygun ortamlarda tarihsellikle şekillendiğidir (a.g.e., s.104). Bu yüzden akli anlamak tarihin gelişimini anlamakla aynıdır. Böylece insanın varoluşundaki akılsallık kendilik zemininden çıkıp bir tür tarih felsefesiyle yaşamı ilişkilendirmektedir. Bu durum kaçınılmaz olarak transandantal felsefede bilginin sınırlarını aşmak anlamına gelmektedir. Kant'ın eleştiri metnindeki ifadeleriyle şöyle denebilir:

[...] basitçe kendi kendini belirleyici bir kuvvet getirilen sınırlamalar, kuvvetin kendisi açıklanamayacağı ya da anlaşılabilir kılınamayacağı için açıklanamayan sınırlamalar olarak görülmelidir (1991a, s. 218).

Bu Kant alıntısını *SAE*'nin diline çevirdiğimizde yaşamın koşulsuz ve belirleyici konumunun mekân, zaman ve söylemsel kategoriler altında belirlenende anlaşılamayacağı anlamını çıkarabiliriz. Kant her defasında hem preformalist gelenekteki koşulsuzu ilahîleştirme girişimlerine hem Blumenbach'a kadar gelen epigenesis mekanikleştirmeye çalışanlara hem de Herder'in yaptığı gibi organik yaşamı aklın tarihi olarak ele alıp bir tür tarih felsefesi yapılmasına karşı çıkmıştır. Âdeta koşulsuzun üzerine konuşulmaması için dönemin entelektüel dünyasının mahkemesinde hâkim görevini üstlenmiş, aklın sınırını aşan her türlü yoruma eleştiri getirmiştir.

1787 yılında Kant *SAE*'nin B baskısında Blumenbach'ın etkisiyle epigenesis kavramını devreye sokar. B166-8'de şunları yazar:

Ancak, sadece deneyim nesnelileriyle sınırlı olan bu bilgi, bu nedenle deneyimden çıkartılamaz. Aksine saf görümler ve müdrikenin saf kavramları söz konusu olduğunda, bunlar bizde a priori olarak bulunan bilginin ilkeleridir. Şimdi, nesnelere kavramlarıyla deneyimin zorunlu uyumunu ifade etmesi için sadece iki yol vardır. **Ya deneyim bu kavramları ya da bu kavramlar deneyimi mümkün kılar.** İlki kategoriler açısından (saf hissî görü için de) ne olduğu bağlamında yer alamaz; çünkü bunlar a priori kavramlardır ve bundan dolayı deneyimden (bunların kökeni ampirik olduğunu ileri sürülmesi bir tür generatio aequivocadır) bağımsızdır. Sonuç olarak yalnızca **ikinci seçenek devam eder (saf aklın epigenesis sistemi).** **Kategoriler müdrikenin bir parçası olarak tüm deneyimin imkânının zeminini içerir.** [...] yukarıda sözü edilen iki yol arasında bir orta yol önermek istenebilir. Buna göre ne kategoriler bilginin kendi düşünen a priori ilkeleridir ne de yine deneyimden çıkarlar. Bunlar varlığımızla eş zamanlı olarak **bize yerleştirilen düşünmeye yönelik özel yatkınlıklardır [Anlagen] ve bizim yaratıcımız tarafından düzenlenmişler ki, kullanımları deneyimin seyrini düzenleyen doğa yasalarıyla tam olarak uyumludur (bu teori, saf aklın bir tür preformalist sistemidir).** Eğer böyle bir orta yol önerilmiş olsaydı, bu varsayım üzerine yapılan yargılar için **önceden belirlenmiş yatkınlıklar [Anlagen] varsayımının ne kadar ileri götüreceği hakkında saptanabilecek hiçbir sınırın olmaması dışında bir itiraz daha gelebilir. Bu durumda kategoriler esasen bu kavramlara ait olma zorunluluğundan yoksun olacaktı (B166-8).²⁷**

²⁷ Vurgular tez yazarına aittir.

Söylemsel kategorilerin zeminlerinin neler olabileceğinin analogiler yoluyla anlatıldığı bu pasajda Kant, ampirizmin çağrışım ilkelerinin kategorileri düzenlenmesi teorisi olan “generatio aequivoca”yu transandantal açıdan kabul etmemektedir. Diğer taraftan Kant kategorilerin a prioriliğinin doğuştan ve yaratıcı tarafından verilen klâsik rasyonel teoriyi preformalizm ile ele alır. Buradaki açmaz a priori kategorilerin aşkın yaratıcının bize bahşettiği bir yetenek bulunduğunu varsaymak ile Tanrı yerine başka herhangi bir şeyi bilgiymiş gibi varsaymak arasında hiçbir fark olmamasıdır, dolayısıyla kategoriler preformalist çerçevede ele alınamazlar. Aynı zamanda deneyimin zemininden ziyade aşkın olarak ele alınırlarsa fenomenal dünyanın tesisinde zorunluluktan bahsedilemeyecektir. Epigenesis ise hem a priori hem aposteriori zeminin beraber oluşuma geçmesidir. Epigenesis bu bağlamda bir taraftan dışsal ve çevresel faktörler aracılığıyla etkileşime geçilmesi ile diğer taraftan organizmanın bütünlüğü bağlamında içsel genetik imkânların sentezlenmesinin biyolojideki adıdır. Organizma bir taraftan genetik ortak adaptasyonu diğer taraftan uygulanabilirlik açısından çevresel koşullarını oluşturan aynı tür organizmalardan oluşan müşterekliklerle anlaşılır. Bu açıdan bakıldığında bir türde yalnızca tekil bir organizma bulunamaz. Müştereklik içerisinde organizma bir türülük özelliği kazanır. Bu türülük özelliğini biyolojiden transandantal felsefeye çektiğimizde karşımıza iki tür nesnel geçerlilik çıkmaktadır. İlkinin daha önce değinildiği gibi kategorilerin nesnel geçerliliğini tesis etmiş saf söylemsel kalıplarda, yani mantıksallıkta bulmuştuk. Kategorilerin içerisinde cereyan eden fenomenal dünyanın nesnel geçerliliğini bu sefer koşulsuz yaşamın insan türü arasındaki müşterekliğinde görmekteyiz. Biyolojik epigenesisin çevre ve gen arasındaki karşılıklı ilişkisini transandantal felsefede Kant’ın ahlâkî yargılar ve *Yargıgücünün Eleştirisi* kitabında bahsedeceği reflektif yargılar sağlayacaktır. Dolayısıyla nesnel geçerliliğin müdrike ayağındaki koşullu yargıda bulunma faaliyetinin dışında yaşamın içinden gelen koşulsuz bir yargıda bulunma ayağı da söz konusudur.

Toparlayacak olursak, biyolojideki epigenesis teorisi Kant’a temel olarak üç şey sunmaktadır. İlki, organik yaşamın gerçekleşmesi için gereken bütünlük ve organizasyonun, kendi kendine vuku bulması cihetinden özerkliğini sağlamasıdır. İkinci olarak türler müşterekliğin getirmiş olduğu zorunlulukla karşılıklılık içerisinde. Sonuncusu ise özerklik ile müştereklik arasındaki bağlantının teminatı olan, reflektif yargıda bulunma faaliyetidir. Bu üç özellik insan canlılığının

metafiziksel zeminidir. Başka bir deyişle, Kant biyolojiden almış olduğu bu terminolojiyi bir analogiyle kültür dünyasına taşımıştır.

2.7. Kamusal Alanın Koşulsuz Yaşamı: Akıl Yetisi

Genel olarak transandantal felsefede bilginin inşası düşünüldüğünde buraya kadar ampirik malzemelerin hissetme yetisinin saf görü formları vasıtasıyla edinildiği ve hayalgücü yetisi, saf formlarda tutulan bu aposteriori malzemeyi müdrikenin saf söylemsel kavramları altına sokarken bilgi ya da fenomenal dünyanın kuruluşu serimlenmiş fakat aklın faaliyet alanı üzerinde hiç durulmamıştır. Tezin bu bölümünde fenomenal dünya, karşıda-duran-nesne ya da bilginin tesisinde aklın nasıl faaliyet gösterdiği anlatılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda aklın müdrike ile ilişkisi açısından mantık ve akıl, fenomenal dünyanın kurulumunda aklın düzenleyici rolü, mekanik nedensellik ile özgür nedensellik arasındaki fark açısından aklın epigenesisle ilişkisi ve son olarak ahlâk metafiziğine kapı aralayan aklın mühürlemesi üzerinde durulacaktır.

Müdrikenin saf söylemsel kavramları aposteriori malzemeleri bilgiye, yargıya dolayısıyla fenomenal dünyaya dönüştürürken tümleştirir. Müdrike vasıtasıyla birlik altına alınmış bu tümlük Kant'ın *SAE A235-6/B294-5*'te gösterdiği gibi birbiriyle irtibatı olmayan bir takım yargı adaları oluşturur. Buradaki sorun yargı adalarının bir bütün olarak nasıl haritalandırılacağıdır. Başka bir deyişle, müdrikenin tümlüğü (Allheit) ile aklın bütünlüğü (Totalität) arasındaki bağın nasıl tesis edileceğidir.

Transandantal felsefede akıl söylemsel ve hissî koşullar altına alınmış bir şekilde faaliyet gösteremez, aksine akıl yetisi, bir taraftan hissetme yetisiyle hiçbir bağlantısı söz konusu olmazken diğer taraftan da müdrikenin a priori söylemsel kategorilerinin çeşitliliğini birlik içinde tutulmasını sağlamaktadır (a.g.e., A302/B359). Tanım itibarıyla şu ana kadar transandantal felsefede üç düzey birlik faaliyeti ele alınmıştır. İlki bütün yetilerin ve koşulların zemini olmak mâhiyetiyle transandantal tamalgının birliği, ikinci olarak, hissetmenin kökensel, koşullu zaman ve mekânının ayrıştırılması ve ayrıştırılmış parçalarının birliği, üçüncü birlik düzeyi, yargının ve bilginin tesisinde söylemsel ve koşullu kategorilerin birliği olarak tümlük ve şimdi bu üç düzey birliğe dördüncü birlik düzeyi olan söylemsel tümlüklerin birliği olarak aklın koşulsuz bütünlüğünün birliği eklenmektedir. Aklın koşulsuz bütünlüğü müdrikeye birlik verme

faaliyetini, yani en yüce birliği, aklın saf kavramları olan transandantal idealar sağlamaktadır (a.g.e., A643-4/B671-2). Transandantal idealar deneyimi aşan (transzendent) konumda olmaları itibariyle hissetme yetisinin doğrudan kendisiyle değil, müdrikenin saf söylemleriyle ilişki içerisindedir (a.g.e., A302/B359). Yani, transandantal idealar kavramlar ve ampirik malzemelerden kurulan fenomenal dünyanın hissî ayağıyla değil, kavramlarıyla ilişkilidirler. Bu ilişki müdrike ile hissetmenin şematizmiyle kurulan yargı türünden bir şey değildir. Kökensel olarak farklı olan akıl ile müdrike arasındaki ilişki mevcut kurulmuş bilgilerin düzenleyiciliği (regulativ) üzerinedir. Teorik akıl kurucu bir a priori kurallar manzumesi olmadığından ona kurucu bir özellik atfedilmesi bizi yanılsamaya (Schein) götürecektir.²⁸ Bu bağlamda akıl yetisinin koşulsuz olmak cihetinden transandantal ilkeleri vardır ve bu ilkeler transandantal koşulları kuşatır. Diğer taraftan koşullu saf söylemlerin transandantal dedüksiyonu yapıp a priori bilgisi gösterilebilirken, aklın transandantal idealarının aşkın ve a priori kurucu zeminleri olmadığı için transandantal dedüksiyon bu alanda icrâ edilemez. Bütün bu bilgiler ışığında aklın kullanım alanını düzenleyici değil de kurucu olarak ele alıp düşüncemize müdrike ile hissetmenin saf a priori koşulluluklarını sınır olarak tayin etmediğimizde aklın gerçekleştirdiği çıkarımlar yanılsamalardan (Schein) kurtulamayacaktır (a.g.e., A421/B449). Bu yüzden aklın teorik kullanımını kapsamında transandantal idealar, koşulluların sonsuz dizilerini koşulsuz bütün içinde tutup düzenlemekten başka bir şey yapmazlar. Peki, koşulsuz transandantal ideaların mevcudiyetlerini dedüksiyon yöntemiyle ortaya çıkartamadığımızı göre nasıl olur da bu idealardan söz edebiliriz? Burada aklın, ideaları yargıların imkânı olan söylemsel müdrikeyle kuşatıcı ilişkisi düşünüldüğünde, mantık ile akıl çıkarımı (Vernunftschluss) açısından, yani mantıksal formları kuşatan aklın çıkarım yapma imkânı bakımından, müdrikenin kategorileri ve mantıksal

²⁸ Transandantal felsefede üç tür yanılsama (Schein) vardır. İlki hissetme yetisi içerisinde cereyan eden ampirik yanılsamalar (empirische Scheine), ikinci olarak mantıksal yanılsama (logischer Schein) ve son olarak transandantal yanılsamalar (transzendente Scheine) (a.g.e., A295-7/B351-3). İlk yanılsama deneyimsel bir hatadan dolayı ortaya çıktığından aposteriori alanı içerisindedir. Buradaki hatanın gösterilmesi ve düzeltilmesi ampirik bir olgunun doğru ya da yanlışlığını gösterme cihetinden gayet basittir. İkinci hata olan mantıksal yanılsama, a priori zemin üzerinde faaliyet gösteren mantıksal işlemler içerisinde cereyan eder. Dolayısıyla akıl yürütme yeteneğini keskinleştirmiş zihinlerin burada yapılan hatayı da görme imkânları vardır. Fakat transandantal yanılsamaların farkına varmak, Kant için en zor olandır. Bu bağlamda akıl yanılsamalarının kökeni buradadır. Akıl yanılsamaları olan paralojizm ve antinomiler ile transandantal idealar arasındaki ilişki düşünüldüğünde psikolojik ruh ideası üzerine yapılan akıl çıkarımları bizi paralojizme, kozmolojik kozmos ideası antinomilere götürür, teolojik Tanrı ideası hakkında düşünmek ise saf akıl ideasıyla bağlantılıdır (Kant, 2000, s.83).

öncüller bizi koşulsuz idealara götürecektir. Kant yargıda bulunmanın imkânını araştırırken karşılaştığı yargı türlerinden kategorilerin çizelgesine ulaşmıştır. Benzer bir şekilde bu sefer yine mantıksal kullanımın sınırları içerisinde kalarak yargı çizelgesine uygun üç tür akıl çıkarımı yapılır. Yargıların mantıksal kullanımını esnasında ilk olarak müdrike vasıtasıyla bir kural (Regel) altına sokularak büyük (major) öncül, yargıgücünün müdrikenin büyük öncül olan kuralının koşulu altına alınmasıyla küçük (minor) öncül ve son olarak büyük öncül ile küçük öncülden a priori çıkarım (conclusio) yapmamızı sağlayan akıldır. Akıl müdrikenin kurallarının yüklemiyle ilgili yargıları, yani büyük ve küçük öncülleri, belirler ve böylece mantıksal önermelerin içinden sonuç çıkarmayı temin eder. Bu bağlamda aklın yargılarla bağlantısı kategorik (kategorisch), hipotetik (hypothetisch) ve ayırık (disjunktiv) olmak üzere üç türdür (a.g.e., A304/B361). Yargı çizelgesi doğrultusunda kategorik, hipotetik ve ayırık yargıların bir taraftan müdrikenin söylemsel saf kategorileriyle ilişkileri düşünüldüğünde sırasıyla kategorik yargı cevher kategorisine, hipotetik yargı nedensellik kategorisine, ayırık yargı ise biraradalık kategorisine tekâbül edecektir. Diğer taraftan sözü edilen yargı türleri söylemsel olmayan transandantal idealarla da ilişki içerisindedir. Bu bağlamda sırasıyla kategorik yargı ruh (Seele) ideasıyla, hipotetik yargı kozmos (Kosmos) ideasıyla ve son olarak ayırık yargı ise Tanrı (Gott) ideasıyla ilişkilidir ve böylece akıl, mantıkta kuralları ve koşulları kapsayıp çıkarım yapabilme imkânına kavuşur. Dolayısıyla kuralları ve koşulları kapsayan aklın koşulsuz olması kaçınılmazdır. Akıl çıkarımlarını transandantal ilkeye doğru götürdüğümüzde bütün koşullar dizisinin sonunda, koşulsuz olan aklın en yüksek ilkesine varırız (a.g.e., A337-8/B384). Bu açıdan kural ve koşulun tümel özelliğini transandantal ideaların bütünlüğü altında sentezlenmesini sağlayan şey aklın en yüksek ilkesidir. Yani, transandantal idealar bir bakıma mantıksal olarak kullanılırken, bu kullanım koşulsuz olduğundan müdrikeden ayırt edilirler. Transandantal idealar koşulsuzu âdeta farklı açılardan yakalar ve bu vesileyle kural ile koşulu farklı açılardan bütünleştirir. Aklın üç transandantal ideası, öznenin mutlak koşulsuz birliğini kuşatmak bakımından ruha karşılık gelmekte, tezahürlerin bütün koşullu dizisinin mutlak birliğini kuşatmak bakımından kozmos ideası ile son olarak da düşünmenin bütün nesnelindeki mutlak birliği kuşatmak bakımından Tanrı ideası, tümlüğü, aşkın bir bütün olarak tutmamızı sağlamaktadır (a.g.e., A334-5/391-2).

Transandantal ideaların mantıksal kullanımı ve deneyimsel fenomenal dünyanın tesisindeki rolünü toparlayacak olursak, öncelikle akıl yetisi mantıksal önermeleri bütün içerisinde tutarak çıkarım yapma imkânını sağlamaktadır. Dolayısıyla ancak söylemsel ve a priori olan müdrikenin kategorilerini de kuşatmış bir akıl bu fiili icrâ edebilir. Diğer taraftan söylemsel kategorilerin ve mekân ile zamanın şemalaştırılmasıyla oluşan yargıların tesis ettiği deneyim dünyasının akılla ilişkisi hissetme yetisi üzerinden değil, söylemsel müdrike üzerinden gerçekleşmektedir. Yani aposteriori malzemenin kavramlaştırılmasına imkân veren kategoriler üzerinden olur. Koşullu söylemsel saf kavramlar, diziler hâlinde aposteriori yığınları tümelleştirirken, diğer taraftan da akıl söylemsel saf kavramların tümelliğine koşulsuz bütünün yüksek ilkeleri altında birlik verir. Bu bağlamda akıl müdrikenin dizilerini birbirleriyle ilişkilendirerek fenomenal dünyanın bütün olarak tesis edilmesini sağlar. Epigenesis açısından söylenirse, koşulsuz aklın bütünlüğü “yaşam”ı açmamıza imkân sağlamaktadır. Bu açıklık aklın üçüncü antinomisinde bahsedilen özgür nedensellik ile mekanik nedensellik arasındaki sorunla doğrudan ilintili olduğundan şimdi bu antinomi üzerinde durulacaktır.

Üçüncü antinomi özgürlük (Freiheit) ve nedensellik (Kausalität) meselesini ele alması itibarıyla transandantal kamusal alan bağlamında son derece önemli bir konumdadır. Kant bu antinomide tez olarak özgürlüğü şu şekilde tanımlar: “Doğa yasalarına göre nedensellik, dünyanın tezahürlerinin tümünün türetilebileceği tek nedensellik değildir. Bu tezahürleri açıklamak için özgürlük vasıtasıyla da nedenselliği varsaymak zorunludur” (a.g.e., A444/B472).

Kant, tezin kanıtında; müdrikenin söylemsel kategorileri doğa yasalarını mümkün kıldığından nedensellik zinciri ya da söylemler dizisi tümel içerisinde her zaman bir önceki durumun ya da durumların ilişkisiyle ortaya çıkacağını söyleyerek bütünlüğe ihtiyaç olduğunu kaydeder. Aksi hâlde tümelin sonsuz dizileri tamamlanmışlığa erişemeyecektir (a.g.e., A446/B474). Dolayısıyla, başka bir tür nedenselliğe ihtiyaç vardır. Kant bu müdrikenin nedenselliğinin dışında kendiliğinden (Spontaneität) mutlak (absolut) bir nedensellik varsayar (a.g.e., A447/B475). Mutlak ve kendiliğinden olan nedensellik transandantal özgürlüğü (transzendente Freiheit) varsaymamıza imkân vermektedir (a.g.e.). Transandantal özgürlük, müdrikenin,

nedensellik ağı dizilerinin dışından bir müdahaleyle yeni diziler oluşturabilmesine imkân vermektedir.

Özgürlüğün olmadığını ve doğa yasalarının safi nedensellik zincirinin dışına çıkamayacağını varsayan antinominin antitezi hakkındaysa Kant şunları yazar: “Özgürlük yoktur, aksine dünyadaki her şey sadece doğa yasalarına göre meydana gelir” (a.g.e., A445/B473).

Bu antitezin kanıtlanmasında Kant, kural temin eden koşullu müdrikenin nedenselliğinin dışında mevcut transandantal özgürlüğün, kendinden başka bir nedenselliği olmadığı için idrâkine varabileceğimiz mekanik nedensellik yasasını ihlâl eder. Dolayısıyla doğanın mekanik nedenselliği ile özgürlüğün nedenselliği arasındaki ilişki yasalılık ile yasasızlık arasındaki ilişki gibi birbirlerinden ayrıdır (a.g.e., A445-7/B473-5). Bu açıdan özgürlük yasasızlık anlamına gelirken aynı zamanda doğa yasalarının çiğnenmesini de tanım itibariyle içinde barındırır.

Bu antinomi bir tarafta koşulsuz özgürlük ideası olarak aklın nedenselliğini, diğer tarafta ise müdrikenin doğa yasalarına tâbi olan nedensellik arasındaki çatışmayı, yani nedenselliğin iki veçhesini serimlemektedir. Ontolojik ve epistemolojik köken itibariyle iki farklı zeminde olan akıl ve müdrike arasındaki nedensellik birbiriyle karıştırıldığında bu antinomi bize kendini açmamaktadır (a.g.e., A541/B569). Bu nedensellik sorununa açıklık getirilebilmesi için hissetme ile müdrikenin şematizminin tekrar ele alınıp mânâ düzeylerinin gösterilmesi gerekmektedir.

Daha önce detaylı bir şekilde ele alınan şematizmin faaliyetini ana hatlarıyla hatırlayacak olursak, üretici hayalgücü yetisinin saf söylemsel kategoriler ile saf a priori formlar olan mekân ve zamanı birbirine mühürleyerek (Monogramm) biraraya getirmesi vesilesiyle bir taraftan kavrama ampirik malzeme tesis ederken diğer taraftan da mekân ile zamanı kavramlaştırır (a.g.e., A140-2/180-1). Bu faaliyet neticesinde karşıda-duran-nesnenin (Gegenstand) temel mânâsı (Bedeutung) tesis edilmektedir (a.g.e., B148-9). Dolayısıyla burada tesis edilmiş mânâ müdrikenin ve hissetme yetisinin içerisinde cereyan etmek zorundadır. Nedensellik açısından söyleyecek olursak, örneğin bir hayvan olan beyaz güvercinin şematizm bağlamında gagası, kanatları vs. olarak asgarî olarak mühürlenmesi ile beraber mekanik nedensellik dizgesinin anlamının (Sinn) müdrikenin zorunluluk yasaları içerisinde düşünülmesi

gerekmektedir.²⁹ Bu bağlamda antitez, yani nedensellikten çıkışın olmayışı müdrike yasalarının ve sözü edilen temel ve asgarî mânâ alanının içerisinde hapsolmek demektir. Kant'ın ifadeleriyle konuyu biraz daha açacak olursak:

[...] [Dedüksiyonda] kavramların kendileri ya da en azından içerdikleri unsurlar için bir karşıda-duran-nesne [Gegenstand] verilmedikçe ve dolayısıyla kendinde şeyleri hiç endişe etmeyecekleri için kavramların oldukça imkânsız olduğunu ve herhangi bir mânâsı [Bedeutung] bulunamayacağını gördük (a.g.e., A139/B178).

Müdrike düzeyinde kurulan mânâ, deneyimin temel zeminini ve nedensellik dizgesini oluşturmaktadır. Biraz daha açacak olursak, varolanların mevcudiyete gelebilmeleri için tüm vakaların ampirik olarak doğa düzeninde belirlenmesiyle (in einer Naturordnung empirisch bestimmt) tezahürlerin bir doğa oluşturup deneyimin karşıda-duran-nesnelerini (Gegenstand) verilebilmesi müdrike yasasıyla (Verstandesgesetz) mümkün olmaktadır (a.g.e., A542/B570). Bu bağlamda ampirik belirlenim doğanın mekanik nedensellik dizgesi ve temel mânâ düzeyiyle³⁰ sıkı bir ilişki içerisinde. Cansız (leblös) ya da sadece hayvansal canlı (bloß tierisch belebt) olarak doğa (Natur) koşulların altında mevcudiyet kazanır (a.g.e., A546/B574). Bu bağlamda cansız yaşamın Newtoncu zorunlu nedenselliği ile hayvansal yaşamın koşullu istemesinin zorunlu nedenselliği aynı düzeydedir.³¹

Tümeller dizisi kuran müdrikenin mekanik nedenselliğine karşı, özgürlük, konum itibarıyla tümellere birlik veren koşulsuz akıl yetisi içerisinde olmalıdır. Dolayısıyla özgür nedensellik müdrikenin temel mânâ düzeyini kuşatan ve onu aklın en yüksek ilkeleri altına alarak yüksek mânâ düzeyinde, yani akıl yetisine sahip insanın yaşam dünyasında konumlanmaktadır. Kant özgürlüğü kendisinden dizi başlatma yetisi

²⁹ “Beyaz güvercin” temel mânâ düzeyinin üstünde sembolik mânâ olarak ele alındığında “barış” anlamını taşımaktadır. Fakat temel mânânın zemini olan müdrikenin şemalaştırma faaliyeti olmaksızın, sembolik düzeye çıkılamayacaktır.

³⁰ Tanım itibarıyla transandantal felsefede olmayan “temel mânâ düzeyi”nden, üretici hayalgücünün şemalaştırma işlemi sırasında müdrike düzeyinde temel kavramlaştırma faaliyeti olan mühürleme (Monogramm) vasıtasıyla kurulmuş duyular dünyasını (Sinnenwelt) anlıyorum. Bu faaliyet olmaksızın deneyim dünyası tesis edilememektedir. İleride “yüksek mânâ düzeyi” olarak adlandıracağım alan ise aklın en yüksek ilkeleri olan idealar düzeyinde mühürleme faaliyetiyle kurulan mânâ dünyasıdır. Dolayısıyla temel mânâ düzeyi koşullu kavramlaştırmanın, yüksek mânâ düzeyi ise koşulsuz kavramlaştırmanın imkânıdır. Bu yüksek mânâ düzeyi bize özgürlük ile kamusal alanın kapısını açacaktır.

³¹ Ahlak metafiziği kapsamında koşullu isteme olan kişisel tercih (Willkür) tam olarak burada imkân bulmaktadır. Başka bir deyişle, ampirik öznenin sınırları içerisinde olan şu kalem değil de bu kalem ya da şu renk değil de bu renk gibi her türlü isteme müdrikenin sınırları içerisinde cereyan etmektedir.

olarak ve saf transandantal idea olarak tanımlamaktadır (a.g.e., A533/B561). Bu bağlamda müdrikenin sınırları içerisinde olan nedensellik her ne kadar tüm deneyim alanını kapsarsa kapsasın yalnızca mekanik doğa olanın bir toplamından (in einen Inbegriff bloßer Natur) başka bir şey değildir (a.g.e., A553/B561). Akıl ise koşulsuz mutlak bütün (absolute Totalität) olması hasebiyle kendiliğinden başka tür bir nedenselliği başlatma imkânına sahiptir (a.g.e., A553/B561). Özgürlüğün nedenselliğinin, fiilîyata geçebilmek için tezahür alanına müdahale etmesi gerekir. Bu bağlamda Kant kendisi duyu dünyasındaki (Sinnenwelt) karşıda-duran-nesnenin (Gegenstand) tezahürü olarak bulunmayan, böylece kategorilerin söylemsel nedenselliğinden bağımsız olan fakat tezahürlere müdahalede kendinden bir nedenselliğe sahip eylemi (Handlung) düşünülür (intelligibel) olarak tanımlamaktadır (a.g.e., A538/B566). Diğer taraftan düşünülür olan eylemin etkileri (Wirkungen) duyu dünyasında hissedilebilir (a.g.e., A538/B566).

Özne bağlamında eylemde bulunmasının iki ayağı vardır. İlki koşullu duyu dünyasının mekanik ve söylemsel nedensellik dizgesinde bulunan belirlenmiş deneyimsel özneye tekâbül eden ampirik karakteri (empirischer Charakter), ikincisi ise koşulsuz olarak eylemlerin nedenini transandantal öznedeki düşünülür karakter (intelligiblen Charakter) (a.g.e., A539-40/B567-8). Öznenin bu iki veçhesi arasındaki bağın kuruluşu için Kant şunları söylemektedir:

[...] varlığın nedenselliği iki yandan değerlendirilebilir: kendinde şey olan eyleminde düşünülür olarak ve duyu dünyasında tezahür olan eylemin etkisinde his olarak. Buna göre özne yetisinin ampirik ve aynı zamanda nedenselliğin müdrikî kavramına bir ve aynı etkide biçimlendiririz. **Bu iki açıdan hissin karşıda-duran-nesnesinin yetisinin düşünmesi, mümkün deneyimle ve tezahürlerle biçimlendirmek zorunda olduğumuz hiçbir kavramlarla çelişmez. Çünkü bu tezahürler kendinde şeyler olmadıklarından transandantal karşıda-duran-nesnelerde sadece temsiller olarak zeminleştirilmek zorundadırlar. Bu transandantal karşıda-duran nesneye tezahür olmayan, fakat etkisi vasıtasıyla tezahürde karşılaşılan bir nedenselliğe de atıf yapmayı engelleyecek hiçbir şey yoktur** (a.g.e., A538-9/B566-7).³²

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Kant düşünülür karakter ile ampirik karakterin ilişkilendirdiği yeri transandantal karşıda-duran-nesnede bulmaktadır. Öznenin

³² Vurgular tez yazarına aittir.

kurulumunda daha önce değinilen transandantal karşıda-duran-nesne, öznenin eylemi üzerine düşündüğümüzde tekrar karşımıza çıkmaktadır. Transandantal karşıda-duran-nesne bilincin zorunlu birliği (notwendige Einheit des Bewußtseins) olarak ampirik kavramlara nesnel gerçeklik (objektive Realität) imkânı sağlar (a.g.e., A109). Başka bir deyişle, transandantal öznenin ampirik kavramlara açılmasını transandantal karşıda-duran-nesne temin etmektedir. Bir bakıma transandantal özne ile transandantal karşıda-duran-nesne birbirine muhtaç olduğundan bir madalyonun iki yüzü gibi beraber kurulmak zorundadırlar. Aksi hâlde özgürlük ideasının kendini duyu dünyasında açma imkânı olmaz. Dolayısıyla düşünülür karakter koşulsuz bir konumdayken ampirik karakter koşullara tâbi olmalıdır. Kant'ın ifadeleriyle söylenirse:

Şimdi bu eyleme geçen özne, düşünülür karakterinde, zamanın hiçbir koşulu altında durmaz; çünkü zaman kendinde şeylerin değil, sadece tezahürlerin koşuludur. Bu özne de hiçbir eylem ne meydana gelir ne de yok olur; böylece tezahürlerde (önceki durumun) nedenini bulmak zorunda olan her şey zaman belirlenimlerinde her şeyin değişebilir yasasına bağımlı değildir. Kısacası, nedenselliği aklî olduğu sürece duyu dünyasında vakayı zorunlu yapan ampirik koşulların dizisinde durmaz. Bu düşünülür karakter elbette dolaysızca bilinemez, çünkü tezahürlerden hariç hiçbir şey algılayamayız. Buna karşı bu algılamayı ampirik karaktere uygun olarak düşünülmesi gerekmektedir. Tıpkı transandantal karşıda-duran-nesne [transzendentalen Gegenstand] vasıtasıyla düşüncede tezahürlerin zeminini kurmamız gibi kendinde ne olduğu hakkında hiçbir şey bilmesek de (a.g.e., A539-40/B567-8).

Özgür nedensellik ile doğa yasasının nedenselliğini karşılaştırarak toparlayacak olursak, her ikisi de öznenin içini ve dışını ilişkilendirme bağlamında transandantal karşıda-duran-nesne de buluşmak zorundadır. Özgür nedensellik kategoriler ile mekân ve zamanın koşulları altında bulunmayan numen dünyasına aitken doğa yasasının nedenselliği koşullar altına alınmış duyu dünyasında faaliyette bulunur. Buna bağlı olarak özgür nedensellik düşünülür karakterle eylemde bulunma imkânı sağlar ve bu vesileyle duyu dünyasındaki etkileri kendisinden başlatarak yeni diziler oluşturabilir (a.g.e., A541/569). Diğer taraftan ampirik karakter duyu dünyasının içerisindeki dizilerin nedensellik ağının dışına çıkamaz. Buna bağlı olarak özgür nedensellik söylemselleştirilemediğinden asla bir bilgi nesnesi değildir, doğanın nedenselliği ise aksine söylemselleştirilen bilgi nesnelere dizilerini oluşturur.

Nedensellik açısından akıl ile müdrike ilişkisi düşünüldüğünde yaşamın kendisi olan epigenesis ile Newton mekaniği, yüksek mânâ düzlemine sahip olan koşulsuz akıl transandantal felsefede insan yaşamını açığa çıkartarak kamusal alanda hak talep etmenin ve müdrike vasıtasıyla söylemsel pratiklerde kurulmuş fenomenal dünyanın mevcudiyetini eleştirme imkânını sağlamaktadır. Mekanik nedensellik bu açıdan temel mânâ düzlemine tekâbül etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus temel mânâ ve yüksek mânâ düzlemleri arasındaki ilişkide, transandantal özne ile transandantal karşıda-duran-nesne ilişkisinde olduğu gibi, her ikisinin aynı anda tesis edilmesinin gerekmesidir. Aksi hâlde, transandantal felsefenin mimarî yapısı gözetildiğinde geçerli olamaz. Koşulsuz aklın mekanik dünyanın dışından eylemle kendiliğinden bir dizi başlatması, özellikle Blumenbach sonrası epigenesis teorisindeki dönüşüm, Kant'ın biyoloji teorisini akılla temsil edişi ve canlı yaşamının kendiliğinden başlaması arasında sıkı bir bağ vardır. Yüksek mânâ düzlemi bu açıdan insana yaşamın kendisini verdiği gibi değiştirme imkânı da tanır. Bu değişiklik her ne kadar Kant tarafından kabul edilse de bilgi nesnesi olamayacağından tarihselleştirilmemelidir. Bu açıdan vaka analizi doğrultusunda geçmişe yönelik araştırmaları bir tarafa koyarsak, geleceğe yönelik tarihin ilerlediğine dair söyleyebileceğimiz tek şey “tarih ilerliyormuş gibi” demekten öteye geçemez. Kant “Saf Aklın Mimarisi” bölümünde, ilerlemeden ziyade organik bir kavram olan büyümeyi kullanarak koşulsuz bütünü bir arada tutan akıl hakkında şunları yazar:

Öyleyse bütün eklemelenmiş (articulatio), biraraya yığılmamıştır (coacervatio); şüphesiz içsel olarak büyüyebilir [wachsen] (per intus susceptionem), fakat dışsal olarak (per appositionem) büyüyemez. Tıpkı hayvan bedenine [ein tierischer Körper] benzer gibi büyümesi hiçbir organın [Glieder] eklenmesini gerektirmez, aksine oranda hiçbir değişim olmaksızın her bir organın [Glieder] amacı açısından daha güçlü ve daha düzenli yapar (a.g.e., A833/B861).³³

Kant'ın “büyüme” (wachsen) üzerinden kurmuş olduğu bu analogi aklın yüksek mânâ düzeyinin genişleyerek ve büyüyerek yaşam dünyasının açılmasını betimlemektedir. Dolayısıyla yaşamın ya da aklın amacı ve daha da düzenli oluşu tıpkı bedendeki herhangi bir organın çalışma amacı gibi aklın organik yapısıyla ilgilidir. Kant buradan ikinci tür mühürleştirme faaliyetine geçer. Başka bir deyişle, temel mânâ düzeyindeki

³³ Vurgular tez yazarına aittir.

bilgiyi tesis ederken söylemsel kategorilerin mekânlaştırılması ve zamansallaştırılması olan şematizm mâhiyet itibariyle yüksek mânâ düzeyinde faaliyet gösteremediğinden koşulsuz yaşamın ya da aklın teknik düzeyden farklı olarak bir mühürleme işlevi olmalıdır. Bu açıdan Kant aklın kendi mühürleme özelliğinden bahseder. Kant'ın ifadeleriyle:

Uygulaması için ideanın bir şemaya ihtiyacı vardır, yani aslî çeşitliliği ve amacın ilkesinden a priori belirlenmiş parçaların düzenine ihtiyaç vardır. Aklın ana amacından [Hauptzwecke der Vernunft] bir ideaya uygun olarak taslağı çizilemeyen şema rastlantısal vuku bulan maksatlara [Absichten] (miktarı peşinen bilinemez) göre ampirik olarak şema, teknik birliği [technische Einheit] sağlarken sadece idea sonucunda ortaya çıkan şema (burada akıl a priori amacı temin eder ve ampirikliği göz etmez) arkitektonik birliğin [architektonische Einheit] zemini olur (a.g.e., A833-4/B861-2).³⁴

Kant'ın teknik birlik olarak tanımladığı bilgi ile arkitektonik bilginin birliği birbirlerinden ayrılmayacağına birbirlerine bağlıdır. Yani fenomenal dünyasız numenal dünya ya da tersi söz konusu olmaz. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, söylemsel müdrikenin teknik birliğindense arkitektonik birliğin her zaman daha fazlasını içinde barındırdığıdır. Cantor'u ve Cusanus'u anımsatacak sonsuzluk üzerinden analogi kuracak olursak, söylemsel müdrikenin tesis ettiği fenomenal nesnelere sonsuz dizileri ile bu sonsuz dizileri kapsayan koşulsuz yaşamın ya da aklın farklı düzeyde sonsuzluğu vardır. Bütün bu ontolojik ve epistemolojik arka plan bağlamında daha sonra ahlâk metafiziğinde temel bir kavram olacak gerekliliğin (Sollen) *SAE*'deki zemini koşulsuz akıl ya da yaşam yetisindedir. Çünkü söylemsel müdrike yalnızca zaman şartları (Zeitverhältnissen) bakımından olmuşu (gewesen ist), olanı (was da ist) ve olacağı (sein wird) bilebildiğinden müdrikenin koşulsuz yaşamda zeminini bulan ahlâk alanının ne olması gerektiği üzerine buyruk (Imperativ) verme hakkı yoktur (a.g.e., A547/B575). Dolayısıyla söylemsel pratikler içerisinde tesis edilen deneyimsel öznenin hissî dürtü istencinin dışına çıkıp gerek ve bununla ilişkili amaç üretmezken akıl yetisi idealara göre kendine has bir düzen kurma imkânına kendiliğinden sahip olarak yasa koyma özelliği gösterir (a.g.e., A548/B576). İnsanın doğa metafiziğinin zorunlu nedensellik zinciri dışına çıkıp dünyaya yüksek mânâ

³⁴ Kant'ın akıl ideası şeması kavramlaştırması ahlâk ve estetik üzerine yazdığı metinlerde arketip olarak karışımıza çıkacaktır.

verme yeteneği ile ahlâkî yasa koyma özelliği mâhiyet itibariyle aynı yerden beslenmektedir. Bu bağlamda ahlâk metafiziği bize olması gerekenin zorunluluğunu sunmaktadır (a.g.e., A840-1/B868-9).

2.8. Saf Aklın Eleştirisi'nin Politika Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi

Genellikle Kantçı okullar Kant'ın politika felsefesini, temel kitaplar olarak ahlâk ve estetik üzerine yazılanlara ve Kant'ın aydınlanma ya da ebedi barış üzerine yazdığı makalelerine dayanarak ortaya çıkarmaya girişir. Fakat Kant'ın hem diğer eleştirii kitapları hem de yazdığı makaleleri, ontolojik ve epistemolojik temellerin gösterildiği *SAE*'ye dikkat edilmeden tam anlamıyla idrâk edilemez dense yeridir. Dolayısıyla her ne kadar *SAE* kitabı felsefe tarihi içerisinde matematik felsefesi, bilim felsefesi, epistemoloji ya da ontoloji gibi ana başlıklar altında okunsa da düpedüz politika felsefesi içerdiğini de söyleyebiliriz. Çünkü bilginin tesis edilmesinin, temsilin neliğinin ya da öznenin kurulumunun politika felsefesinin konusu olmadığını söylemek son derece güçtür. Bu açıdan daha sonra ele alınacak olan bölümlerle ilişkisi dikkate alınarak tezin bu bölümünde politika felsefesi doğrultusunda *SAE*'nin müdrike, şematizm, transandantal özne, deneyimsel özne ve epigenesis kavramları, transandantal felsefenin ruhuna sadık kalınarak yorumlanmaya çalışılacaktır.

Transandantal felsefe açısından, müdrikenin söylemsel kategorilerinin temas etmediği herhangi bir mevcudiyet ya da fenomenal dünya varolamaz. Bu açıdan bilginin ve deneyimsel öznenin tesisinde bunlara zorunlu olarak söylemsellik kazandırılması gerekmektedir. Kant özgürlük ve transandantal özne gibi söylemselliğin dışında kalanların olduğunu belirterek bunların bilgi nesnesi olduklarını iddia etmez. Söylemselliğin dizi oluşturma itibariyle bir sınırı vardır. Bu bilgi dizileri ya da paketleri temel mânâ düzeyinde, yani müdrikede kalınarak bilimlerin bilgisi ve mevcut varolanların bilgisi tümellik çatısı altında geçerli kılınır. Dolayısıyla bütün kesin bilimler de fenomenal dünyanın temsilleri olarak varolanları yönetme iddiasında olanlar da bir yerde müdrikeye dayanıp otoritelerini sağlama almaya mecburdurlar. Sırtını müdrikeye dayamamış hiçbir bilim ya da yönetici, modern öznenin yönetiminde söz sahibi olamaz, çünkü bilginin kesinliği gösterilmeden modern özne olan

yurttaşlar³⁵ ikna edilemez ve yönetilemez. Burada şunu hatırlatmakta fayda vardır, müdrike ile akıl yetisi arasında temel bir ayrım yapılacak olursa müdrike tanım itibariyle hesaplayıcı, öngörüle bulunan, verimlilik ve talimin zeminini oluşturan demekken koşulsuz olması hasebiyle akıl bütünü birarada tuttuğundan, sayılan özellikleri barındırmaz; fakat akıl çıkarımlarının müdrikeyle ilişkisi düşünüldüğünde aklın yalnızca söylemsel kategorilerden çıkarım yaptığı söylenebilir. Bu bağlamda çıkarım yapma etkinliğinin keskinleştirilmesi koşulsuz aklı koşullu ve söylemsel müdrikenin içine hapis etmekten başka bir şey değildir. Özne merkezli bakış açısı, problemlere aşkın ve cevherî açıklamalar yerine içkin düzlemde cevap arama, doğayı

³⁵ Yurttaş/vatandaş ya da halk kavramları politika felsefesinde modern dönüşümün getirmiş olduğu yeni kavramlardır. Klâsik dünyanın politika felsefesi terminolojisi açısından kendi geleneğimize baktığımızda bu kavramlaştırmaların yerine Arapçadan gelen “reaya/رعيه” kullanılmaktadır. “Reaya” kelimesi köken itibariyle “otlatmak”tan gelmekte ve politika açısından kullanım alanı klâsik dünyanın ana üretim yeri olan tarımla uğraşan köylü ya da devlete bağlı topraklarda üretim yapanlar olarak adlandırabileceğimiz kişilerdir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti’nde dönem dönem siyasetnâmelerde yazılan adâlet dairesi mısralarında “reaya”nın konumunu açık şekilde görebiliriz. Bu mısralar dörtlük ya da sekizlik olmak üzere genel olarak iki türdür. Fakat her iki tür de klâsik dünyanın zaman, bilim ve kozmogoni anlayışlarını da içerecek şekilde bir döngü içerisinde “adâlet” kelimesiyle başlayıp biter. Bunlara bir örnek verecek olursak:

Adl mucib-i salâh-ı cihandır,
Cihan bir bağıdır, divarı devlet,
Devletin nâzımı şeriattır [hukuk],
Şeriata hariz olamaz melik illâ mülk,
Mülkü zabteyleyemez illâ leşker [asker],
Malı cemeyleyen raiyyettir,
Raiyyeti kul eder padişah-ı âleme adl.

Yani, şöyle bir döngü diyebiliriz: “Adâlet, dünyada duvarlarla çevrilmiş devlettir; devletin duvarları hukuktur, hukuku gözetecek olan hükümdardır; hükümdarı zapt edecek olan ordudur, orduyu birarada tutan maldır; malı sağlayacak olan reyadır, reayayı birarada tutan şey adâlettir.” Klâsik dünyanın bu yapısal düşüncesini kristalize ederek tek bir cümlede söyleyecek olursak, bugün bütün mahkeme salonlarında yazılan “Adâlet mülkün temelidir” ibaresinin tam olarak dörtlü ya da sekizli mısraların tek bir cümlede özetlenmiş hâli olduğu açıktır. Fakat burada konumuz itibariyle önemli olan hususu ıskalamamak gerekmektedir. Kant’ın zaman, bilimler ve öznenin kurulumu, yani bütün transandantal felsefesinin felsefi olarak temin ettiği modern liberal devlet anlayışında adâlet, özgür yurttaşların kamusal alanda “hak talep etmeleri” vasıtasıyla gerçekleşir. Artık reyanın modern devlette yeri yoktur, çünkü üretimin ana omurgası sanayi alanına geçmiştir. Bu alanın geliştirilmesi için de artık tarımla uğraşan insanlardan yenilikler üretmesi beklenmektedir. İşte tam olarak 18. yüzyıl “Bildung” tartışması bu koşullar altında filizlenmek zorundadır. Burada Almancadaki “Bildung” kavramının içerdiği anlam yükünü de hatırlamak gerekmektedir, çünkü “Bildung” yalnızca eğitim anlamını içermemekte aynı zamanda Almancada “Einbildung” “hayal, tesis etme”; temsil olarak “Bild” “imge”; epigenesisi hatırlayarak “Bildung” biyoloji terminolojisi içerisinde kullanıldığında “oluşum” anlamlarıyla ilişki içerisinde. Bütün bunlar düşünüldüğünde artık toplumun yönetiminde klinik psikiyatri, zorunlu eğitim, modern hukuk, hapishâne gibi aygıtlar ortaya çıkıp bireyleri özneleştirerek yurttaş yapmaktadır. Buradaki özneleştirme faaliyeti deneysel özne olmak zorundadır, çünkü her türlü kimlik deneysel özne düzleminde tesis edilir.

bilimin araçlarıyla anlama, vb. gibi modern düşüncenin nelğine dair sayısız tanımlamalara, müdrikeyi akıldan ayırıp aklın müdrikenin söylemselliği altına yerleştirilmesini de buna ekleyebiliriz. Burada müdrikenin katı sınırları içerisinde dışarı çıkamayan akıl çıkarımlarının insana sağladığı en önemli özellik, teknik bilginin ve verimliliğin, insanlık tarihinde görülmeyecek sıçramalarda bulunmasını sağlamış olmasıdır. Bu yüzden her türlü yönetim araçları ya da iktidar mekanizmaları artık teknik bilginin verimliliğini hesaba katmak zorundadır. Dolayısıyla klâsik devlet anlayışını sürdüren toplumlar bilgiyi kuran ve onu teknikleştiren müdrikeyi, akıldan ayırmayan toplumlar olarak tanımlanabilir. Bir örnek üzerinden söylemek gerekirse, modern devlet mekanizması –ki mekanizma olmasına imkân veren, müdrikenin ta kendisidir- Fransızcadaki “la raison d’État” ve güncel Türkçedeki kullanışıyla “devlet aklı”³⁶, “devlet müdrikesi”ne dönüşmüştür. Klâsik dünyanın aklın koşulsuzluğunu mistikleştirip onun üzerinden aşkın iktidar yapılarının kullanılması artık ancak buhran dönemlerinde ortaya çıkan olağanüstü hâllerde kendini gösterir, bunun dışındaki durumlarda iktidar mekanizmasının varoluş imkânı sağlayan yeti müdrikedir. Bu açıdan modern devlet normlarını mümkün kılacak olan, yani tikel farklılıkları tümel altına alma faaliyeti de müdrikedir. Bu normlar hukuk açısından ele alındığında pozitif hukuk bağlamında mevcut yasaların ya da mevzuat zemininin müdrikede bulunması gerekmektedir. Çünkü her tikel vakanın söylemsel kategorilerin altına sokularak tümellik kazanması ve mantıksal kıyas ilkesine tâbi olması gerekmektedir. Aksi düşünülüğünde hukukun icrâ kabiliyeti ortadan kalkar.

Kant’ın söylemsel kategorilerin zeminini araştırırken kullanmış olduğu yöntem dedüksiyondur. Dedüksiyon yönteminin temel olarak kullanıldığı yer tümelden tikele çıkarım yapma olarak mantık alanıdır. Fakat bu kavramın bir de hukuksal kullanımı vardır. Bu hukuksal kullanımı serimlemeden önce kelimenin etimolojisi ve tarihselliğine kısaca bakmakta fayda var. Çünkü Kant’ın transandantal dedüksiyonunun yalnızca mantıksal kullanımı içermediği aşikârdır. Dedüksiyon kavramının Latincesi “deductio” olup “bir şeyi başka bir yere taşımak” anlamına gelmektedir. Yani yargılar arasında taşıma işlemi görülerek yeni bilgilerin ortaya

³⁶ Günümüz Türkçesinde “devlet aklı” kavramlaştırması yerine Osmanlı Devleti’nde eski Türkçeyle “hikmet-i hükümet” kavramlaştırması kullanılmaktaydı. Bu kavram değişiminin araştırılması başlı başına bir çalışma gerektirir.

çıkartılması söz konusudur. Kelimenin Antik Yunan dünyasındaki kullanımına baktığımızda “apagōge/ἀπαγωγή” kelimesi “alıp götürme, suçüstü yakalanan birine karşı dava açma” gibi anlamlara gelmekle birlikte “apagō/ἀπαγω” “yakalamak, tutuklamak, alıp götürmek” fiilinden türemiştir. Hukuk ile mantığın ilişkisi düşünüldüğünde dedüksiyon kavramının etimolojik olarak hukuk ve mantıkla beraber kullanılması bakımından “deductio” bu iki alanın kesişme noktasıdır denebilir. 14. yüzyıldan 18. yüzyılın başlarına kadar Kutsal Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde kalan bağımsız şehirler ve bölgeler arasındaki hukuksal problemlerin çözümünü kaleme alan *Dedüksiyon Yazıları (Deduktionsschriften)* başlığı altında dedüksiyon üzerine yaklaşık 12.000 kitap ve broşür basılmıştır (Henrich, 1989, s. 32-3.) *Dedüksiyon Yazıları*'nda temel olarak iki anahat üzerinden hakların zemininin araştırması yapılır. İlki mutlak hak olarak insan varoluşundan ayrılamayan haklar; ikincisiyse hipotetik olarak kazanılmış haklardır. Hipotetik kazanılmış haklar fiilî olarak (de factum) mevcuda gelmişin üzerinden temellenir (Henrich, 1989, s. 35.). *SAE*'nin en önemli bölümlerinden biri olan *Saf Müdrikenin Kategorilerinin Dedüksiyonu*'nda söylemsel kategorilerin ortaya çıkarılmasını ve gösterilmesini sağlamak için Kant'ın kullandığı terminoloji ilginç bir şekilde *Dedüksiyon Yazıları*'nda kullanılan mutlak hakların ve fiilî kullanım itibarıyla hipotetik hakların metoduna aittir. Kant'ın ifadeleriyle:

Hukuk hocaları [Rechtslehrer] haklar ve hak talepleri hakkında konuştuğunda, yasal bir eylemde neyin yasal olduğuyla (quid iuris) ilgili soruyla; neyin fiilîyata (quid facti) ilişkin soruyu ayırırlar ve her ikisinin de kanıtını talep ederler. Hak ya da bu konuda yasal hakların tesis edilmesine ilişkin ilk kanıt, dedüksiyon derler. (1998, A84/B116).

Söylemsel kategorilerin mevcudiyetlerinin gösterilmesi ve bunların fiilî olarak kullanımları müdrikenin içerisinde kalarak yapılamaz. Yani, “quid juris” ile “quid facti” sorularının bir taraftan koşulsuz akıl yetisi üzerinden görülmesi gerekmektedirken diğer taraftan hakkın deneyimde tesis edilmesi bakımından müdrikeye ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bu soruları haklarla ilişkili sorduğunda, “quid juris” mutlak hak ya da aklın ideası, “quid facti” ise kazanılmış hak ya da zeminini müdrikede bulan mevcut yasalar ya da mevzuattır. Modern liberal devletin kamusal alanı ontolojik ve epistemolojik olarak bu iki yeti ya da haklar arasında bulunmak zorundadır. Başka bir deyişle, aklın ideaları ile müdrikenin söylemsel kategorileri arasında bir geçişlilik olmak zorundadır

ki mevzuatın ya da mevcut yasaların dışına çıkılıp koşulsuz bir konumdan eleştirilebilsin ve eleştiriler mevcut hukuksal yasalara dönüşebilsin. Bu açıdan bakıldığında “quid juris” ile “quid facti” soruları, aynı epigenesis kavramında olduğu gibi, basit bir analojinin ötesindedir. Hukuk artık dışarıdan bireye buyuran değil, öznenin yetileriyle beraber tesis edilen ve öznenin içinde olan bir şeydir. Bu dönüşümün en radikal sonuçlarından biri toplum sözleşmesi alanında gerçekleşmiştir. Hukuk ve toplum sözleşmesi öncesi durumu betimleyerek teorilerini bu betimleme üzerine inşa eden her türlü akıl yürütme artık yanılısamadan (Schein) başka bir şey değildir. İster Hobbes açısından sözleşme öncesini vahşi doğa yasalarının geçerli olduğu bir alan olarak ele alın, isterseniz de Spinoza'nın bakış açısıyla yaşamın çetin zorluklarına karşı insanların birarada bulunma zorunluluğunu düşünerek sözleşme öncesi dönemde insanların beraber mücadele ettiğini kurgulayın. En nihâyetinde her iki teori de transandantal felsefe açısından hiçbir zaman bilgi alanında bulunamayacak ve bilgi alanının dışında kalması hasebiyle her türlü akıl yürütmenin geçerli olacağı, bu yüzden de yanılısma içeren bir düşünce tarzıdır. Dolayısıyla sözleşmenin ya da hukukun evvelinde ne var sorusu ile öznenin kurulumunun altında ne var sorusu bir bakıma aynı sorulardır. Bu yüzden bu iki sorunun cevapları verilemez. Burada dikkat edilmesi gereken yetiler açısından müdrikenin kazanılmış hakların, aklın ise hak istemenin imkânı olduğudur.

Söylemsel dizilerin içerisinde bilgilerin tesis edilebilmelerinin imkânı olan müdrikenin kategorileri modern iktidar mekanizmasının zeminini oluşturmakta ve her türlü ideolojinin ya da yönetim aygıtının dayanak noktasını sağlamaktadır. Söylemsel kategoriler, yapıları gereği mevcudu muhafaza etmekle yükümlüdürler. Yeni mevcudiyetleri ya da tesis edilmiş yeni bilgileri de dizilerin parçaları yapmaktadırlar. Dolayısıyla müdrike düzeyindeki kategoriler kamusal alandaki yeniliklere kökensel olarak dirençli ve karşıdırlar. Kategori kelimesinin geleneksel mantık kullanımının dışında Antik Yunancada “κατηγορία/kategoria” kavramı aynı zamanda “suçlama, ithâm etme” anlamlarına gelmektedir. Kategori kelimesini açtığımızda ise “κατά / kata” “-e karşı, -in karşısında” anlamına gelirken “ἀγορεύω/agoreúō” “konuşmak, nutuk vermek” fiilinin birleşiminden meydana geldiğini görürüz. Bir bakıma,

“kategoria” kavramının “agora karşıtı” anlamını içerdiğini söylesek yeridir.³⁷ Bu anlamda kategoriler tezahürleri durmadan suçlayarak, müdrike mahkemesinde tümelleştirme faaliyetini icrâ ettiğinden koşulsuz akılla ilişkiye girmeden yaptıkları her tümelleştirme eleştiri imkânını kapatmaktadır. Çünkü müdrikenin zorunlu nedenselliği açıklık kabul etmez. Diğer taraftan aklın koşulsuz yüksek mânâ düzeyinde ise yaşam özgür zorunlulukla kendini açar. Başka bir deyişle müdrike, yaşamı suçlayarak avuçları içerisinde tutmaya meyillidir. Fakat her tümelleştirme girişimi yaşamın koşulsuz bütünü hapsedemez. Transandantal felsefenin politikaya yansımaları tam olarak buradaki antagonizma üzerinden şekillenir. Bir tarafta koşullu müdrike diğer tarafta koşulsuz yaşam olarak akıl vardır. Bu antagonizmanın çözümünü Kant, aklın kamusal kullanımı ve aklın özel kullanımı olarak serimleyecektir.

Müdrikenin genel hatlarıyla politika felsefesi doğrultusunda değerlendirilmesinden sonra deneyimsel öznenin kuruluşu için önemli bir kavram olan şematizm üzerine düşünebiliriz. Şematizmin en temel görevi söylemsel kategorilerin ayrıştırılmış mekân ve zamanla ilişkilendirilmesidir. Yani kökensel mekân ve zamanın ayrıştırılması gerçekleştirildikten sonra söylemsel kategoriler ile tekil mekân yerleri ve tekil zaman anları şemalaştırılabilir. Dolayısıyla burada ve şimdi formları içerisinde her varolan, söylemleştirilerek kavramlaştırılır, bu vesileyle de karşıda-duran-nesnelere ve bilgiler tesis edilir. Bu doğrultuda şema, kavramın tümelinin fiilî alanda icrâ edilebilmesi için ilk misali³⁸ kurar. Şemalaştırma faaliyetiyle tesis edilen misal tekrarlanabilirlik imkânını içinde barındırır. Başka bir deyişle, bir taraftan misal tek model olması nedeniyle bilginin tümelliğini ve geçerliliğini sağlarken, diğer taraftan da tesis edilen modellerle ilişkili sayılamayacak pek çok imge temsiline imkân tanır. İster geçmişle ilişkili ampirik tarih ister kesin bilimler olsun bilginin araştırılması şemalaştırılmış misallerin altındaki temsil imgeleri değil, bizzat bilginin a priori kuruluşunu

³⁷ Kant’ın ahlâk felsefesi bağlamında “kategorik buyruk” söz konusu olduğunda müdrikenin olumsuz anlamda suçlaması yerini Kant için olumlu anlamda denilebilecek suçlamaya bırakıyor. Ahlâk yasasının suçlaması tezin “Ahlâk ve Kamusal Alan” alt başlığında ele alınacaktır.

³⁸ Burada Türkçe kökenli olan “örnek” kelimesi yerine Arapçadan dilimize gelen “misal/مثال” kelimesinin kullanılmasının nedeni “misal” ve “temsil/تمثيل” kavramlarının köken itibarıyla aynı olduğudur. Bu yüzden felsefî sorunumuzu kavramlaştırırken bu iki kavramı kullanmanın, birbirleri arasındaki ilişkiyi görebilmemize de vesile olacağı kanaatindeyim. Dolayısıyla şemalaştırmanın mühürleme (Monogramm) vasıtasıyla tesis edilen farklı bir düzeyde temsil olanı “misal” olarak adlandırıyorum. Bu bağlamda “misal”de imkânını bulan sonsuz sayıdaki imgelerin (Bild) “temsili” söylemselleştirilmiş mekân ve zaman formlarında vuku bulur.

gerçekleştiren şemaların araştırılmasıdır. Geçmişin; tarihî, bilimsel ya da yönetsel söylem dizilerinin düzenini sağlayan şey tam da bahsettiğimiz şematizmdir. Bu alanı Kant'ın kendisinin kullanmadığı bir terminolojiyle kavramlaştıracak olursak, geçmişteki vakaların zemini olan şemaların bizzat kendilerinin “şemaların a priori tarihi” oldukları söylenebilir. Şemaların bu a priori tarihi ilerleme ya da gerilemeden ziyade dönemin düşüncelerinin, diziler hâlinde tutulması durumudur; çünkü Kantçı terminolojide “ilerliyormuşuz” hissine kapılmak yalnızca özgürlük ideasıyla mümkündür. Burada Kuhn'un bilimsel devrim anlarını göstermek için kavramlaştırdığı “paradigma/παράδειγμα” kelimesinin Antik Yunancada “misal, model” anlamlarına geldiğini hatırlatarak, Kuhn'un yaptığı şeyin tam olarak bilimsel bilgi şemalarının a priori tarihi olduğunu söyleyebiliriz. Şemaların a priori tarihinin kesin bilimlerdeki gibi görece daha rahat takip edilmesi durumu, ampirik tarih için söz konusu değildir. Burada misale, kendi imgeleri üzerinden ulaşma değil, en fazla yaklaşma durumu olabilir. Politika felsefesi açısından ampirik kavramların imgeleri üzerinden kavramların aile bağlarını ortaya çıkarmak, yani bir tür soybilimi yapmakla, şemanın tesis edildiği ilk ana varamasak da düşünce tarihi açısından şimdi ile geçmiş arasındaki ilişki ortaya çıkartılabilir. Burayı biraz daha açacak olursak, Jeremy Bentham'ın “panoptikon”u ile “güvenlik kamerası” arasındaki soybilimsel ilişki şematizm üzerinden gösterilebilir. Panoptikonun da geçmişine gitmek arşiv çalışmalarının temel amacı olmalıdır, fakat ampirik kavramların misallerine hiçbir zaman ulaşamaz. Dolayısıyla bu alan hiçbir zaman bitmeyecek bir arkeoloji alanıdır. Tam bu noktada şematizmin saf görü formları olan mekân ve zamanın ayrıştırılmış parçalarının müdrikenin söylemsel kategorileri vasıtasıyla kavramlaştırıldığını tekrar vurgulamak gerekmektedir. Çünkü şemaların a priori tarihini ampirik düzlemde aramak kavramların arkeolojik bir araştırması olsa da kavramlaştırılmış mekân ve zamanın da araştırılması gerekmektedir. Bu bağlamda mimarî yapılardan müzik bestelerine, bilgi dizilerinin oluşturduğu her yerde şemanın tarihi araştırılabilir. Dolayısıyla bilginin tesis edildiği deneyim düzleminde söylemleştirelmemiş ve açık hiçbir yer yoktur. Bu açıdan deneyimsel öznenin alanında söylemsel olmayan pratikler söz konusu olamaz. Söylemsel olmayan pratikler yalnızca müdrikenin dışına çıkılabildikleri ölçüde ya da yüceyle hissedilen coşku duygusu gibi durumlarda kendilerini açar. Bu açıklıklar şemaların kırılıp yaşamın kendisini özgürlük ideası olarak bir olay anında gösterdiği durumlara özgüdürler. Şemalar, söylemselleştirilmiş

ve kavramlaştırılmış geçmiş vakaların tarihiyken, olay kavramlaştırılmayan anların tarihidir.³⁹

Deneyimsel özne söylemsel kategoriler ile saf görü formlarının şemalaştırılmasıyla tesis edilen bilgi yargılarıyla kurulus. Bu yüzden şu sonucu çıkarmak gayet makûldür, deneyimsel özne şemalaştırılmaya hapsolmek zorunluluğundan sınıf, cinsiyet gibi her türlü kimlik imkânını şemalaştırmada bulurlar. Deneyim ve şema arasındaki bu ayrılmaz bağın bir diğere ayağı ise şemalaştırmanın tesis ettiği saf misale hiçbir zaman tam anlamıyla yaklaşamamayı da en başından kabul ederek yargı yetisinin talim ve terbiye yoluyla keskinleştirilmesinin gerekmesidir. Kant'ın *SAE*'de yargı yetisinin durmadan pratik yaparak keskinleştirilmesinin öneminden bahsederken vermiş olduğu doktor, yargıç ve devlet adamı örnekleri klâsik iktidarın ontolojik ve epistemolojik zemini olan aşkın ve sisli mistik temellendirilmesinden ziyade artık modern devletin müdrike ile mekân ve zaman görü formları düzeyine çekildiğinin göstergesidir (1998, A134/B173). Yani artık, bilginin misal temsili ve imgelerin temsilinin üzerine kurulmuş bir iktidar mekanizması vardır.

İnsan bütün bu şemaların kuşatılmışlığına rağmen koşulsuz yaşama ya da epigenesise de sahip olması hasebiyle kendine bir direnme noktası bulur. Koşulsuz yaşam temel mânâ düzeyinin üzerine çıkan yüksek mânâ sayesinde söylemselleştirilmiş zaman anları ve mekân yerlerini eleştirebilme etkinliğine ya da kuvvetine kavuşur. Bu noktayı Spinozacı tabirle açacak olursak, bütün mesele müdrike düzeyinde kendini inşa etmek zorunda olan “potestas/iktidar” ile yaşamda mümkün olan “potentia/eyleme kudreti” arasındaki bitmek tükenmek bilmeyen antagonizmadır. Kant'ın transandantal felsefesinin bu açmaza vereceği iki türlü cevabı vardır. İlki ahlâk felsefesi üzerinde şekillenen mevzuat ya da pozitif hukuk yasalarının imkânı olan müdrike ile mevcudu eleştirmenin ve hak talep etmenin imkânı olarak akıl arasındaki uçuruma köprü

³⁹ Günlük Türkçede “vaka” ve “olay” kavramları aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Arapçadan gelen “vaka/وقعه” kelimesinin taşıdığı anlam yükü Türkçe kelime olan “olay”dan daha fazladır. Osmanlı Devleti'nde devletin resmî tarihçilerine verilen ad “vakanüvis/نویس وقعه”tir. Arapça “vaka” ile Farsça “yazan” anlamına gelen “-nüvis/نویس” ekinin birleşimi olan tam bir Osmanlı Türkçesi kavramlaştırmasıdır. Dolayısıyla “vaka” kavramını geçmişin şemalarının kurdukları olarak anlıyorum. Diğer taraftan “olay” kavramını müdrike ve hissetme yetileri düzeyindeki şemalaştırmanın faaliyet göstermekte yetersiz olduğu özgürlük ideasının kendini yüce vasıtasıyla açtığı anlar için kullanıyorum. Bu bağlamda şemalaştırılmış vakanın, anları sürekli tümel olarak tuttuğundan analizi yapılabilirken yüce, müdrike kalıplarının ve hissetme formlarının parçalanmasıyla o anın içinde yaşanan coşku duygusunu seyircilere yaydığından farklı bir tür bilme türüdür, bu yüzden kavramsal analizi yapılamaz.

kuracak kamusal alandır, ikinci ise estetik felsefesi bağlamında yücenin söylemsel şemaları parçaladığı olay anlarının açtığı başka bir tür kamusal alandır. Her iki kamusal alan türü “topos” olarak zeminlerini transandantal öznenen almaktadırlar. Transandantal özne bu bağlamda deneyimsel öznenin alanında ortaya çıkan farklı kimliklerin de zemini olduğundan yekpare kökensel özne konumundadır. Başka bir deyişle, transandantal özne insanlığın müşterek öznesi olarak insanları eşitleyen öznedir. Transandantal özne liberal hukuk devleti için saygı duygusu imkânını oluştururken, aynı zamanda yücenin olay anında da öznelere coşku duygusuna imkân tanır. Dolayısıyla kamusal alanın iki veçhesi vardır. Tezin ilerleyen bölümlerinde bu iki tür kamusal alan sırasıyla ilk olarak Kant’ın ahlâk ile hukuk felsefesi ve aydınlanma makalesi üzerinden kamusal alan, ikinci olarak da Kant’ın estetik yargı bağlamında güzel ile yüce ve *Fakülteler Çatışması*’nda değindiği coşku duygusu üzerinden ele alınacaktır.

3. KAMUSAL ALANIN TRANSANDANTAL ZEMİNİ

Transandantal felsefeyi klâsik felsefeden ayırt eden en temel farkın temsiller ontolojisi ve epistemolojisi üzerine kurulmuş olduğunu, tezin “Saf Aklın Eleştirisi” bölümünde ele alındı. Düşünce tarihinde gerçekleştirilen bu dönüşüm kaçınılmaz olarak politika felsefesinin de dönüşümüne yol açmıştır. Kant’ın politika felsefesi hakkında yazdığı metinler eleştiri sonrası döneminde çeşitli kitaplarına ve makalelerine yayılmış olduğundan dağınık metinlerin takip edilmesi ve aralarındaki ilişkilerin gösterilmesi gerekmektedir. Bu kapsamda *SAE* üzerine kurulu olan temsil ontolojisi ve epistemolojisinin politika felsefesindeki yansımaları tezin bu bölümünde ahlâkla ilişkili olarak sırasıyla *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*, *Pratik Aklın Eleştirisi (Kritik der praktischen Vernunft)*, *Ahlâk Metafizigi (Die Metaphysik der Sitten)*, *Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?)* ve *Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz (Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis)*; estetikle ilişkili olarak ise

Yargıgücünün Eleştirisi (Kritik der Urteilskraft) ve Fakülteler Çatışması (Der Streit der Fakultäten) metinleri üzerinden irdelenerek kamusal alanın zeminleri araştırılacaktır.⁴⁰ Kamusal alanın zeminleri denmesinin temel nedeni ahlâk metafiziği ile kökensel sözleşmenin ilişkilendirilmesi sayesinde estetiğin yüce ve müştereklik üzerinden kamusal alana açılması arasındaki farka vurgu yapmaktır. Yine de en nihâyetinde ontolojik ve epistemolojik olarak iki farklı düzeydeki bu kamusal alanların amaçsallıkları göz önünde bulundurulduğunda aralarında bir farkın olmadığı da transandantal felsefe açısından aşikârdır. Tezin bu bölümünde ele alınacak metinlerin hangileri olduğu böylece ifade edildikten sonra şimdi kamusal alanın iki veçhesi üzerinde durabiliriz.

3.1. Ahlâk ve Kamusal Alan

Doğanın kendini bize koşullu müdrike ve mekân ile zaman formlarında mekanik bir şekilde açmasıyla tesis edilen temel mânâ düzeyi ile doğanın kendini koşulsuz akılda yaşam ve yüksek mânâ olarak açması arasındaki antagonizma ahlâk felsefesi doğrultusunda tekrar karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla ahlâkın ve bu bağlamda kamusal alanın zemini tartışması doğanın bu ikili ayağına dayanarak teorik aklın eleştirisinde görmediğimiz mutluluk ve erdem, koşullu buyruk ve koşulsuz buyruk, piyasa fiyatı ve değer gibi kavramlaştırmalar üzerinde şekillenecektir. Başka bir deyişle, mekanik doğa ile organik doğa anlayışı ahlâk metafiziğinin çözümünde Kant'ın ele aldığı aslî problemdir. Şimdi daha önce teorik akıl kapsamında incelenen bu ikili doğanın işleyiş tarzının izi, bu defa pratik akıl doğrultusunda sözü edilen ikili yapının nasıl faaliyet gösterdiğine bakılarak sürülecektir.

Aklî varlık (vernünftiges Wesen)⁴¹; duyu dünyasına (Sinnenwelt), hislerden edilgin olarak gelen temsillerin müdrike dünyasında (Verstandeswelt/intellektuelle Welt)

⁴⁰ Tez boyunca “*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*” “AMT”; “*Pratik Aklın Eleştirisi*” “PAE”; “*Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz*” “*Teori-Pratik*” olarak kısaltılacaktır.

⁴¹ Kant hem *AMT*'de hem de *PAE*'de genellikle insana ait bir özellik sayılan “aklî varlık/vernünftiges Wesen” kavramlaştırmasını çoğu zaman “insan” kavramıyla birlikte kullanmamaktadır. Bunun temel nedeni kendisinin ciddi bir şekilde, dünya gezegenin dışında mevcut akıl sahibi varlıklara inanmasıdır. Dolayısıyla Kantçı ahlâk yasası kelimenin gerçek anlamıyla evrensel bir yasadır. Kant konuyla ilgili eleştiri dönemi öncesi 1755 yılında kaleme aldığı *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels)* adlı metninde şunları yazar: “Tüm gezegenlerde yaşam olmalıdır iddiasında bulunmanın pek gerekli olmadığı kanaatindeyim. Yine de bu iddiayı gezegenlerin

kurallaştırıp kavramlaştırılarak tesis edilen fenomenlere ve her iki dünyanın da üstünde olan akıl yetisinin düşünülür dünyasına (intelligible Welt) sahiptir (2015a, s. 70-1). Müdrike dünyası duyu dünyasının yasalarının zeminini içerdiğinden ahlâk metafiziğinin araştırılması, zeminini düşünülür dünyanın koşulsuz olması hasebiyle akıl yetisinde bulunmaktadır (a.g.e., s.72). Müdrike dünyası mekanik doğa yasaları, duyu dünyası da tezahürlerin ortaya çıktıkları alanlar olarak ele alındığında iki dünyanın arasındaki ilişki duyusal doğayı (sinnliche Natur) oluşturur; buna karşılık aklın düşünülür dünyası ise Kant tarafından duyuyüstü doğa (übersinnliche Natur) olarak tanımlanır (2014, s. 49.). Duyusal doğa düzlemi deneyimin tesis edildiği yerdir. Dolayısıyla müdrikenin oluşturduğu diziler ve bununla ilişkili bir şekilde birbirleriyle irtibatlandırılmış tezahürler kendi aralarında zincirlenmişlerdir. Başka bir deyişle, duyusal doğadaki varolanlar birbirleriyle bağlantılı olma zorunluluğu içerisinde bulduklarından heteronomi (Heteronomie) ilişkisindedirler (a.g.e.). Aklın sahip olduğu duyuyüstü doğanın, tümel dizileri koşulsuz bir bütün olarak birarada tutması pratik akıl kapsamında bize özerklik (Autonomie) imkânı vermektedir (a.g.e.). Eğer duyuyüstü doğa vasıtasıyla mekanik dizilerin dışına çıkabilme kudretine nâil olan insan bunu başaramasaydı, bir kukladan daha fazlası olamayacak, yani yaşamın kendisine ulaşamayacaktı. Kant'ın ifadeleriyle söyleyecek olursak:

İnsanın doğal yapısı şimdi olduğu gibi kaldığı sürece, insanların davranışları da buna göre sırf mekanik bir hâle dönüşecektir; o zaman tıpkı **kukla oyununda** [Marionettenspiel] olduğu gibi, her şey son derece iyi el-kol hareketleri yapacak, ama yüzünde hiçbir **yaşam** [Leben] izi bulunmayacaktı (a.g.e., s. 159).⁴²

Alıntıda görüldüğü gibi yaşam kavramı insanı insan yapan temel özellik olması bakımından Kant için son derece önemlidir. Cansız nesnenin yaşama sahip olmaması gibi canlı olan hayvanın da yalnızca doğal ihtiyacı (Bedürfnis) ve eğilimi (Neigung) olduğundan her ikisi zorunlu nedensellik ağı içerisinde. Doğal ihtiyaç ve eğilimler göz önünde bulundurulduğunda aklı varlık için bu durum müdrikeyle tesis edilen duyu dünyasına ait olur; ihtiyaçları ve eğilimleri doyumak bakımından insan, mutluluk

hepsine ya da çoğuna nazaran reddetmek saçma olurdu” (2008, s. 144). Kant'ın eleştiri öncesi dünya dışı varlıkların olduğuna dair düşüncesi SAE’de de devam eder: “[...] başka dünyalarda yaşam olduğu yalnızca bir kanaat değildir, güçlü bir inançtır” (1998, B853). Bu çerçevede baktığımızda Kant’a yöneltilen “Kant’ın felsefesi insan merkezli bir bakış açısıdır” tarzı eleştiriler eksiktir; çünkü Kant’ın felsefesi uzaylı merkezli bir bakış açısıdır.

⁴² Vurgular tez yazarına aittir.

(Glückseligkeit) imkânını burada bulur (2015a, s. 20). Yani, mutluluk koşullu nedensellik dizilerine tâbidir ve bu tâbi olma hâlinden dolayı ahlâkın ilkelerine tamamen karşıttır (2014, s. 39-40). Fakat burada bir nüans vardır, mutluluğun kendisinde ahlâkîlik olmamakla birlikte, mutluluk ahlâkî bir davranışla tesadüf eseri denk gelebilir (a.g.e., s.32.). Burayı biraz daha açacak olursak, mutluluk ve ahlâk ilişkisi düşünüldüğünde öznel ihtiyaçların ve eğilimlerin nesnelleştirilmesi söz konusu olamazken ahlâkın nesnelleştirilmesiyle bireysel bir öznenin ihtiyaçları ya da eğilimleri tamamen rastlantı sonucu denk gelebilir. Bu bağlamda arzulama yetisinin (Begehrungsvermögen) isteme bakımından iki düzeyi vardır. İlki duyu dünyasına bağımlı olan ihtiyaçlar ve eğilimlerden dolayı kişisel tercihlerin (Willkür) zeminini; ikincisi ise düşünülür dünya uğruna seçimde (Willen) bulunmanın zeminini oluşturur. Kişisel tercih koşullu nedensellik zinciri içerisinde malzemeye (Material) yönelik arzulama yetisinin faaliyetidir (a.g.e., s. 24). Özne açısından baktığımızda kişisel tercihler deneyimsel öznenin şu nesneyi değil de bu nesneyi seçmesini ve yapılan bu seçimlerle duyuşal dünya düzleminde deneyimsel öznenin kendini sevmesinin (Selbstliebe) ya da kendi mutluluğunu (eigene Glückseligkeit) düşünmesinin imkânı ortaya çıkar (a.g.e.). Fakat kendilik sevgisinin bir de aklî tarafı vardır ki ahlâk yasasına uygun olarak eylemde bulunma adına duyuşal dünyasını zapt etme imkânı taşır. Burayı biraz daha açacak olursak, duyuşal dünyanın tüm bu eğilimleri bencilliği (Selbstsucht) meydana getirerek kendilik sevgisini, teveccüh (Wohlwollen) ve hoşnutluk (Wohlgefallen) oluşturur (a.g.e., s. 81). Kant; teveccühü, özünü sevme (Eigenliebe), kendi kendisinden hoşlanmayı ise kendini beğenmişlik/kibir (Eigendünkel) olarak adlandırır (a.g.e.). Teveccüh ya da öz sevgisinin duyuşal dünyasına aşkın olarak müdahalede bulunma imkânını aklî kendilik sevgisi (vernünftige Selbstliebe) temin etmektedir (a.g.e.). Deneyimsel öznenin malzemeye yönelik eğilimleriyle tesis edilen kendini beğenmişlik/kibir, aklî kendilik sevgisi tarafından paramparça edilir, âdeta söylemsellik zemininde kurulmuş deneyimsel öznedeki gedik açılır. Çünkü aklî varlık eğilimlerin zorunlu nedensellik zincirini kırarak aklî kendilik sevgisiyle özgür nedensellik için bir açıklık meydana getirir. Bu açıklık kendini beğenmişliğe/kibre karşı mücadeleyle elde edildiğinden aklî varlıkta a priori bir saygı (Achtung) duygusu oluşur. Buradaki a priori saygı duygusu müdrikenin söylemsel kategorileri bağlamında koşullar altında belirlenen değil, aklın koşulsuz özgürlüğü vasıtasıyla belirleme imkânıyla gelen bir transandantal duygudur. Bir başka deyişle, aklın mekanik ve

duyusal doğa yasalarının dışından kendi başına duyuyüstü doğa olarak a priori yasa koyulması durumu bizde bir saygı duygusu uyandırır. Bu saygı duygusu bir kişinin müdrike dünyasında edinmiş olduğu yeteneklere duyulan saygı türünden bir şey de değildir. Kant bu yüzden buradaki saygı kavramını saf saygı (reine Achtung) olarak da adlandırır (2015a, s. 16). Saf saygının müdrike dışında oluşu onu edilgin olmaktan çıkartır, böylece akıl kavramı (Vernunftbegriff) aracılığıyla etken bir duygu hâline getirilir. Dolayısıyla saygı duygusunun nesnesi koşulsuz pratik aklın yasasının bizzat kendisidir. Ahlâk yasasının kendisi olmaksızın saygı duygusu müşterek öznelde bulunamaz. Daha açık bir ifadeyle söyleyecek olursak, aklî varlıkların, mevcut varolanlar dizisine özgür ve özerk olarak ahlâk yasası aracılığıyla müdahale etme kudretine duydukları saygı a priori bir duygudur. Kant'ın ifadelerine başvuracak olursak:

Ahlâk yasası bilincinin etkisi olarak ise, dolayısıyla düşünülür bir nedenle, yani en yüksek yasa koyucu olarak saf pratik aklın öznesiyle ilgisinde, eğilimler tarafından uyarılan akıl sahibi bir öznenin bu duygusu, gerçi kendi gözünde küçük düşme (düşünsel küçümseme) adını; ama pozitif temeliyle, yani yasayla ilgisinde, aynı zamanda yasaya saygı adını taşır. Bu yasa için hiçbir duygu söz konusu değildir; tersine bu yasa karşı koymayı ortadan kaldırdığı için, aklın yargısında bir engelin yok edilmesi, nedenselliğin pozitif bir desteklemesine eşdeğer tutulur. İşte bu yüzden bu duyguya, ahlâk yasasına saygı duygusu, her iki nedenden dolayı ise ahlâksal duygu da denebilir (2014, s. 83).

Ahlâkın duygusu olan saf saygı müdrikede tesis edilmiş fenomenal varolanlara yönelik değildir. Saf saygı her zaman ahlâk yasasından kaynaklandığından dolayı yalnızca kişilere (Person) yöneliktir (a.g.e., s.84-5). Kişilerin deneyimsel özne düzlemindeki kendini beğenmişlikle/kibirle tesis ettikleri kimliklerin saf saygı açısından hiçbir önemi yoktur. Hatta kişi, saf saygı duygusuyla etkin olarak deneyimsel öznedeki vuku bulan kendini beğenmişliği/kibri küçük düşürerek kendini bize görünür kılar. Kişi bu bakımdan aklî olan insanın müşterek öznesidir. Bu müşterek özne ahlâk yasasının insanlar arasında ortak amaca (Zweck) yönelebilmesine de imkân sağlar. Başka bir deyişle, müdrike dünyasının nedensellik zinciri içerisinde kişisel tercihlerin amaçsallığı, yani A nesnesini amaç edinip ona ulaşabilmek için yapmam gerekenlerin dizgesi benim için bir araçtan (Mittel) fazlası değildir. Bu bakımdan araçsallık içerisindeki amaç, kişileri değil, nesnelere düşünür. Dolayısıyla deneyimsel öznedeki vuku bulan her türlü amaç öznel amaçlar (subjektive Zwecke) olarak faaliyet gösterir.

Buna müteakiben müşterek özne olan kişinin kendisinin amaç olması bize nesnel amaçları (objektive Zwecke) verir (a.g.e., s. 44-5). Ahlâk yasası aracılığıyla mekanik nedenselliğin dışına çıkma imkânı bulan aklî varlık, aklî kendilik sevgisiyle oluşturduğu öznel ahlâk ilkelerinin, kişilik üzerinden öznel arasında nesnellik kazanmasıyla aklî doğanın (vernünftige Natur) bizzat kendisi amaçsallaşır. Dolayısıyla ahlâk yasasının nesnel geçerliliği bilginin tesisinde olduğu gibi müdrikenin söylemsel kategorileri üzerinden değil, aklî varlığın aklî doğasında imkân bulur. Konuyla ilgili Kant'ın ifadeleri şöyledir:

[...] her defasında insanlığa, kendi kişinde [Person] olduğu kadar başka herkesin kişisinde [Person] de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun (2015a, s. 46).

Her türlü değeri belirleyen yasamanın kendisi ise değerlidir, yani koşulsuz, eşsiz değeri vardır, ki ancak saygı [Achtung] sözü, akıl sahibi bir varlığın [aklî varlık/vernünftige Wesen] ona ilişkin yapması gereken değerlendirmeyi yakışır şekilde dile getirir. **Demek ki özerklik [Autonomie] insanın ve her akıl sahibi varlığın [aklî varlık/vernünftige Wesen] değerinin temelidir** (a.g.e., s. 53)

Akıl sahibi doğa [aklî doğa/vernünftige Natur], kendi kendine amaç koymakla **geri kalan doğadan [mekanik doğa kast edilmektedir]** kendini ayırır. [...] Şimdi bu amaç, olanaklı bütün amaçların öznesinden başka bir şey olamaz, çünkü o aynı zamanda olanaklı kayıtsız-şartsız iyi bir istemenin öznesidir de çünkü bu isteme, çelişmeye düşmeden başka hiçbir nesneye yüklenemez. Buna göre 'her akıl sahibi varlıkla [aklî varlık/vernünftige Wesen] **(kendinle ve başkasıyla)** ilişkisinde öyle eylemde bulun ki, o, senin maksiminde [düstur/Maxime] aynı zamanda kendisi amaç olarak bulunsun' ilkesi, şu ilkeyle '**genel geçerliliğini [evrensel geçerlilik/allgemeine Gültigkeit] her akıl sahibi varlık [aklî varlık/vernünftige Wesen] için aynı zamanda kendinde taşıyan bir maksime [düstur/Maxime] göre eylemde bulun'** ilkesiyle aslında birdir. Çünkü her amaç için araçları kullanırken, maksimimi [düstur/Maxime] her öznel için bir yasa olarak genel olması koşuluyla sınırlandırmam gerektiği, tam şu kadarını dile getirir: **Amaçların öznesi, yani akıl sahibi varlığın [aklî varlık/vernünftige Wesen] kendisi, hiçbir zaman araç olarak değil, bütün araçların kullanılmasında en üstün sınırlayıcı koşul olarak, yani hep aynı zamanda amaç olarak eylemlerin bütün maksimlerinin [düstur/Maxime] temeline konmalıdır** (a.g.e., s. 55-6).

Bu, insanı (duyular dünyasının bir parçası olarak) kendisinin üstüne yükselten şeyden; insana, ancak **anlama yetisinin [müdrice/Verstand] düşünebileceği bir şeyler-düzenine [şeyler dizisi/Ordnung der Dinge]**, aynı zamanda bütün duyular

dünyasını, onunla birlikte de insanın **zaman içinde deneysel [deneyimsel/empirisch] olarak belirlenebilen varoluşunu** ve (ahlâk yasası gibi böyle kayıtsız-şartsız olan pratik yasalara uygun) amaçların tümünü kendi altında bulunduran düzene bağlayan şeyden daha aşağı bir şey olamaz. Bu, **kişilikten [Persönlichkeit], yani özgürlükten ve aynı zamanda kendine özgü yasalara,** başka bir deyişle kendi aklı tarafından verilen saf pratik yasalara bağımlı olan bir varlığın bir olanağı olarak görülen, tüm **doğa mekanizminden bağımsızlıktan** başka bir şey değildir, dolayısıyla, duyular dünyasına ait olan kişinin [Person], aynı zamanda düşünülür dünyaya ait olması bakımından kendi kişiliğine [Person] bağımlı olmasından başka bir şey değildir (Kant, 2014, s. 95-6).⁴³

Transandantal felsefe bağlamında kendi öznelliğimizin dışındaki öznelere, en fazla müdrikenin söylemselliğiyle tesis edilen deneysel öznenin sınırları içerisinde kalarak bize tezahür eden malzemeler doğrultusunda bilebiliriz. Kant başkası (Andere) sorununun çözümünü müşterek öznenin kişiliği ve buna duyulan saygı aracılığıyla aşmaya çalışmaktadır. Her ne kadar hiçbir zaman başkasının öznesi bir bilgi nesnesi düzeyinde kavranamayacaksa da Kant başkalarını, teorik aklın koşulsuz bütününde konumlandığı özgürlüğü ve özerkliği pratik aklın kişiliğiyle ilişkilendirerek varsayar. Burayı epigenesis açısından yorumlayacak olursak, öznenin kendisinin aklı doğaya sahip olduğunun ferâsetiyle kendi türünün koşulsuz yaşamın birlikteliğinde başkasıyla müştereklik ilişkisinin imkânı açılır. Tekil bir tür olamayacağından dolayı yaşamın birlikteliği başkalarıyla beraber olmak zorundadır. Dolayısıyla aklı varlığa ait olan türün içerisindeki bireyler kendi kişilikleri üzerinden türün müşterekliğine geçme imkânına kavuşur. Bu açıdan evrensel geçerlilik yaşama sahip olan aklı doğanın kendisinden elde edilir. Aklı doğanın evrensel geçerliliğinin, müdrike düzlemindeki doğa yasalarına sanki doğa yasasıymış gibi eylemde bulunması tam olarak buraya tekâbül etmektedir. Yani, Kant'ın şu sözlerine tekâbül eder:

Etkilerin ona göre çıktığı yasanın genelliği, en genel anlamda (biçim bakımından) asıl doğa [eigentliche Natur] denen şeyi, yani genel yasalarca belirlenen şeylerin varoluşunu meydana getirdiğinden, genel ödev [görev/Pflicht] senin istemenle **genel bir doğa yasası [evrensel doğa yasası/allgemeinen Naturgesetz]** olacakmış gibi eylemde bulun (2015a, s. 38)⁴⁴

⁴³ Vurgular tez yazarına aittir.

⁴⁴ Vurgular Kant'a aittir.

Burada dikkat edilmesi gereken husus “-mış gibi” (als ob) kalıbıdır. Çünkü kapalı bir sistem olan müdrikenin doğa yasaları bilgi düzeyinde olduğundan “-dır” (sein) koşacının kesinliğindedir, fakat koşulsuz aklî doğanın yasasından bahsetmek söylemsel kategoriler ile saf görü formlarının şemalaştırılmasıyla tesis edilen bir tür bilgi olmadığından bu düzlemdeki doğa yasası hakkında en fazla “-mış gibi” ekiyle düşünebiliriz. Bununla ilişkili olarak tarihin ilerlemesinin de özgürlüğün müdrikenin zorunlu nedenselliğini açmasıyla kendini gösterdiği Fransız Devrimi gibi anlarda en fazla tarih “ilerliyormuş gibi” yaparız. Benzer bir şekilde müdrikenin zorunlu nedenselliği ile özgürlüğün zorunlu nedenselliği arasındaki antagonizma da burada düğümlenir. Özgürlüğün zorunlu nedenselliği “-mış gibi”nin alanında olduğundan ahlâk yasalarına uymak, fizik yasalarına uymak tarzında olamaz. Başka bir deyişle, özgürlüğün zorunlu nedenselliği bütün şimdiki anlarda kendi üzerine düşünen ve istemeyle gerçekleştirdiği eylemlerini her dâim idrâkinde olmak şartıyla ahlâk yasası altında tutmaya çalışan aklî varlık sayesinde imkân bulması ile bir öznenin hiçbir fizik yasası bilmemesine, hakkında düşünmemesine ve isteyip istememesine bakılmaksızın faal olarak işleyen doğa yasasının zorunluluğuna tâbi olması aynı düzlemde değildir. Dolayısıyla aklî doğanın yasasının “-mış gibi” kalıbını kullanabilmesi için aklî doğanın bir şeye benzemesi gerekmektedir. Bu şey müdrikenin doğa yasasıdır. Başka bir deyişle, koşulsuz akıl yasası kendisine doğa yasasını örnek alır ve “doğa yasasıymış gibi” eylemde bulunma imkânı böylece tesis edilir. Şimdi bu konuyu biraz daha açıklığa kavuşturmak adına Kant’ın pratik akıl ile müdrike arasında kurduğu bağda kullandığı tip (Typik/Typus) kavramının nasıl faaliyet gösterdiğine bakmamız gerekmektedir.

Kant’ın pratik akıl bağlamında kullandığı Almanca “Typik/Typus” kavramını biz Türkçede “tip” olarak da kullanılırız; fakat kelime köken itibarıyla Antik Yunancadan “mühür, damga, figür, taslak” anlamlarına gelen “τύπος/túpos” kavramından gelmektedir. Bu kavramın fiilleştirilmiş hâli düşünüldüğünde “τύπω/túpto” “damgalamak, vurmak, ezmek” anlamlarını içermektedir. Dolayısıyla kelimenin filolojik ilişkisi düşünüldüğünde tip kavramı daha şimdiden transandantal felsefe içerisinde müdrike ve hissetme yetilerinin şemalaştırma faaliyeti vasıtasıyla birbirleriyle ilişkilendirilmesindeki mühürleme (Monogramm) işleminin bir benzerini, pratik akıl, ahlâk yasası için gerçekleştirmektedir. Tip kavramının içerdiği anlamları gözden kaçırmadan, Kant’ın *PAE* kitabındaki tanımlaması şöyledir:

“[...] kayıtsız şartsız iyi kavramının temeline hiçbir görü, dolayısıyla da hiçbir şema [Schema] konamaz. Böylece ahlâk yasasının doğa nesnelere uygulanmasını sağlayan tek yeti hayalgücü değil, anlama yetisidir [müdrîke/Verstand]; bu anlama yetisi [müdrîke/Verstand] aklın bir idesine bir duyusal şeması [Schema] değil, bir yasa sağlayabilir; ama bu öyle bir yasadır ki, duyu nesnelere somut olarak ortaya konabilir, dolayısıyla bir doğa yasasıdır; ama yalnız biçimi [formu] bakımından, yargıgücü için bir yasa olarak temele konabilir. Bundan dolayı biz bunu **ahlâk yasasının modeli [tip/Typus]** diye adlandırabiliriz” (Kant, 2014, s. 77).⁴⁵

Tip öyle bir noktada faaliyet göstermektedir ki bir taraftan bilgi nesnesi olmayan numenal iyinin fenomenal dünyaya sızma imkânını, diğer taraftan özgürlüğün yasalarının amacını duyular dünyasında gerçekleştirme imkânını, öte yandan da müdrîkenin nedensellik dizgesi içerisinde olan özneye yeni bir dizge başlatan özgür nedensellik imkânını sağlamaktadır. Bu bakımdan tam anlamıyla tip iki dünya arasındaki eşittir. Tipin müdrîkeyi ya da mekanik doğa yasalarını düşünülür doğaya mühürlemesiyle beraber daha önce kişilerin müşterek yaşamlarının zorunluluğuyla edinilen geçerlilik bu sefer kategoriler aracılığıyla temin edilir.⁴⁶ Tipin evrensel geçerliliği ona nesnel gerçekliğinin de imkânını sağlar. Bu bağlamda Kant tipin farklı veçhelerini iki farklı kavramlaştırmayla açar:

[...] özerkliğin [Autonomie] yasası ise ahlâk yasasıdır, bu da duyular üstü bir doğanın ve saf düşünülür bir dünyanın temel yasasıdır; bu düşünülür dünyanın izdüşümünün ise, duyular dünyasında, ama bu dünyanın yasalarını bozmadan var olması gerekir. Bu dünyalardan ilkin, **saf akılla bildiğimiz asıl dünya [arketip/Urbild] (natura archetypa)**, ikincisi ise **birincinin idesinin olanaklı etkisini istemeyi belirleyen neden olarak içerdiği için, kopya olan dünya [tipe göre kopyalanmış/Nachbild] (natura ectypa)** adı verilebilir (a.g.e., s. 49-50).⁴⁷

Yani, tip ilkin aklî dünyada arketip (ἀρχέτυπος/archetupos) olarak bir tür saf mühürleme faaliyeti gibi tesis edilirken, buradan etkilenecek fenomenal dünyaya saçılan kopyalanmış formlar (ἔκτυπος/ectupos) ise fenomenlerin formlarına dâhil olurlar. Burada dikkat edilmesi gereken husus, müdrîke ile hissetme arasındaki şemalaştırma faaliyetinde saf şema fenomenlerin şekillerini kurmak ve bunların

⁴⁵ Vurgular tez yazarına aittir.

⁴⁶ Aklî doğanın ahlâk yasası, türün müşterek yaşamı ve tip vasıtasıyla evrensel geçerlilik kazanır. Hatırlanacağı gibi tezin “Saf Aklın Eleştirisi” bölümünde fenomenlerin nesnel geçerlilikleri benzer şekilde önce şematizm bağlamında sonra epigenesis bağlamında gösterilmiştir.

⁴⁷ Vurgular tez yazarına aittir.

ampirik olarak sonsuz imgelerine de imkân sağlamaktır. Buna karşılık ahlâk yasasının yalnızca iyi (Gut) ve kötücül (Böse) olmak üzere iki nesnesi vardır. Bu nesnelere değer olduklarından arketip onları müdrike düzeyindeki şemalaştırılmış fenomenlerin şekillerine serpiştirir. Gözden kaçırılmaması gereken ikinci husus ise tipin yalnızca ahlâk yasasındaki evrensel gerçekliğinin sonsuz sayıdaki imgelerde aranamayacağıdır. Kısacası, ahlâk yasasının ampirik imgesi olamaz, aksine gerçeklik nesnelere formlarıyla ilişkilidir. Üçüncü olarak ise temel mânâ düzeyini ve temel kavramlaştırmaları tesis eden müdrikî şemanın üzerinde yüksek mânâ düzeyinin sembolleştirme faaliyetinin imkânı açığa çıkar. Dolayısıyla duyusal doğa duyüstü doğanın gerçekleşmesine eşlik ederek fenomenal dünyanın içeriğine duyüstü doğanın amaçlılığını ekler.⁴⁸ Tipin etkinliği bütün bu imkânları bize sunarak her ne kadar müdrikede olduğu gibi bilgi tesis etmese de “bilgiymiş gibi” düşünmemize zemin oluşturur. Duyusal doğa ile duyüstü doğanın tip aracılığıyla ilişkilendirmesiyle aklî varlık doğanın iki veçhesini bir potada eritme imkânını bulur ve özne artık mekanik zorunlu nedensellik ile özgür zorunlu nedenselliğin sentezini gerçekleştirir, böylece “üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlâk yasası” (a.g.e., s. 174) cümlesini kurabilme hakkına kavuşur. Doğanın bu ikili ilişkisi gösterildikten sonra şimdi ahlâk yasasının nasıl faaliyette bulunduğuna geçebiliriz.

SAE kapsamında müdrike düzeyinde temel mânânın tesis edildiğine ve buna karşılık akıl düzeyinde yüksek mânâ yetisine sahip olduğumuza daha önce değinilmişti. Bu ikili anlam ve mânâ düzeyi bu sefer pratik akılla bağlantılı olarak arzulama yetisi dolayısıyla tekrar karşımıza çıkmaktadır. Kant arzulama yetisini ikiye ayırır. İlki olan aşağı arzulama yetisi (unteres Begehrungsvermögen) ampirik malzemelerin bulunduğu duyusal doğaya ait istemeye tekâbül ederken, yüksek arzulama yetisi (oberes Begehrungsvermögen) formel yasalar çerçevesinde aklî doğada isteme anlamına gelmektedir (a.g.e., s. 25). Aşağı arzulama yetisi malzemeyle ilişkili olmak zorunda olduğundan öznel haz (Lust) ve haz almama (Unlust) duyguları bu düzeydedir.⁴⁹ Haz ve haz almama malzemeleri ise doğrudan mutluluğun imkânını

⁴⁸ Tezin “Saf Akılın Eleştirisi’nin Politika Felsefesi Bağlamında Değerlendirmesi” bölümünde söz edilen, şemaların soybiliminin, burada değinilenler kapsamında tip için de farklı bir düzlemde geçerli olduğunu vurgulamak isterim.

⁴⁹ Estetik yargının haz ve haz almama farklı düzeydedir. Bu konu tezin “Estetik ve Kamusal Alan” bölümünde ele alınacaktır.

oluşturdukları için mutluluk da aşağı arzulama yetisinde bulunmalıdır (a.g.e., s. 28-9). Dolayısıyla ahlâk yasasının düsturları (Maxime) haz, haz almama, gereksinim, eğilim ve mutluluk düzeyindeki arzulama yetisinde aranamaz. Çünkü aşağı arzulama yetisindeki bütün düsturlar öznel kişisel tercihlere göre kurulmak zorunda olduğundan araçsaldır, buradan bütün özneler için amaçsal ve nesnel düstur imkânı çıkamaz. Bununla birlikte aşağı arzulama yetisinde kişi (Person), kendini bize açmamasından dolayı değere (Wert) ve bununla ilişkili bir şekilde saygı duygusuna sahip değildir. Saygı ve değer yerine aşağı arzulama yetisinde nesnel piyasa fiyatı (Marktpreis) ve nesnel gelen hoşlanmanın duygulanım fiyatı (Affektionspreis) bulunmaktadır (2015a, s. 52). Buna karşılık yüksek arzulama yetisinin aklın kendisinin belirlediği istemeye kendine koyduğu yasaya ahlâk yasası denilebilir. Bir başka deyişle, ahlâk yasası malzemeleri olmayan formel bir yasa olarak aklî doğanın özgürlüğünde imkânını bulur (2014, s. 33). Fakat ahlâk yasası ile özgürlük arasında ilginç bir ilişki vardır. Her ne kadar Kant teorik aklın eleştirisini yaparken özgürlüğe ulaştıktan sonra ahlâka kapı aralasa da *AMT* ve *PAE*'de ahlâk yasası üzerinden özgürlüğe geçer. Kant'ın ifadeleriyle:

Sorduğum soru şudur: **Koşulsuz pratik olanla ilgili bilgimiz nereden başlar?** Özgürlükten mi, yoksa pratik yasadan mı? **Bu bilgi özgürlükten başlayamaz;** çünkü özgürlüğün ne doğrudan doğruya bilincine varabiliriz -çünkü ilk kavramı negatiftir-, ne de onu deneyden [deneyim/Erfahrung] çıkarabiliriz - çünkü deney [deneyim/Erfahrung] yalnızca görünüşlerin [tezahür/Erscheinung] yasasını, dolayısıyla da özgürlüğün tam karşıtı olan doğanın mekanizmini verir. Demek ki (kendimiz için isteme maksimleri [düstur/Maxime] ortaya koymaya başladığımız anda) kendisini bize ilk gösteren, **doğrudan doğruya bilincine vardığımız ahlâk yasasıdır** (a.g.e., s.34)⁵⁰

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere, akıl sahibi varlıklar mekanik duyusal doğaya dışarıdan yasa koyduğu müddetçe kendi özgürlüğünün farkına varırlar; fakat özgürlüğünün farkına varan özne bu sefer de aklî doğada bulunan saygının, değer ve amacın zorunluluğuyla karşılaşır. Yani, oksimoron bir ifadeyle söyleyecek olursak: Özgürlük yasa koymaktır. Dolayısıyla Kantçı özgürlük kişisel tercihlerin rastlantısallığı içerisinde değil, aksine zorunlu ahlâk yasası içerisinde eylemde bulunmaktadır.

⁵⁰ Vurgular tez yazarına aittir.

Yasa koyucu form ancak düsturda taşındığı sürece istemenin belirlenme zeminini oluşturur (a.g.e., s. 33). Düstur bir taraftan istemenin öznel ilkesiyken, aynı zamanda nesnel ilke olarak faaliyet gösterdiğinde müşterek ahlâk yasası da olur (2015a, s. 16, Dipnot). Burayı biraz daha açacak olursak, duysal doğa bağlamında kendi çıkarlarını ön plana alan öznel düsturdan ahlâk yasası çıkamazken, aklî doğanın düzlemindeki düstur, nesnellliğini kişilik ve saygı üzerinden kazanarak, herkes için genel bir yasa istemektedir. Kant aklî doğada düstur koyabilmemizin üç şartı olduğunu söyler. İlki, form olarak düsturların doğa yasaları olacakmış gibi koyulmasının gerektiği, ikincisi aklî varlığın amacını gözetmesinin gerektiği, üçüncüsüyse doğanın krallığının (Reich der Natur) mümkün amaçlar krallığıyla (mögliches Reich der Zwecke) uyumlu olması gerektiğidir (a.g.e., s. 54). Bu üç şart sağlandığı takdirde düstur ahlâkî düzlemde ve böylece ahlâk yasasının buyruğunun (Imperativ) evrensel geçerliliği teminat altına alınır. Kant'ın konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

“[...] istemesi yalnızca akıl tarafından belirlenmeyen bir varlık için, bu kural bir buyruktur [Imperativ], yani eylemde bulunmaya nesnel zorlayıcılık dile getiren bir ‘gerek’ [Sollen] ile belirtilen bir kuraldır ve eğer akıl istemeyi tam olarak belirleseydi, eylem kaçınılmazcasına bu kurala göre olurdu anlamına gelir. Demek ki buyruklar [Imperativ] nesnel olarak geçerlidirler ve öznel ilkeler olan maksimlerden [düstur/Maxime] büsbütün farklıdır. Buyruklar [Imperativ] ya yalnızca etki ve bu etkiyi elde etme yolu bakımından etkileyen neden olarak, **akıl sahibi bir varlığın [aklî varlık/vernünftige Wesen] nedenselliğinin koşullarını belirlerler; ya da etki için yeterli olsun ya da olmasın, yalnızca istemeyi belirlerler. Birinci durumda buyruklar koşullu olurlar [hipotetik buyruklar/hypothetische Imperativen] ve yalnızca beceri buyurtuları [beceri yönetmelikleri/Vorschriften der Geschicklichkeit] taşırlar; ikincisinde ise aksine kesin [kategorik/kategorisch] olurlar ve yalnızca pratik yasalar olurlar** (Kant, 2014, s. 22).⁵¹

Ahlâk yasasının kategorik buyrukları koşulsuz olmaları hasebiyle mevzuatın yönetmelikleri içinde değildir. Dolayısıyla ahlâk yasası *SAE*'de bahsedilen müdrike ve hissetme yetilerinin sentezlenmesiyle tesis edilen yargı gibi faaliyet göstermez. Hatırlanacağı gibi *SAE* kapsamında yargı, tikeli tümel altına alıp bilgiyi tesis eder. Böylece, deneyimsel öznenin, becerilerini, tesis edilmiş müdrike düzeyindeki bilgide keskinleştirmek için verilen talimatları layıkıyla yerine getirmesi olabildiğince çok

⁵¹ Vurgular tez yazarına aittir.

talim yapmasına bağlıdır. Yani tikeli tümel altına alma bakımından yargıgücünün kuvvetlenmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda Kant'ın *SAE*'de yargının keskinleştirilmesi için vermiş olduğu örnekleri tekrar söyleyecek olursak doktor, yargıç ve devlet adamını zikretmek gerekir (1998, A134/B173). Dolayısıyla talimatlara uyarak tikeli tümel altına alma yeteneğinin güçlenmesi deneyimsel öznenin beceresinin gelişmesi anlamına da gelmektedir. Ahlâkî yargı ise tikeli tümel altına alma faaliyeti türünden bir yargılama yapmaz; bununla birlikte talim yaparak gelişme özelliği de yoktur. Tam aksine ahlâkî yargı her zaman koşulsuz bütünden kaynaklanır. Dolayısıyla aklı doğaya sahip olmak zorunda olan deneyimsel öznenin kimlikleri her ne olursa olsun ahlâk yasasının kategorik buyruğundan kaçamaz. Yani transandantal felsefenin pratik aklı, becerileri gelişmemişler de dâhil olmak üzere koşulsuz aklın özgürlük ideasına göre eylemde bulunmak şartıyla bütün yurttaşları kapsar. Bu bağlamda kategorik buyruk aklın idealarında zeminini bulan kökensel sözleşmenin özneler arasında fiiliyata geçirilmesini sağlar. Özgürlük ideası böylece bir taraftan öznenin kendisine yasa koymasını sağlarken diğer taraftan da koşulsuz aklın bütünü olarak özgürlüğün organları (Glieder) olan kişilikleri bir arada tutmasıyla devletin (Staat) oluşmasına da imkân tanır. Dolayısıyla devlet ve özne birleştirilmiştir. Özne artık kategorik buyrukla bütün şimdiki anlarda kendini suçlayarak ahlâksal yasaya ve kökensel sözleşmeye göre eylemlerini uygunlaştırmakla mükelleftir. Buradaki suçlamayı müdrikenin kategorileri düzeyinde mümkün olan pozitif hukukun ya da mevzuattan, yani dışardan bir şekilde gelen birinin suçlanmasıyla karıştırmamak gerekir. Kategorik buyruğun suçlamasında aklın kendi kendisini suçlamasıyla oluşan bir durum söz konusudur. Buradaki temel ayrım; pozitif hukuk ya da mevzuat kapsamında, suçlama faaliyetinin nedensellik dizgesi içerisinde gerçekleşmek zorunda olmasıdır. Yani mevzuata göre yargılama, hâkim karşısına çıkan birinin tikel vakasının, yargılama sonucunda tümelin altına getirilmesiyle işlevlik kazanmasıdır; aksi düşünüldüğünde nedensellik dizgesi olmaksızın pozitif hukuk faaliyet gösteremeyecektir. Kategorik buyrukta ise suçlama, müdrikenin nedensellik dizgesine tâbi olmamasından dolayı özgür nedensellikten kaynaklanır ve bu da öznenin kendi kendisinin hem hâkimi hem sanığı hem tanığı hem de avukatı olması anlamına gelir. Dolayısıyla müdrikenin suçlamasında nedensellik zinciri takip edilebilirken kategorik buyruğun arkasında nedensellik zinciri söz konusu olamayacağından bu düzeydeki suçlamanın nedenini aramak demek Kafka'nın *Dava (Der Prozess)* romanındaki Josef

K.'nın bir türlü ulaşamadığı yasayı aramak demektir. Hatırlanacağı gibi *Dava* romanı şu cümleyle başlar: “Birisi Josef K.’ya iftira atmış olmalıydı, çünkü fena bir şey yapmamış olmasına rağmen bir sabah tutukladılar onu” (2015b, s. 41).

Josef K.’nın roman boyunca kendisini suçlaması ve yasanın arkasına bir türlü ulaşamamasının müsebbibi de kategorik buyruktur. Kategorik buyruğun neliğini değil; ama betimlemesini muhteşem yapan Kafka’dan tekrar transandantal felsefeye dönersek Kant kategorik buyruğun suçlaması hakkında şunları yazar:

Bir insan, anımsadığı yasaya aykırı bir davranışını, istemeden yapılmış bir hata, hiçbir zaman tam olarak kaçınılamayacak salt bir dikkatsizlik, dolayısıyla doğa zorunluluğunun akışınca sürüklenip götürüldüğü bir şey olarak istediği kadar süslemeye ve **kendisini suçsuz ilân etmeye uğraşırsa uğraşsın, yine de farkındadır ki, savunmasını yapan avukat, içindeki davacıyı bir türlü susturamamaktadır**; meğer ki bu haksızlığı yaptığı sırada sırf kendinde olsun, yani özgürlüğünü kullanıyor olsun. Yine de kabahatini, kendi kendine dikkat etmeyi gitgide ihmal etmekten doğan belirli kötü bir alışkanlıkla açıklar, öyle ki bu kabahati bu alışkanlığın doğal sonucu olarak görececek hale gelse bile, **bu, onun kendi kendini suçlamasını ve kınamasını engellemez** (2014, s. 107-8).

[...] kendimizin kabul ettiği doğal veya tanrısal bir yasanın, bizim kuruntumuza göre kendi polisinin -kendini, insanın hareketlerinin nedenleriyle, yani bunları neden yaptığınıyla ilgilenmeksizin, sırf yaptıklarına göre ayarlayan polisin- mekanizmasına bağlamış olacağı eğlencelerden tat aldığımızı düşünerek, **içimizdeki yargıç önünde bu aşağılanmayı zararsız atlatmaya çalışsak bile, kendi gözlerimize kaçınılmaz biçimde değersiz ve aşağılık insanlar olarak görünecektik** (a.g.e., s. 164).⁵²

Konuyla ilişkili bir şekilde Kant, ahlâk yasasının, onun kavram fabrikası olan müdrikenin ürettiği kavramlarla anlaşılamayacağını şu sözlerle dile getirir:

[...] en sıkı sınamayla bile, hiçbir zaman eylemin arkasındaki gizli güdülere ulaşamayız. Çünkü **ahlâksal değer söz konusu olduğunda, sorun olan, gördüğümüz eylemler değil, eylemlerin görmediğimiz o iç ilkeleridir**” (2015a, s.23.).

[...] saf aklın; nereden olursa olsun alınabilecek başka güdüler olmaksızın, kendi başına nasıl pratik olabileceği, yani (kuşkusuz saf pratik bir aklın biçimi olacak olan) bütün maksimlerinin [düstur/Maxime] yasalar olarak sırf genel geçerlilikleri [evrensel geçerlilik/Allgemeingültigkeit] ilkesinin, istemenin önceden herhangi bir

⁵² Vurgular tez yazarına aittir.

ilgi duyabileceği hiçbir içeriği [malzeme/Materie] (nesnesi) olmaksızın, kendi başına bir güdüyü nasıl sağlayabileceğini ve ahlâksal denebilecek bir ilgiyi ortaya çıkarabildiğini, başka bir deyişle: Saf aklın nasıl pratik olabildiğini açıklamak, insan aklının gücünün tamamen ötesindedir; **buna açıklama aramak için gösterilen her çaba, verilen her emek de boşa gider**” (a.g.e., s.80-1).⁵³

[...] ahlâk buyruğunun pratik koşulsuz zorunluluğunu kavrayamıyoruz, ama yine de bunun kavranamazlığını kavriyoruz [...]” (2014, s.83.).

Aklî doğanın özgür nedenselliğinden geldiğinden dolayı kavramlaştırılmayan buyruğun tek bir ilkesi vardır. Kant bu ilkenin aklî doğanın kendisinin amacı (die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst) olduğunu söyler (2015a, s. 46). Bir başka deyişle, kategorik buyruğun suçlaması öznelere amaçlara doğru kanalizasyon etmektedir. Dolayısıyla bütün buyruklar gereklilik (Sollen) vasıtasıyla yargılaştırılırlar (a.g.e., s.29). Yani gereklilik, müdrikenin açıklık bırakmayan “-dır” (sein) koşacından ziyade, duyüstü doğanın duysal doğada olması gerektiğini ifade eder. Bu bakımdan “gerek” (Sollen) ile “-mış gibi” (als ob) birbirleriyle son derece ilişkilidir.

Genel yasa koyucu özelliği, aklî doğanın ya da aklî varlığın ahlâk yasasının nesnel geçerliliğini, öznenin kendisini ve başkalarını da farz ederek, amaçlar krallığına (Reich der Zwecke) götürür (a.g.e., s. 50-1). Ahlâk yasasının bu nesnel geçerliliğinin, müşterek yasalar (gemeinschaftliche Gesetze) vasıtasıyla tesis edilen öznelere biraraya getirmesine de Kant sistematik irtibat (systematische Verbindung) adını vermektedir (a.g.e., s. 51). Bu koşulsuz sistematik birlik birbirlerine bağlanmış (Verknüpfung) amaçlar krallığının imkânını oluşturur (a.g.e., s. 51). Dolayısıyla amaçlar krallığı öznenin özerkliği ve özgürlüğüyle ilişkilidir. Böylece amaçlar krallığına mensup her aklî varlık için ideal siyasal rejimin cumhuriyet olması kaçınılmazdır. Aklî doğa ve epigenesis ilişkisi düşünüldüğünde cumhuriyetin zemini koşulsuz yaşamdadır. Yani, *SAE*'deki teorik akıl kapsamında Kant'ın söylediği şu cümlelerle:

Öyleyse bütün, eklemlenmiş (articulatio), biraraya yığılmamıştır (coacervatio); şüphesiz içsel olarak büyüyebilir [wachsen] (per intus susceptionem), fakat dışsal olarak (per appositionem) büyüyemez. Böylece bir hayvan bedenine benzer [ein tierischer Körper] ki, büyümesi hiçbir organın [Glieder] eklenmesini gerektirmez,

⁵³ Vurgular tez yazarına aittir.

aksine hiçbir değişim olmaksızın her bir organın [Glied] amacı açısından daha güçlü ve daha düzenli kılınmasıyla olur. (1998, A833/B861).

Pratik akıl için söylediği Şu cümleler yukarıdaki alıntıyla ilişkilidir:

[...] akıl sahibi varlık [aklı varlık/vernünftiges Wesen] bu amaçlar krallığında genel yasa koyucu olarak bulunduğu, ayrıca da bu yasalara kendisi de bağlı olduğu zaman, bu krallığın bir üyesidir [organıdır/Glied]” (2015a, s. 51)

Bu iki alıntıdan da anlaşılacağı gibi aklî doğanın organik üyeleri koşulsuz bütünün parçaları olarak pratik akıl kapsamında genişleyebilir ve düzen tesis edebilir. Dolayısıyla cumhuriyetin organik üyeleri amaçlar krallığına ulaşma gayesiyle eleştiri yapma özgürlüğü üzerinden kamusal alanın genişlemesine de imkân vermektedir. Başka bir deyişle, aklî doğa, epigenesis analojisinde olduğu gibi, organik bir büyümeye, genişlemeye ve rüşde doğru serpilir. Şimdi pratik aklın bu genişlemesi doğrultusunda iyi, kötücül, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı ideaları üzerine düşünmeye geçebiliriz.

Pratik aklın; özgürlük ideasında imkânını bulan, iyi ve kötücül olmak üzere iki nesnesi vardır ve bu nesnelerin müdrikenin kavramsal bir temsili gibi faaliyet göstermesinden ziyade etkilerinin temsili söz konusudur (2014, s.64). Kant aklî doğanın nesnesi olan iyiyi arzulama yetisinin zorunlu nesnesi olarak tanımlarken kötücülü ise tikslenme yetisi (Verabscheuungsvermögen) olarak tanımlar (a.g.e., s.65). İyiyi isteme bu bağlamda arzulama yetisinin ilkelerine göre belirleyici vasıf taşıyan amaçlarla ilgilidir. Kant bu istemeyi amaçlar yetisi (Vermögen der Zwecke) olarak da adlandırır (a.g.e., s.66). Dolayısıyla iyi ve kötücül müdrike düzeyindeki mekanik doğada aranmaz, çünkü buradaki her türlü iyi ya da kötücülü isteme araçsallaşmak zorundadır. Aksine bu iki kavram aklî varlığın kültür yaşamının ürünleridir.⁵⁴ Burada dikkat edilmesi gereken husus, iyi ve kötücül klâsik felsefe tarihinde olduğu gibi bir idea olarak aşkın özelliklere sahip olmayışlarıdır. Yani ahlâk yasasının üstünde bir iyiyi kabul etmek

⁵⁴ Mekanik doğa düzleminde aklî varlıkların deneyimledikleri talihsizlikler ya da şanslardan kaynaklanan kötü ve iyi durumları haz ve haz almamaya ilişkilidirler. Bu yüzden aklî doğanın iyi ve kötücülünden farklıdır. Bu durumu kötü kavramı üzerinden örneklendirerek açıklayacak olursak İngilizcedeki “bad”, Almandaki “schlecht” ve “schlimm” kavramları mekanik doğanın insana sağladığı talihsizlik iken İngilizcedeki “evil” Almandaki “böse” taşıdıkları anlam itibariyle “düşünülen kötülük, şeytanî kötülük” ifade ettiğinden dolayı mekanik doğanın dışında olan kötülük türleridir. Bu bağlamda tezdeki Türkçe karşılıkları olarak müdrike düzeyindeki kötülük “kötü”, akıl düzeyindeki kötülükse “kötücül” kavramlarıyla karşılanmıştır.

transandantal felsefe için yanılısamaya düşmek demektir. Bu yüzden iyi ve kötücül, ahlâk yasasının bizzat kendisinde imkân bulmaktadır (a.g.e., s.70.). İyinin bu Kopernikvarî dönüşümü onun tek ve hakikat olarak sabit konumunu yerinden etmektedir. İyi artık ahlâk yasası vasıtasıyla cumhuriyetin üyelerinin geliştirdiği ve toplumun düzenini daha da güçlendirdiği bir özelliğe sahiptir. Bu dönüşümle beraber amaçlar krallığının her bir organı kamusal alanda mevcudiyeti eleştiriye tâbi tutmanın imkânına kavuşur. Peki, sınırlı ve ölümlü bir varlık olan öznenin, koşulsuzun sonsuz düzleminde bulunan, bu yüzden de hiçbir zaman tamamlanmayacak olan iyiyle ilişkisi nasıl kurulabilir? Kant bu sorunu ruhun ölümsüzlüğü (Unsterblichkeit der Seele) postulatıyla aşmaya çalışır. Kant'a göre, ahlâk yasasının istemesi zorunlu olarak en yüksek iyiye yöneliktir. Fakat en yüksek iyilik, sınırlı ve ölümlü aklî varlıkların hiçbir zaman tamı tamına ulaşamayacağı bir düzlemedir. Kant ahlâk yasasının en yüksek iyiliğe tam uygunluğunu kutsallık (Heiligkeit) olarak adlandırır (a.g.e., s. 132). Diğer taraftan sınırlı aklî varlık ahlâk yasası vasıtasıyla en yüksek iyiyi gerçekleştirmek için zorunlu nedensellik içerisinde olduğundan tam uygunluğa ulaşmak sonsuza (unendlich) doğru açılan bir ilerlemeyle (Progress) mümkün olabilir (a.g.e., s. 132-3). Bu sonsuz ilerlemenin zeminini aklî varlığın ya da aklî doğanın sonsuza açılan varoluşu ve kişiliği temin etmektedir. Kant'ın ifadeleriyle:

[...] bu sonsuz ilerleme ancak, aynı akıl sahibi varlığın [aklî varlık/vernünftigen Wesen] sonsuza dek sürüp giden varoluşu [Existenz] ve kişiliği [Persönlichkeit] (ki buna ruhun ölümsüzlüğü [Unsterblichkeit der Seele] denir) varsayımıyla olanaklıdır. Buna göre en yüksek iyi pratik olarak, ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklıdır (a.g.e., s.133.).

Yani daha önce de üzerinde durulduğu gibi müşterek kişilik, başka bir ifadeyle aklî doğaya sahip türün kişiliği üzerinden ruhun ölümsüzlüğü söz konusudur. Dolayısıyla buradaki ruhun ölümsüzlüğü öte dünyaya irtihâl eden bireyler anlamına gelmemektedir. Bu açıdan ruhun ölümsüzlüğü üzerinden hiçbir zaman tamamlanamayacak olan en yüksek iyi; ama yine de tür olarak aklî varlıkların ona tam uygun olmaya yönelebilmesiyle birlikte bir taraftan özgürlüğün kendisini aklî varlığa açmasını diğer taraftan da müşterek kişiliğin türü ahlâksal yetkinliğinin en alt düzleminden en üst düzlemine doğru ilerlemesi sağlar. Dolayısıyla zamansallığın içerisindeki sonlu varlığın (endliches Wesen) en yüksek iyiyle ilişkisi bir bakıma da zamansallaştırılamayacak olan sonsuzla olan ilişkisidir. Bu bakımdan ahlâk yasasının

en yüksek iyiye ulaşmak için ihtiyacı olan zaman tam anlamıyla tüketilemeyeceğinden, ruhun ölümsüzlüğü ya da sonsuzluğunu Kant postulat olarak ele alır. Burayı biraz daha açacak olursak, ruhun ölümsüzlüğü tekil bireylerin ölümsüzlüğü değil, bir tür müdrike düzeyindeki cevher kategorisinin nesnelere sürekliliğini devam etmesine imkân vermesi gibi müşterek kişiliğin sürekliliğine imkân sağlamasıdır. Tam da bu yüzden Kant en yüksek iyi için ikinci bir postulata daha ihtiyaç duyar: Tanrı'nın varlığı.

Tanrı'nın varlığı postulatına değinmeden önce gözden kaçırılmaması gereken bir husus vardır. Transandantal felsefede kendinden önceki felsefe sistemlerine nazaran pratik eylem düşünüldüğünde özgürlük ideasının Tanrı ideasından son derece farklı bir işlevselliği ve önceliği vardır. Çünkü özgür nedenselliği düşünmek duyular ve duyuyuüstü doğalar için bir çelişki ifade etmemekle beraber ahlâk yasası koyabilme kabiliyetiyle, akli varlıkta “özgür eylemde bulunuyormuşuz” tarzında bilgi türüyle bir temsil oluşabilir. Buna karşılık mekanik nedenselliğin dışından gelen eylemde bulunma yetkinliğini Tanrı ideası vasıtasıyla temin etmiş olsaydık, bu durum tam anlamıyla “Deus ex machina”ya ya da duyular dünyası ile duyuyuüstü dünyanın ilişkilendirilememesine, böylece de yanılısama üzerine tesis edilmiş bir ahlâka yol açardı.

En yüksek iyi, mekanik nedensellik düzlemindeki mutluluk ile özgür nedensellik düzlemindeki erdem biraraya getirilmeleriyle mümkündür (a.g.e., s.135-6). Bir başka deyişle, en yüksek iyi ahlâk yasası ile doğa yasasının aynı anda içerilmesini gerektirmektedir. Bu yetkinliğe sahip olmak, ancak Tanrı'nın varlığında (Existenz Gottes) mümkündür. Çünkü en nihâyetinde fenomenal ve numenal dünyaların gerçekleşmiş, gerçekleşmekte ve gerçekleşecek olan tüm olasılıklarını koşulsuz bütün olarak kuşatan kavram Tanrı'dır. Dolayısıyla en yüksek iyi Tanrı'nın varlığında imkânını bulur. En yüksek iyi olmaksızın ahlâk yasası amaçsallığını yitirir ve böylece “neyi umabilirim?” sorusunun cevabı da kaybedilir. Akli varlıklar, Tanrı'nın varlığında imkân bulan sonsuz düzlemdeki en yüksek iyiden pay almayı umarlar (a.g.e., s.142-3). Kant her ne kadar Tanrı'nın varlığını bir postulat olarak ortaya koymaya çalışsa da “umabilirliğin” kendisi de akıl inancından (Vernunftglaube) fazlası değildir (a.g.e., s.137.). Nitekim Kant bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Burada ödeve [görev/Pflicht] ilişkin olan, yalnızca dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek ve geliştirmek için çalışmadır; buna en yüksek iyinin olanaklılığı da koyut [Postulat] olarak koyulabilir, ama aklımız bu olanağı, ancak en yüksek bir akıl sahibi varlığı varsaymakla düşünülebilir bir olanak olarak görür; böyle bir varlığın kabulü de, kendisi teorik akla ait olmakla birlikte, ödevimizin [görev/Pflicht] bilincine bağlıdır; yalnızca bu akıl açısından, açıklama nedeni olarak bakılırsa, bu kabule varsayım [Hypothese], ama bize ahlâk yasasının ödev [görev/Pflicht] olarak verdiği bir nesnenin (en yüksek iyinin) anlaşılması açısından, yani pratik amaçlı bir gereksinme açısından bakılırsa, buna inanç [Glaube], hatta saf akıl inancı [reiner Vernunftglaube] denebilir, çünkü bu inancın çıktığı kaynak, (gerek teorik gerek pratik kullanımında) yalnızca saf akıldır [reine Vernunft] (a.g.e., s. 136-7).

Tanrı ideasının pratik akıldaki faaliyet alanı en yüksek iyiyi mümkün kılmasıyla aklı varlığın bu imkânâ doğru yönelebilmesini sağlayan, yani umabilirlik inancını temin edendir. Dolayısıyla kamusal alanın genişlemesi ve tamamlanması bu en yüksek iyiye yönelme hâliyle gerçekleşir.

Buraya kadar tikel kişiliğin içsel ahlâk yasasının transandantal zemini ve bu zemin doğrultusunda nasıl faaliyet gösterdiği üzerine duruldu. Şimdi her biri cevher olan tikel kişiliklerin diğer tikel kişiliklerle dış yasalar (äußere Gesetze) kapsamında dışsal eylemlerin düzenlenmesini sağlayan hukuk ve devlet üzerine düşünmeye geçebiliriz.

İçsel ahlâk yasasında olduğu gibi dışsal eylemleri düzenleyen hukuk ve devlet de akıl ideası vasıtasıyla tesis edilmek zorundadır. Dolayısıyla görev öğretisi (Pflichtenlehre) transandantal felsefede dışsal eylemleri içinde barından hukuk öğretisi (Rechtslehre/ius) ve içsel eylemleri bağlamında ise erdem öğretisi (Tugendlehre/ethica) olmak üzere ikiye ayrılır (Kant, 1991b, s.185). Her ne kadar erdem öğretisi ile hukuk öğretisinin iç ve dış olarak faaliyet gösterdikleri alanlar farklılık gösterse de en nihâyetinde her ikisinin de zeminlerini tesis eden, koşulsuz aklı doğanın özgürlüğüdür. Buraya kadar *PAE* ve *AMT* kapsamında ahlâkla ilişkili olarak kullanmış olduğumuz özgürlük kavramını Kant *Ahlâk Metafiziği*'nde içsel özgürlük (innere Freiheit) olarak tanımlarken özgürlüğün hukuk ve devlet kapsamında düşünülmesinde ise dışsal özgürlük (äußere Freiheit) kavramlaştırmasını tercih eder (a.g.e., s. 207). Bu genel ayırmadan sonra şimdi özgürlüğün dış veçhesinde zeminini bulan hukukun ve devletin nasıl faaliyet gösterdiğini biraz daha açalım.

Kant yasayı tesis eden dışsal mevzuatın (äußere Gesetzgebung) tamamına hukuk öğretisi adını verir (a.g.e., s. 55). Pozitif mevzuat (positive Gesetzgebung) ampirik

hukuk öğretisi (empirische Rechtslehre) içerisinde olduğundan hukukun zemini olamaz (a.g.e., s. 55). Dolayısıyla ampirik haklar kişisel tercihlerin düzenlenmesi kapsamında faaliyet gösterdiğinden hiçbir dış mevzuatta amaçsallık aranamazken erdem görevleri amaçla ilgili olduğundan dolayı dış mevzuata tâbi değildir. Kant'ın ifadeleriyle söyleyecek olursak:

Tüm görevler ya yasal görevler (officia iuris) [Rechtspflichten], yani dışsal mevzuatın [äußere Gesetzgebung] mümkün olduğu görevler ya da dışsal mevzuatın [äußere Gesetzgebung] mümkün olmadığı erdem görevleridir (officia virtutis, s. Ethica) [Tugendpflichten]. Erdem görevleri sadece dış mevzuata tâbi olamaz, çünkü onlar da bir görev olan (veya sahip olunan) amaçla ilişkili olmalıdır. Fakat bir amacı öne sürmek herhangi bir dış mevzuatla gerçekleştirilemez (çünkü zihnin içsel bir eylemidir) (a.g.e., s. 64).

Diğer taraftan yasal görevler ya da mevzuat mutluluk düzeyinde imkânlarının olmaması gerekmektedir, aksi hâlde her bireyin kendine özgü gereksinimlerine göre mutluluk tanımlaması ve talebi olacağından kişilikleri müştereklik çatısı altında biraraya gelemez. Dolayısıyla dışsal hak talebinin mevzuata dâhil olabilmesinin imkânı başka bir yerde aranmalıdır. Bu imkânın hem dışsal hak taleplerinin hem de mevzuatın zemini olması gerekmektedir. Başka bir deyişle, mevzuata ait sözleşmelerin de temelinde bir sözleşmeye ihtiyaç vardır. Bu sözleşme evrensel yasaya göre bireylerin birbirlerinin özgürlüklerini göz ardı etmemesini sağlayarak herkese yükümlülük (Verbindlichkeit) verir ve böylece herkes yükümlülük içerisinde sınırlandırılarak özgürce eylemde bulunabilir (a.g.e., s. 56). Kant'ın bu tanımlaması, aynı içsel evrensel ahlâk yasasında olduğu gibi aklın postulatıdır (a.g.e., s. 57). Bu çerçevede aklın bir ideası olarak kökensel sözleşme (ursprünglicher Kontrakt) hukukî anayasanın (rechtliche Verfassung) ve müşterek varlıkların birarada bulabilmelerini sağlar (2017, s. 54). Kökensel sözleşmeden önceki bütün doğal hâl tartışmaları tıpkı teorik aklın ideaları üzerine konuşanların antinomi ve paralojizmlere düşmesi gibi yanılsamaya (Schein) kapılmaktadır. Diğer taraftan transandantal felsefe bağlamında kökensel sözleşme aklî doğanın, yani epigenesis bağlamında yaşamın düzlemindedir. Burayı biraz daha açacak olursak, müşterek ve kamusal isteme (öffentlicher Wille) içsel ahlâk yasasında olduğu gibi uygun bir şekilde tamamlanamaz, dolayısıyla kamusal isteme de genişler, büyür, reşit olur. Bu genişleme, büyüme ve reşit olma hâli tıpkı içsel ahlâk yasasının zorunlu özgürlüğüne bağlı görev (Pflicht) gibi bu sefer de

dışsal görevin (äußere Pflicht) zorunluluğu üzerinden gerçekleşmelidir. Buradaki zorunluluğun takipçileri olan hâkimler, sanıklar, tanıklar ve avukatlar kişinin içinde değil kişiler arasındadır. Dolayısıyla kişinin dışsal özgürlüğünün zorunluluğunu sağlayan şey kamusal zorlayıcı yasalar altında (unter öffentlichen Zwangsgesetzen) insanların hak (Recht der Menschen) imkânı oluşur (a.g.e., s. 45). Kamusal zorlayıcı yasalar altında talep edilen bütün haklar dışsal özgürlüğe mahsustur. Kant da şöyle demektedir:

Hak, tek tek her bireyin özgürlüğünü başka herkesin özgürlüğüyle uyum içinde sınırlamaktır ve bu uyum, evrensel bir yasaya uyulduğu müddetçe mümkün olur. Bu uyumu yalnızca dışsal yasalardan [äußere Gesetze] ibaret olan kamusal hukuk [öffentliches Recht] mümkün kılar (a.g.e.).

Alıntıda da görüldüğü gibi içsel yasa düsturu imkânı bu sefer dışsal yasada, yani hukukta karışımıza çıkmaktadır. Hukuk, özgürlük ideasını gözeten devlete tekil bireyleri evrensel yasaya göre zorlamayı ve üzerlerine yükümlülükler vermeyi üstlenir. Kamusal hukukun, yasa sistemi olarak kalabalıkları (Menge von Menschen) ya da nüfusu birleştirici, müşterek bir isteme çerçevesine alabilmesi için aklî doğa düzleminde olan kökensel sözleşmede imkân kazanan bir anayasaya (Verfassung/constitutio) ihtiyaç vardır (1991b, s. 123). Kant, özgür bireylerin anayasa çatısı altında birbirleriyle ilişki kurmalarını medeni hâl (bürgerlich/status civilis) olarak adlandırırken cevher özelliği taşıyan kişilerin bir organ (Glieder) olarak bütününe birarada tutulmasını devlet (Staat/Civitas) olarak adlandırır (a.g.e.). Dolayısıyla yurttaşlık niteliği kazanmış bireyler ile devletin ilişkisi müşterek varlık (gemeines Wesen/res publica latius) üzerinde tesis edilmelidir. Tam da bu yüzden devletin rejimi cumhuriyet olarak yapılanmalıdır.⁵⁵ Kişilerin biraradalıklarını tesis eden medenî hâl insan (Mensch) olarak özgürlük (Freiheit), uyruk (Untertan) olarak eşitlik (Gleichheit), yurttaş (Bürger) olarak bağımsızlık (Selbständigkeit) a priori ilkelerine tâbi olmak zorundadır (2017, s. 46). Dolayısıyla devletin de hukukun dışsal yasalarının imkânı olarak faaliyet gösterebilmesi için mevzuatın sözü edilen a priori ilkeler doğrultusunda saf aklın ilkelerine göre şekillenmesi gerekir. Bu ilkelerin

⁵⁵ Kant bu temellendirmelerden hareketle dünya yurttaşlığına ve ebedî barışa gidecek yolun zeminini kurar. Yani, kişi üzerinden hukuk devletine, hukuk devletinden uluslararası hukuk devletine ve buradan da dünya yurttaşlığına geçilir. Dolayısıyla kişinin bu zincirlemede yok sayılmasıyla uluslararası hukuk ve dünya yurttaşlığının fiilî olarak gerçekleşme imkânı da ortadan kaybolur.

hukuksal yansımalarına baktığımızda özgürlük ilkesi kişilerin kendi mutluluk anlayışlarını bir başkasına dayatmamasını, eşitlik ilkesi cumhuriyetin bütün organları olarak kişilerinin devletin mevzuatına tâbi olmasını ya da baskısı karşısında eşit olmasını, bağımsızlık ilkesi ise yasa koyuculuğa vatandaşın iştirak etmesini mümkün kılar. Bu bağlamda kamusal alan tam olarak bu üç ilke üzerine inşa edilir. Özgürlük ilkesi başkalarının mutluluklarına müdahalede bulunmadan ifade özgürlüğü; eşitlik ilkesi mevcut yasanın karşısında eşit olarak yükümlülüklerini yerine getirme, yani resmî görev (Amtspflicht); bağımsızlık ilkesi yurttaşların yasaları değiştirebilme ve eleştirebilme hakkının kamusal alandaki zeminini oluşturmaktadır. Şimdi bütün bu bilgiler ışığında Kant'ın "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt" adlı makalesi üzerinden kişinin kamusal alanda nasıl faaliyette bulunduğunu analiz etmeye başlayabiliriz.

Bilindiği gibi Kant'ın aydınlanma üzerine yazdığı makalesi 1784 yılında *Berlinische Monatsschrift*'te yayımlanmıştır. Kant bu makaleyi *SAE*'nin A baskısı ile B baskısı arasında, yani 1781-1787 yılları arasında kaleme almıştır. Dolayısıyla mekanik zorunluluğun zemini olan müdrike ile özgür zorunluluğun zemini olan aklın transandantal felsefe bağlamında kökensel olarak bariz bir şekilde ayrıldığı dönemde yazılmıştır. Bununla birlikte aklî doğanın kökensel sözleşmesine dayanan anayasa ile zeminini anayasada bulan mevzuat ya da yükümlülükler müdrike düzeyindeki sözleşmelerdir. Bu bağlamda aklın kamusal kullanımı mevcut mevzuatların eleştirilebilmesi demektir; bu da müdrikenin dışına çıkıp akıl yetisi vasıtasıyla özgürlük ideası konumundan mevcuda bakılmasıyla mümkündür. Başka bir deyişle, aklın kamusal kullanımı aklı müdrikeye hapsedip mevcudun içinde bırakmak değil, bilfiil müdrikenin tesis ettiği mevcuda müdahale etmesidir. Dolayısıyla müdrike düzeyinde tesis edilen deneyimsel öznenin müdrikesini birisinin altında değil, kendisinin kullanması söz konusudur. Nitekim Kant da ünlü makalesine şu sözlerle başlamaktadır:

Aydınlanma insanın kendi kendisini maruz bıraktığı reşit olmamışlıktan [Unmündigkeit] çıkmasıdır. Reşit olmama hâli birinin kendi müdrikesini [Verstand] bir başkasının rehberliği olmadan kullanamamasıdır. Bu reşit olmama hâli kendi hatasından dolayıdır. Bunun nedeni de müdrikenin noksanlığından [Mangel des Verstandes] değil, müdrikesini bir başkasının rehberliği olmadan kullanmak için

kararlılık ve cesaret gösterememesindedir. Sapere aude! Kendi müdrikeni [eigener Verstand] kullanmaya cesaret et! İşte aydınlanmanın şiarı (1991a, s. 54).⁵⁶

Kant reşit olmayış durumunu (Unmündigkeit) talimatnâmelere (Satzungen) prangalanmış (Fußschellen) ve bu yüzden mekanik aletler (mechanische Werkzeuge) düzleminin dışına çıkıp aklı kullanımdan (vernünftiger Gebrauch) nasibini almamış olarak tanımlar (a.g.e., s. 53-4). Buna karşılık özgürlük ideası altındaki kişi aklı değerlendirme (vernünftige Schätzung) yapabilme kabiliyetine sahiptir. Dolayısıyla insan bir taraftan mevzuatın ve talimatnâmelerin uyruğu iken mevcut düzeni bozmadan devam ettirmektedir. Diğer taraftan da özgürlük ve bağımsızlık ilkeleri vasıtasıyla kurulu düzeni eleştirerek bireyi, toplumu ve devleti amaçlar krallığına doğru yönelten reformların imkânı açılmaktadır. Başka bir deyişle, yurttaş ve devlet arasındaki ilişkideki değişimler, büyümeler, reşit olmalar Kant'ın kesinlikle kabul edemeyeceği bir çatışma hâliyle değil, bir taraftan yurttaşın talimatların yükümlülüklerini yerine getirmesiyle, diğer taraftan da eleştiri yaparak talimatların açılması sağlamakta gerçekleşmektedir. Kaldı ki Kant için ideal devlet kamusal alanda ancak yeterince çoğunluk elde etmiş fikirleri mevzuatlaştırır. Kant bu ikili ayrımında ilkini aklın özel kullanımı (Privatgebrauch), ikincisini de aklın kamusal kullanımı (öffentlicher Gebrauch) olarak kavramlaştırır. Tez boyunca kullanılan anlamda bu iki tanımlamayı tekrar söyleyecek olursak, aklın müdrikenin sınırları içerisindeki mevzuatta faaliyet göstermesi özel kullanımı, müdrikenin sınırları dışından özgürlük ideası aracılığıyla mevcut mevzuata eleştirileriyle müdahale etmesi ise kamusal kullanımıdır. Dolayısıyla kişi kendisine emanet edilen resmî görevini yerine getirirken

⁵⁶ Kant'ın "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt" makalesinin Türkçe çevirilerinde ve bu makale üzerine yazılmış metinlerde "müdrice/Verstand" kavramı yerine "akıl/Vernunft" kavramı kullanılmaktadır. Fakat metnin Almancasında Kant çok açık bir şekilde "müdrice/Verstand" kavramını kullanmaktadır. İlgili paragrafın Almancası:

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines **Verstandes** ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des **Verstandes**, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen **Verstandes** zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.

(Vurgular tez yazarına aittir). Metin bütünlüğü göz önüne alındığında "Verstand" kavramının "akıl" olarak Türkçeye çevrilmesi belki tutarlı olabilir; fakat önemli bir nüans böylelikle kaybolmaktadır. Kant bu paragraftan hemen sonraki paragrafta deneyimsel özne düzlemindeki mevzuat alanına ait olan başkalarının benim adıma bana rehberlik yapmasını, yani koşulsuz akıl yetisi düzlemine çıkıp kendi mevzuatımı oluşturamama ya da mevcut mevzuatı eleştirememeye hâlini tembellik, korkaklık ve reşit olmayış olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu metni Kant'ın kullanmış olduğu "Verstand" kavramına sadık kalarak yorumlayacağım.

aklın özel kullanımı kapsamında itaat etmekle yükümlüdür. Kant'ın hükümetin zorladığı bu görevlerin yükümlülüklerini yerine getirme faaliyetinde kişiyi makinenin bir parçası (Teil der Maschine) olarak tanımlaması tesadüf değildir. Buna müteakiben Kant kişiye bilgin (Gelehrte)⁵⁷ özelliğini ekleyerek tüm müşterek varlığın bir organı olduğunu (Glied eines ganzen gemeinen Wesens) vurgular ve böylece eleştiri yazılarını ve konuşmalarını kamuya açık bir şekilde sunması ve bu düşüncelerin toplumda dolaşıma girmesi dışsal özgürlüğün açılmasına imkân tanımış olur.

Kant yurttaşlar arasındaki bu ilişkiler ağını tanımladıktan sonra sıra devleti yönetenlere geldiğinde kendilerine şu vecîzeyi hatırlatır: “Caesar non est supra Grammaticos/Sezar gramercilerin üstünde değildir”. Peki, bu cümle ne anlama gelmektedir? Bütün transandantal felsefeyi düşünerek bu cümlenin şu şekilde yorumlanabileceği kanaatindeyim: İktidar düşüncenin/dilin üstünde aşkın bir konumda değildir, aksine müşterek varlıkların kamusal alanda eleştiri yoluyla yeterli çoğunluğa ulaşanlara istedikleri hakları vermekle yükümlüdür.

Kant'ın aydınlanma makalesindeki meselesini yaşam olarak akli doğa açısından ele aldığımızda, kamusal alan insan türünün büyümesini, genişlemesini ve reşit olabilmesini teminat altına alır. Devletin bu ilkelere göre yönetilmesi transandantal felsefe açısından son derece önemlidir. Çünkü ahlâkın içsel özgürlüğü ile hukukun dışsal özgürlüğünün kesişmesi insan türünün amaçlar krallığına doğru ilerlemesini hızlandıracaktır. Bu bağlamda kamusal alan organik yaşamın filizlendiği ve yeşerdiği zeminde mümkün olur. Kant'ın aydınlanma makalesinde yazmış olduğu son cümleler de bunun veciz bir ifadesidir:

Böylece **doğanın şefkatle bakımını üstlendiği nüve [Keim] bu sert kabuk altında geliştğinde**, yani insanın özgür düşünme meyilini ve uğraşısını [Beruf] açığa çıkardığında [auswickeln], **kademe kademe giderek özgürce davranmaya başlayan halkın [Volk] düşünme tarzı [Sinnesart] üzerinde de tesirini bırakır**. Bu durum en nihâyetinde insandan faydalanan hükümetin ilkelerini bile bir **makineden daha fazlası [mehr als Maschine]** olan insan onuruna [Würde] uygun bir şekilde etkileyecektir. (1991a, s.60).⁵⁸

⁵⁷ Burada kullanılan bilgin (Gelehrte) kelimesi idealara yönelebileme beceresini gösteren kişi olarak anlaşılmalıdır.

⁵⁸ Vurgular tez yazarına aittir.

Buraya kadar serimlenen ahlâk ve kamusal alan ilişkisi temel olarak ya bireyin içsel ahlâk yasasının ya da devletin dışsal hukuk yasasının özgürlük ideasını kendisine kutup yıldızı olarak aldığı varsayılarak düşünöldü. Peki, bu durumun söz konusu olmadığı durumlarda ya da dönemlerde transandantal felsefe açısından politika alanı nasıl faaliyet gösterecektir? Şimdi bu sorunun cevabını önce ahlâk bağlamında *PAE*, sonra da hukuk açısından *Ahlâk Metafizigi* ve *Teori-Pratik* metinleri üzerinden aramaya başlayalım.

Aklî varlığın kendini beğenmişliğini/kibrini parçalayarak kişiliğinin farkına varması ve böylece özgürlüğün zorunlu nedenselliğini ahlâk yasası aracılığıyla etkinleştirilmesi en yüksek yaşam ilkesinin (oberstes Lebensprinzip) açılmasına imkân tanır (2014, s. 94). Buna karşılık kişinin, en yüksek yaşam ilkesini yok sayarak ahlâk yasasını kendini beğenmişlik/kibir düzeyinde, yani deneyimsel özne düzeyinde sürdürmeye ısrarla devam etmesi hâlini Kant ahlâksal aşırılık (moralische Schwärmerei) olarak tanımlar (a.g.e.). Bununla birlikte kişi, bu şekilde eylemde bulunarak aklın sınırlarını aşmak suretiyle kendi ahlâk yasasını patolojik (pathologisch) takıntılar çerçevesinde inşa etmeye girişir. Dolayısıyla özgürlük ideasının gölgesi altına alınmamış, hatta en yüksek ilke olarak yaşam yerine patolojik takıntılarını almış kişiden müşterek yaşam beklenemez. O hâlde, transandantal felsefe bağlamında burada içsel özgürlük ideasını ve dolayısıyla kamusal alanı engelleyen bir açmaz söz konusudur. Şimdi bu açmazı dışsal özgürlük üzerinden aşıp aşamayacağımıza bakalım.

Hükümet kökensel sözleşmeye uygun olmak kaydıyla yurttaşlarının kendi müdrike düzeyinde olan mutluluk ihtiyaçlarını serbest bırakmakla mükelleftir. Bu bağlamda özgür kişiler müşterek varlık olmaları hasebiyle özgürlük ideası altında mevcut mevzuatı eleştirebilme imkânına sahipken, aynı zamanda da hem yurttaşların birbirlerine karşı kendi mutluluk anlayışlarını dayatmaması zorlayıcı yasa kapsamında engellenir hem de hükümetin kendi mutluluk anlayışını yurttaşlara baskı yoluyla tesir etmemesi gerekmektedir. Dolayısıyla hükümetin yurttaşlarına reşit olmamış bireyler olarak bakması ve onların “gerçek mutluluğun” kendi mutluluk anlayışı olduğunu söylemesine, böylece de kamusal alanın eleştirisi imkânının kaybolmasına Kant pederşâhî hükümet (väterliche Regierung/imperium paternale) der (2017, s. 46). En doğru mutluluğu ve uyrukları için en iyinin ne olduğunu bilen devlet yapılanmasında yurttaştan eser yoktur; onun yerine hükümetin, üstünde her türlü söz sahibi olduğu

reaya vardır. Başka bir deyişle, kişiliğe ve rüşde erişememiş kalabalıklar vardır. Bu kalabalığın müşterek varlık olduğu söylenemeyeceği gibi cumhuriyetin varlık imkânı da oluşamaz. Dolayısıyla kalabalıkların bütün haklarının askıya alındığı bu yönetim tarzı despotizm (Despotismus) ile sonuçlanır (a.g.e.). Yani despotizm kişiyi, özgürlük ideasını ve amaçsallığı hiçe sayan, devletin iktidar yetkisini kullanarak altındaki insanlara yalnızca müdrikenin araçsal ihtiyaçlarını ve deneyimsel öznenin kendini beğenmişliğini/kibrini yayan bir yönetim şeklidir.

Kant'ın bütün bu tanımlamalarına rağmen hükümet tam anlamıyla tiranca (tyrannisch) yönetime geçse ve kökensel sözleşmeyi çiğneyerek uyruklarına şiddet uygulasa bile uyruğun hükümete direnme hakkı yoktur (a.g.e., s.57). Kant için isyan hiçbir şekilde kabul edilemez, çünkü her ne kadar başarıya ulaşırsa bile isyan etme bir düstur hâline getirildiğinde hak arama hukukî bir zeminden çıkarak gelecekteki yerli yersiz isyanlara meşruiyet sağlar (a.g.e., s.58.). Dolayısıyla isyan etmek koşulsuz (unbedingt) bir yasaktır (a.g.e., s. 57).

Bütün bu değerlendirmeler ışığında açıkça görüldüğü gibi transandantal ahlâk ve hukuk felsefesi insanın müdrikenin dışında bir aklî doğaya ya da epigenesis bağlamında yaşama sahip olduğu hipotezi üzerine kurulmuştur. Müdrike düzeyinde cereyan eden ahlâksal aşırılık ile despotizm yaşamı âdeta zapt etmeye çalışarak, kendi araçsal amaçları çerçevesinde şekillendirmeye uğraşır. Bu bağlamda bakıldığında Kantçı bir biopolitika analizinin müdrike üzerine düşünmekle eşdeğer olduğu söylenebilir. Fakat şu unutulmamalıdır ki, *SAE*'den ve Kant'ın diğer metinlerinden de rahatlıkla çıkarılabileceği gibi müdrike koşulsuz akli hiçbir zaman tam anlamıyla kapsayamaz, akli doğa her zaman müdrikenin mekanik doğasından fazlasını teşkil etmektedir. Bu da bize ahlâk ve hukuk düzleminde açığa çıkması engellenmiş özgürlük ideasının, yaşamın bizzat kendisi oluşu hasebiyle kendisini farklı bir şekilde açığa çıkarmak zorunda olduğu fikrini gösterir. Bu durumun aksini düşünmek insanın kukla oyununun bir parçası olduğunu kabul etmek demek olacaktır; bu yüzden yaşamın akışı engellenebilir ama o kendini er ya da geç açığa çıkaracaktır.

Şimdi sorulması gereken soru şudur: Transandantal felsefe bağlamında müdrikenin şemalaştırma faaliyetinin altüst edildiği bir an söz konusu olabilir mi? Bu sorunun cevabının *Yargıgücünün Eleştirisi* ve *Fakülteler Çatışması* metinleri içerisinde bulunabileceği kanaatini taşıyarak, öncelikle modern devlet mekanizmasının ilk

örneklerinden olan Prusya'nın, aydınlanma düşüncesinin koşulsuz akıl yetisini nasıl bir kenara koyup tek hedefini müdrikenin teknik gelişimi olarak belirlediğini tarihsel açıdan göstermek gerekmektedir. Çünkü bu durum bugün de geçerliliğini korumaktadır. Başka bir deyişle, modern devlet mekanizmasının temel hedefi, teknik bilginin geliştirilmesi olduğu ve buna karşılık koşulsuz yaşamı olabildiğince sınırlandırmaya çalıştığını *Prusya Akademisi* tarihi üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

3.2. Prusya'da Teknik mi Eleştiri mi Sorununun Tarihsel Arka Planı

Leibniz, 11 Temmuz 1700 yılında üstlendiği bir girişimle Berlin'de, Fransa ve İngiltere'deki üniversitelerle rekabet içerisine girebilecek *Kurfürstlich Bradenburgische Societät der Wissenschaften* adlı bir akademinin temelini atar. Bu girişiminden önce Bradenburg-Prusya Kralı III. Friedrich William'ın⁵⁹ elinde 1696'da Berlin'de kurulmuş *Die Akademie der Künste* adında bir akademi mevcuttur. Fakat bu akademinin dönemin tartışmalarına katkıda bulunma konusunda son derece yetersiz olması dolayısıyla *Berlin Akademisi* için yeni bir düzenlemeye gidilmesi gerektiği ortadadır. Leibniz'in buradaki görevi akademiye dönemin standartlarına taşımak ve bu vesileyle *Bilimler Akademisi*'nin temellerini atmaktır. Bütün bu heyecan verici gelişmelere rağmen Leibniz'in bu girişimi tek başına üstesinden gelinebilecek bir görev değildir. Diğer taraftan III. Friedrich entelektüellere güvenmemekte ve akademiye yeterince destek vermemektedir. Bu yüzden Leibniz'in bu macerası başarısızlıkla sonuçlanmış, bilim dünyasında önemli ve söz sahibi olabilecek bir akademi yaratamamıştır. Ölümüyle birlikte *Prusya Akademisi* projesi hepten ihmal edilmiş ve uzun bir süre rafa kaldırılmıştır. Diğer taraftan Rusya'da Büyük Petro, Avrupalı birçok entelektüelle, Rusya'da bir akademi kurmak için uzun zamandır istişareler yapmaktadır. Hatta bu entelektüellerden biri de Leibniz'dir. 1708'den Leibniz'in ölümüne kadar birçok defa ikisi bir araya gelmiş ve Rusya'da kurulacak olan akademinin plan ve programı için mektuplaşmışlardır (Gale, 2015, s.12-18). Leibniz kendini dünya yurttaşı olarak görmektedir (a.g.e., s.10-1). Bu yüzden devletlerarası gerilimleri bir kenara bırakarak Büyük Petro'ya zevkle yardım etmiştir.

⁵⁹ Bradenburg-Prusya Kralı III. Friedrich'in ismi 1701'de Prusya Krallığı kurulduğunda kral I. Friedrich olarak anılacaktır.

Leibniz Rusya'yı âdeta bir "tabula rasa" olarak gördüğünü yazmakta, akademi için hayal ettiği birçok şeyin orada yapılabilme imkânı olduğunu düşünmektedir (a.g.e., s.11.). Leibniz'in 1716 yılındaki ölümünden sonra Rusya'da yıllarca süren planlama meyvesini verir ve en nihâyetinde 1725'te *St. Petersburg Akademisi* ya da *Academia Scientiarum Imperialis Petropolitanae*⁶⁰ kurulur. İlk yıllarından itibaren yükselişe geçen *St. Petersburg Akademisi*'nin bu zaman diliminde Avrupa'nın diğer akademilerine kendini ispatlamaya başlamasıyla, Berlin'in akademi yarışında bir hamlede bulunma zorunluluğu her geçen gün daha da kaçınılmaz hale gelmeye başlar.

Prusya Kralı I. Friedrich'in Alman coğrafyasında ilk modern akademiye kurma girişimi hiç kuşku yoktur ki çok önemlidir, fakat 1700'lerin başında Berlin yayın hayatı da Paris ve Londra'dakilerle kıyaslanamayacak kadar zayıf ve düzensizlik içerisindedir. İngiltere'ye baktığımızda Newton'ın çalışmaları sayesinde iki nesilden daha fazladır doğa üzerine yapılan çalışmalar ve Londra'daki *Royal Society*'nin başarısı Prusya ile İngiltere arasındaki bilim makasını daha da açmaktadır. Fransa'ya baktığımızda ise Paris'teki *L'Académie des Sciences* matematik alanındaki çalışmalarıyla, *L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* ise tarih ve felsefe çalışmalarıyla, yeni kurulan *Berlin Akademisi*'nin çok ilerisindedir. Avrupa'nın Oxford, Cambridge, Londra, St. Petersburg ve Paris şehirlerindeki akademiler ünlü düşünür ve bilim insanlarını düzenli olarak himâyesi altına almakta ve bu bölgelerdeki yayıncılar ve matbaalar düşünürleri ile bilim adamlarının makalelerini ve kitaplarını basmak için âdeta birbirleriyle yarışmaktadır. Alman hükümdarlığı için bu içler acısı durum 1740'ta II. Friedrich'in, yani Büyük Friedrich'in tahta çıkışına kadar devam etmiştir.

Londra ve Paris'teki rakiplerine kıyasla *Berlin Akademisi*'nin bilimsel çalışmalarının yetersizliğinin yanı sıra 1700'lerin başında Berlin bir imparatorluk başkentinden ziyade âdeta bir kasaba görünümündedir. Berlin'in nüfusu 1725 yılında yaklaşık 60.000'ken, Büyük Friedrich'in öldüğü 1786 yılına gelindiğinde nüfus 147.000'den fazladır (Aarsleff, 1989, s. 193-4). 1740 yılındaki nüfus dağılımına baktığımızda

⁶⁰ *Academia Scientiarum Imperialis Petropolitanae* 1803 yılında *L'Académie Impériale des Sciences*, 1836 yılında *L'Académie Impériale des Sciences de Saint Pétersbourg*, 1917 yılında *Rus Bilimler Akademisi*, 1925 yılında *Sovyet Bilimler Akademisi* ve 1991 yılında ise tekrar *Rus Bilimler Akademisi* adını alacaktır.

nüfusun %20'sinden fazlasını Fransızca konuşan Huguenot⁶¹ kökenliler oluşturmaktadır. Berlin şehrinin, dönemin diğer imparatorluk başkentlerine nazaran az gelişmiş olması doğal olarak bilimin ve öğretimin gelişmemesinin sebeplerinden biri olarak görülebilir. Çünkü bilimi ve eğitimi destekleyecek kütüphane ve üniversite binası gibi fiziki koşulların da olgunlaşmaması Paris ve Londra'nın gerisinde kalışının somut göstergesi gibidir. Bütün bunlara rağmen, Berlin'de güçlü bir akademi geleneğinin bulunmayışı Almanlara tahmin bile edemeyecekleri bir avantaj sağlamıştır. Bilim ve düşüncedeki gelenek eksikliği ve eğitilmiş otorite boşluğu *Berlin Akademisi*'nde yeni fikirlerin tutunabilmeleri için büyük bir imkân tanımaktadır. *Berlin Akademisi* filizlenip geliştikten sonra D'Alembert, 22 Eylül 1777 tarihinde Büyük Friedrich'e yazdığı mektupta *Berlin Akademisi*'nin düşünürler ve bilim insanları arasında düzenlediği ödüllü konu için hazırlanan sorular bağlamında *L'Académie française*'de bazı konuları önermeye bile cesaret edemediklerinden bahsedip Sorbonne'daki denetleyicilerin katılığında şikâyet ederek, Büyük Friedrich'e önyargısız davrandığı ve Sorbonne'a sahip olmadığı için mutluluklarını iletir (a.g.e.).

Büyük Friedrich son derece katı bir Fransız kültürü hayranıdır. Berlin'de kurulacak olan akademinin resmî dilinin Fransızca olması gerektiğine inanır. Almanca bilimsel ve felsefe yapılabilecek herhangi bir zemini olmadığını düşünür. Bundan dolayı Büyük Friedrich için *Berlin Akademisi*'nin başkanı olacak kişi muhakkak Fransız olmalıdır. Büyük Friedrich akademi için başkan arayışlarında ilk önce Voltaire⁶²'e

⁶¹ Almanya'da yaşayan Fransız Protestan grubu.

⁶² Voltaire'in ülkelerini modernize etmek isteyen devlet adamlarıyla kurduğu ilişkiler başlı başına bir çalışma konusudur. Bu bakımdan Voltaire yalnızca Prusya Kralı II. Friedrich'e değil, Rus ve Osmanlı modernleşme süreçlerine de akıl hocalığı yapmıştır. II. Katerina doğrudan Voltaire ile mektuplaşarak Rus modernleşmesi için fikir alışverişinde bulunmuş ve bazı metinlerini Rusçaya çevirtirmiştir. Hatta II. Katerina, Voltaire öldüğünde bazı el yazmaları ile mektuplarını satın alarak kendi kişisel kütüphanesinde tutmuştur. 1789 Fransız İhtilâli sonrasında ise Voltaire'in fikirleri Rus monarşisi için tehlike arz edince Rusçaya çevrilmiş bütün kitapları, II. Katerina'nın satın aldığı bütün el yazmaları ve mektuplar toplanarak yakılmıştır. Diğer taraftan benzer bir modernleşme sürecine giren Osmanlı, 28 Mehmet Çelebi ve daha sonra 1732'de sadrazam olacak oğlu İbrahim Mehmet Said'i Paris'e gönderir. İbrahim Mehmet Said, Voltaire ile bir ay boyunca vakit geçirip Paris'te yaşadıkları üzerine bir sefaretnâme yazar. Bu sefaretnâme şu an Osmanlı arşivlerinde kayıp olmakla birlikte birçok arşiv evrakı Mehmet Said'in Paris'teki düşünce hayatı üzerine bir sefaretnâme yazdığını doğrular niteliktedir. Kim bilir belki de 1720'lerde İbrahim Müteferrika yalnızca harita üzerine matbaa faaliyetleri yürütürken 16 Aralık 1727 yılında Mehmet Said'le beraber ilk yazılı Osmanlı matbaasının kurulması fikri belki de Voltaire'in Mehmet Said'e verdiği tavsiyelerdendir. Doğrusunu ancak sefaretnâme bulunduğu anda öğrenebileceğiz. Bu bakımdan Fransa ve İngiltere dışında modernleşme faaliyetleri yürüten devletlerin kesişme noktası olan Voltaire'i bir de bu nevi şahsına münhasır özelliğiyle görmek son derece ilginçtir.

yönelmiştir. Fakat Voltaire *Berlin Akademisi* başkanlığını reddetmiştir. Voltaire'in teklifi reddetmesi kesinlikle *Berlin Akademisi*'ne karışmayacağı anlamına gelmemektedir. Büyük Friedrich, *Berlin Akademisi* için Voltaire'den dâima nasihat ve tavsiyeler almıştır. Akademi başkanlığı koltuğuna da Voltaire'in isteği üzerine, Friedrich bilim açısından sıkı Newtoncu, felsefe açısından da Locke'un takipçisi olan Fransız Pierre-Louis Moreau de Maupertuis'yi getirmiş, aynı şekilde Leonard Euler'i de D'Alembert ve Voltaire'in tavsiyeleri üzerine akademinin matematik bölümü başkanı yapmıştır.

Maupertuis zaten hâlihazırda bir *Royal Society* ve *L'Académie des Sciences* üyesiydi. Hatta *L'Académie des Sciences*'ta 1743-45 yılları arasında yöneticilikte de bulunmuş olması bakımından *Berlin Akademisi*'nin idarî yapısında yer almak üzere Büyük Friedrich için biçilmiş kaftandır. 1740 Eylül ayında ilk defa Voltaire, Maupertuis ve Büyük Friedrich *Berlin Akademisi* için biraraya gelirler (Dilthey, 1972, s. 185). 1743 yazında *L'Société littéraire* cemiyetinin kurulmasıyla akademi için ilk adımlar atılmıştır. Birkaç hafta içinde on altı fahrî, yirmi aslî üye biraraya getirilir. Üyelerin bir kısmının geçmişine bakıldığında Prusya devletinin önemli kademelerinden geldikleri görülmektedir. Örnek olarak, Shakespeare'i ilk defa Almancaya çevirenlerden devlet bakanı Kaspar Wilhelm von Borcke gösterilebilir (a.g.e., s. 187). Bununla birlikte aslî üyelerin on tanesi de eski akademiden ve Fransızlardan oluşmaktadır.

Yeni akademi Büyük Friedrich'in doğum gününde 24 Ocak 1744 yılında faaliyete başlar. Maupertuis akademinin başkanlığına atanır. Diğer taraftan Berlin'e geldikten sonra, 25 Ağustos 1745 tarihinde Prusya soylularından birisinin de kızıyla evlenir. Büyük Friedrich bu evlilikten duyduğu sevinci göstermek için Maupertuis'ye bir iltifatname gönderir: "Lapland'daki bilimsel gezilerinizde yüzünüze gülümseyen tâlih, aşkta da yanınızda. Urania ve Newton düğün ilâhâlerinizi söylüyorlar" (a.g.e., s.189.).

Maupertuis artık hem *Berlin Akademisi* başkanı hem de yerli bir aristokrat ailesine damat olmuş bir Prusyalı konumuna gelmiştir. Ayrıca Büyük Friedrich'le beraber *Berlin Akademisi*'nin nasıl bir yapıda olacağı üzerinde uzun süredir çalışmalarda bulunmaktadırlar. Bu uzun süreli çalışmaların sonucunda *Berlin Akademisi*'nin birkaç temel üzerine kurulacağına kanaat getirirler. İlk olarak 1745 yılında yayınlanan bir emirnameyle akademinin eğitim dili Fransızca yapılır. Fransızca 18. yüzyılda ortak

entelektüel dil olduğundan *Berlin Akademisi* de dönemin çağdaş tartışmalarına hızlıca ulaşabilecektir. İkinci olarak, akademi üyeleri hangi alanlarda çalışıyor olurlarsa olsunlar her hafta düzenli olarak toplanacaklardır. Üçüncü olarak, 1746 yılında çıkarılan bir tüzükle akademide artık “philosophie speculative” bölümü teknik bölümlerin yanında yerini alacaktır. Dördüncü olarak, ödüllü konular ilân edilecek, Avrupa’daki düşünürler ve bilim adamları, *Berlin Akademisi*’nin dergisine yazı göndermeye teşvik edilecektir. Son olarak da Avrupa’daki diğer büyük akademiler gibi *Berlin Akademisi*’nde de *Mémoires* adında bir dergi çıkartılacak, ödüllü konulara verilen cevaplar ya da akademinin çalışmaları burada yayınlanacaktır. Bununla birlikte akademiye üye alımlarındaki nihâi kararları 1 Şubat 1746 yılından itibaren başlayan aktif başkanlık döneminde Maupertuis, Büyük Friedrich’le beraber verir. Diğer taraftan akademi dünyasında ilk defa bilim ve beşerî bilimleri (*sciences* ve *humanities*) tek bir çatı altında birleştirilmiştir. Artık *Berlin Akademisi* ya da *Die Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften* adıyla Avrupa sahnesine çıkmaya hazırdır.

Berlin Akademisi’nin bünyesine kazandırdığı ve akademide Maupertuis’den sonra söz sahibi olan matematikçi Leonard Euler, 7 Mayıs 1727 yılından beri görev yaptığı *St. Petersburg Akademisi*’nden ayrılarak 17 Haziran 1741 yılında ailesiyle beraber Berlin’e yerleşir. 1766 yılında *St. Petersburg Akademisi*’ne tekrar geri dönene kadar burada *Berlin Akademisi*’nin matematik bölüm başkanlığını üstlenmiştir. Aynı zamanda Maupertuis’nin Berlin’de yokluğu boyunca ve 1759 yılındaki ölümünden sonra Euler, *Berlin Akademisi*’nin başkanlık koltuğuna refakatçi olarak oturmuştur. Gelgelim resmî anlamda akademi başkanlığına atanmamasına rahatsız olmakta, içten içe *St. Petersburg*’a geri dönme hayalleri kurmaktadır. Aslında akademinin kuruluş yıllarının başında Büyük Friedrich 31 Ekim 1746 yılında kardeşi August Wilhelm Friedrich’e yazdığı bir mektupta Euler’in iyi bir matematikçi, çevirmen ve derleyici olduğunu ve bilim için son derece önemli sıfatları üzerinde taşıdığını söylemekle birlikte Antik Yunan tapınağında Dorik bir kolon olduğunu da belirtmektedir (Calinger, 1968, s. 241). Böylece Büyük Friedrich, Euler’in hiçbir zaman aydınlanmacı okul bağlamında düşünmediği, bu bakımdan da her ne kadar harika bir bilim insanı olsa da *Prusya Bilimler Akademisi Komitesi*’ne liderlik edemeyeceğini düşünmektedir. Her şeye rağmen Euler 1743 yılında elastikiyet, 1749 yılında renksiz mercek, 1758 yılında çok yüzlü cisim formülasyonu gibi üstün bilimsel çalışmalarına Berlin’de imza atmış ve bu bilimsel çalışmalarla birlikte 1745’te topçuluğun temelleri,

1753'te türbin yapısı gibi askerî teknolojiyi doğrudan etkileyecek çalışmalarda da bulunmuştur. Hatta Büyük Friedrich'le beraber Yedi Yıl Savaşları'nda da bizzat bulunmuştur. Büyük Friedrich Euler'e yazdığı bazı mektuplarda yapmış olduğu çalışmaları övücü ve cesaret verici ifadelerde bulunmuştur (a.g.e., s. 242). Bütün bu olumlu gelişmelere karşı Maupertuis'nin ölümünden sonraki akademi başkanlığını kendisinin doldurma sevdası Büyük Friedrich'le aralarının açılmasına sebep olmuştur.

21 Şubat 1765 yılında Büyük Friedrich akademi reformu için bir komisyon kurduğunda Euler'i en nihâyetinde bu komisyonun başkanı olarak atar. Komisyona katılan isimler arasında Kant'la mektuplaşmalarından tanıdığımız Johann Heinrich Lambert de vardır. Fakat bu defa da komisyon başkanı olan Euler ile Büyük Friedrich'in akademi bütçesi hakkında yaptıkları tartışmalar, Euler'in Berlin'de artık yapacak işinin kalmadığı fikrini perçinlemiştir. 7 Temmuz 1763 yılında *St. Petersburg Akademisi*'nin rektör yardımcısı Grigoriz N. Teplov'dan II. Katerina'nın emriyle bir davet alır. Kendisine *St. Petersburg Akademisi*'nde matematik bölüm başkanlığının yanı sıra *St. Petersburg Akademi Konferans Sekreterliği* de teklif edilmektedir (a.g.e., s. 245). Hatta Teplov, Euler'in büyük oğluna akademide mevki, küçük oğluna da Rus monarşisinde memuriyet taahhüt etmiştir. Euler 15 Temmuz 1765'te Teplov'a teşekkürlerini ileterek teklifi reddeder. Euler'in teklifi reddetmesindeki ana nedenlerden birinin hâlâ *Berlin Akademisi* başkanlığına atanabileceği umudunu taşıması olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Başka bir neden olarak da küçük oğlunun, *Prusya Topçu Birliği*'nde başarılı bir teğmen olup yükselme ihtimalinin bulunması, büyük oğlunun ise tıp alanında Hollanda'da zaten hâlihazırda bir akademide görev yapıyor olması kurulu düzenini bozmak istememesine gerekçe gösterilebilir. Fakat Büyük Friedrich'in Maupertuis'den sonra akademi başkanlığına düşündüğü ismin D'Alembert oluşu ve onu Berlin'e getirmek için uzun yıllar boyunca mücadele edişi, akademi başkanlığına getiremediği D'Alembert'in yerine 1764 yılında kendisini ataması, öte yandan da akademiyle ilgili kararlarını üyelerle görüşüp istişare etmeden ve gelecek tepkileri düşünmeden yürürlüğe koyması Euler'in 9 Haziran 1766 tarihinde *St. Petersburg*'a gitmesine zemin hazırlar.

Burada D'Alembert için ayrı bir başlık açmak gerekmektedir. Maupertuis'nin 1756 yılındaki ölümünden sonra Kral II. Friedrich, akademinin başkanlık koltuğunu doldurmak için D'Alembert'i Berlin'e getirmeye çok uğraşmıştır. Maupertuis'nin

başkanlığı süresince de zaten, D'Alembert'le akademinin gelişimi hakkında fikir alışverişinde bulunuyorlardır. Yani bir nevi akademi kadrosunda bulunmayan D'Alembert dışarıdan danışmanlık görevi yapmaktadır. 1769'da Büyük Friedrich'e gönderdiği bir mektupta akademinin çıkardığı *Mémoires* dergisinin hârika işler başardığını ve Avrupa'daki eğitim camiası arasında en iyilerden biri hâline geldiğini vurgulayarak *Berlin Akademisi*'ne övgüler dizer (Aarsleff, 1989, s. 203). Akademinin birçok alanında D'Alembert'in tavsiyelerine sürekli başvurulmuştur. Örneğin, akademiye yeni üye olacakların Berlin'e giden yolda yetenek avcılığını D'Alembert akademi dışından krala doğrudan referans mektuplarıyla yapmaktadır. Bu kişilerden örnek vermek gerekirse, matematikçi Joseph-Louis Langrange ve birçok konuda eserler vermiş olan Johann Heinrich Lambert dâhil olmak üzere çok sayıda yeni akademi üyesi Berlin'e D'Alembert'in tavsiyeleri vasıtasıyla kabul edilmiştir. Diğer taraftan D'Alembert'in bütün tavsiyeleri kral tarafından dikkate alınmamıştır. Mesela, Paris'teki referansları üzerine dil konusunda çalışan ansiklopedist Nicolas Beauzee'yi Berlin'e getirmeye çalışmış, başarılı olamamıştır. D'Alembert'in Berlin'e üyelik teklifinde bulunduğu bazı kimselerin red cevabı verdiği de olmuştur. Örneğin, Michaelis'e 1763'te Berlin'e gelmesini teklif etmiş, fakat muhatabı Göttingen'de kalmayı tercih etmiştir. D'Alembert 1783 yılında öldüğünde kral, *L'Académie française* sekreteri olan Condorcet ile benzer ilişkilere girer. Büyük Friedrich her zaman en iyileri istemiştir. Ona göre en iyiler de her zaman Fransa'da bulunmaktadır. Bundan dolayı D'Alembert'i, ölümünden önce Berlin yakınlarında bulunan Potsdam'daki Sans Souci Sarayı'na davet etmiş, burada yaklaşık üç ay boyunca akademinin geleceği konusunda tartışmışlardır. Bu sırada kral, D'Alembert'e *Berlin Akademisi*'nin başkanı olması için sayısız teklifte bulunmuştur. Ama D'Alembert her defasında Paris'in entelektüel ve sosyal yaşantısını bırakmak istemediği cevabını vermiştir.

Berlin Akademisi'ne geri dönecek olursak, akademinin resmî dilinin Fransızca oluşuyla yayın hayatına Latince ve Almancanın yanında Fransızca da girmeye başlamıştır. *Berlin Akademisi*'nde resmî dil her ne kadar Fransızca olsa da akademi mensuplarının Latince veya Almanca yazmaları herhangi bir engel teşkil etmemiştir. Fakat yazılarını *Mémoires*'ta yayımlamak isteyenlerin Fransızca yazmaları şart koşulmuştur. Diğer taraftan *Berlin Akademisi*'nin dışındaki Fransızca bilmeyen akademisyenler de *Mémoires*'ta yayımlamak istedikleri makaleleri Fransızcaya

çevirtmeye mecbur tutulmuşlardır. *Berlin Akademisi*'ndeki bazı akademisyenler bu durumu Almanca'nın Fransızca karşısındaki yenilgisi olarak algıladılar. Dolayısıyla bilimsel eserlerini Latince, edebî eserlerini ise Almanca yazmaya devam etmişlerdir. Bilimsel eserlerin Latince yazılması, Avrupa'da bilginin yayılması açısından ve bilim insanlarının ortak bir dil çevresinde bir araya gelmesi bakımından anlaşılır bir şeydir. Peki ama neden edebî dil de Latince olmamıştır? Bunun nedeni Alman aristokrasi ve şövalyelik tarihinde yatmaktadır. Alman aristokrasisi XII. yüzyılda savaşçı bir sınıf olarak ortaya çıkmıştır. Bu sınıf hem bölgesel savaşlarda hem de kutsal toprakları kurtarmaya yönelik Haçlı Seferleri'nde önemli roller üstlenmişlerdir. Bu bakımdan şövalyelik, şeref ve asâleti temsil eden bir sınıftır. Böylece *Minnesang* adıyla bilinen lirik şiirler ve destanlar yazılmaya başlanmıştır (Fulbrook, 2017, s. 34-5). Bu şiirleri yazan şairler saraylarda zamanla önemli konumlar elde etmeye başlar. Bu kahramanlık destanlarının arasında, *Tristan ve Nibelungenlied* dönemin en önemli eserlerindedir. Alman şiir geleneğinin yanına bir de 31 Ekim 1517 yılında Martin Luther'in Wittenberg kalesi kapısına astığı Latin dünyanın din üzerindeki egemenliğini kıran doksan beş maddelik bildirgesinin eklenmesinden sonra Almanca artık edebiyat dünyası için elverişli bir ortam oluşturmuştur. Hatta bu elverişli ortamda Almanca'nın yabancı kelimelerden kurtulması ve gramer yapısı üzerine çalışmalar yapan dil dernekleri (Sprachgesellschaften) kurulmaya başlamıştır. 1617 yılında Weimar'da ilk kurulan dil derneği *Die Fruchtbringende Gesellschaft oder der Palmenorden*'dir (Gökberk, 1947, s. 82-3). Daha sonra 1633 yılında *Die Aufrichtige Gesellschaft von der Tannen*, 1643'te *Die Teutschgesinnte Genossenschaft*, 1644'te *Hirten und Blumenorden an der Pegnitz*, 1658 yılında ise *Elbschwadronen* gibi Almanya'nın çeşitli bölgelerinde dil dernekleri kurulmaya başlandı (a.g.e., s. 83). Daha sonraki yıllarda her ne kadar Leibniz çalışmalarını Latince ve Fransızca yazmışsa da pek bilinmeyen *Ermahnung an die Deutschen* adlı kitabında hayata en yararlı sanatlar ile bilimleri anadilde anlatacak ve yurdun onurunu kurtaracak olan bir Alman doğa bilimleri derneği olacağından bahseder (a.g.e., s. 86). Diğer taraftan da Almanca'yı yabancı kelimelerden kurtarmak için etimoloji sözlüğü yazılmasına vurgu yaparak şunları söylemektedir:

Dilin kaynağını gösteren bu sözlük dilimizi kurtarmaktan çok dilimizin tarihini ortaya çıkarmaya yarayacaktır. Fransızlar, İtalyanlar, İspanyollar (yarı Alman olan İngilizler bir yana) kelimelerinin çoğunu Almancadan almış olduklarından, kelimelerimizin

kaynaklarını aydınlatmak yalnız Almanlara değil, bütün Avrupa'ya ışık getirecektir
(a.g.e., s. 89).

Bu bakımdan II. Friedrich'in akademi dilini Fransızca yapması aslında büyük Alman dil geleneğini karşısına almış olduğu ve buradan çıkacak bunalımları önceden kabul ettiğine de yorulabilir. *Berlin Akademisi* başkanı Maupertuis, gayet basit bir formülasyonla Almancayı hiç hesaba katmadan ortak düşünce dilinde aynı Cicero zamanında Latincenin Antik Yunancanın yerini alması gibi Fransızcanın da Latincenin yerini aldığı şeklinde düşünmektedir (Aarsleff, 1989, s. 196). Bu bakımdan *Mémoires*'ın da bu değişime liderlik edebileceğine inanmıştır. *Mémoires* dergisinin bu katı Fransızca kuralı dönemin önemli bazı Alman düşünlerinin Almanca eserlerinin görmezlikten gelinmesine yol açmıştır. Prusya akademisinin en aktif ve seçkin üyelerinden Johann Peter Süßmilch'in⁶³ bazı metinleri her ne kadar Fransızca olarak *Mémoires*'da yayımlansa da 1756 yılında Wolff-Leibniz bakış açısıyla dil üzerine yazdığı makale alınmamıştır. Bu durum aslına bakılacak olursa hiç şaşırtıcı değildir. Çünkü matematik bölümünün başkanı Leonard Euler ile akademi başkanı Maupertuis hem bilim dilinin Almanca olmasına hem de akademide Wolff-Leibniz geleneğine tamamen karşı bir tutum sergilemişlerdir. Her ikisi de Wolff-Leibniz çizgisinde potansiyel bir ateizm tehlikesi görmüştür. Bununla birlikte kendilerini bilimsel açıdan Newtoncu olarak konumlandırmışlardır. Maupertuis Lapland'daki bilimsel araştırmalarında Newton'ın ortaya attığı, dünyanın kutuplardan basık olduğu iddiasını ampirik verilerle ispatlamıştır ve kendisini Newtoncu gelenekte konumlandırmaktadır. Diğer taraftan akademinin sekreteri Samuel Formey ise kendisini Wolff-Leibniz çizgisine koymaktadır. *Berlin Akademisi*'ndeki ilk büyük çatlak Wolff-Leibniz geleneği ile Newtoncu gelenek arasında yaşanmaya başlamıştı. Aslında Wolff, Büyük Friedrich'in *Berlin Akademisi*'nin başlangıcında Berlin'e getirmeye çalıştığı ilk önemli figürlerden biri olmuştur. Hatta 1740 yılında başkanlığı ilk ona teklif etmiştir. Fakat Wolff'un, pietistlerin rasyonalist teolojisine gösterdiği muhalefet nedeniyle 1723'te *Halle Akademisi*'nden çıkarılması ve kurulacak *Berlin Akademisi*'nin eğitim dilinin Fransızca olması onun için kabul edilemezdir. Bu tutumunu 1740 Kasım'ında yazdığı bir mektubunda; Maupertuis'nin bir bilim akademisi projesi üzerine çalıştığını

⁶³ Johann Peter Süßmilch demografi, istatistik ve nüfus üzerine çalışmalar yapan ilk bilim insanıdır. Özne ve nüfus üzerine düşünmenin aynı dönemde paralel olarak geliştiğini görmek hiç şaşırtıcı değildir.

ve akademiyi Paris modeline göre şekillendirdiğini gazetelerden okuduğunu belirterek, alaycı bir şekilde, bu akademinin yapabileceği tek şeyin akademi taklitçiliği olacağından, bunun da memlekete pek fayda sağlamayacağından dem vurmıştır (a.g.e., s. 201). *Berlin Akademisi* bütün bu Wolff-Leibniz ve Newton çizgisi tartışmalarının üzerine giderek bu konular hakkında ödüllü sorular seçip tartışmaları daha da derinleştirmeye çalışmıştır. Akademinin seçtiği konular kimi zaman akademi üyeleri tarafından, kimi zaman da bizzat Büyük Friedrich tarafından belirlenmiştir. Bu ödüllü konular yalnızca Almanlara değil, aynı zamanda Avrupalı filozof ve bilim insanlarına da açıktı. Berlin’de hazırlanan konuların birçoğu Avrupa’da büyük yankılar uyandırmıştır. Katılanlar arasında Leonard Euler, D’Alembert, Condorcet, Kant, Mendelssohn, Herder ve daha nice meşhur sîmâya rastlanmıştır. Hatta Herder bu tartışmalara 1771, 1775, 1776 ve 1780 yıllarında olmak üzere toplam dört defa katılmış ve üç kere de ödül kazanmıştır.

Ödüllü konuların ilki *Berlin Akademisi*’ndeki entelektüel kamplaşmayı tamamen su yüzüne çıkarır. Konu monad öğretisidir. Leonard Euler’in konumu açıkça Wolff-Leibniz geleneğinin karşısında olduğu hâlde gelecek cevapları değerlendirecek jüri üyeleri arasında bulunmuştur. En az on beş cevap Wolff-Leibniz, altı cevap ise karşıt temellendirmeler üzerinden yazılmıştır. Gelen cevaplar değerlendirme sürecini epey zorlamıştır. Bu yüzden değerlendirme için özel bir komite toplanmıştır. Sonuç olarak Euler’in de onayıyla ödül, Montesquieu’den etkilenen Alman hukukçu J. H. G. Justi’ye gitmiştir. Gelen cevapların tümü toplanıp ciltlenerek yayınlanmıştır. Yeni akademinin ilk yirmi yılı boyunca Wolff-Leibniz geleneği âdeta alt akım gibi hareket etmiştir. 1763 yılında akademinin ödüllü konusu genel olarak metafizik gerçekleri ve özellikle de doğal teolojinin ve ahlâk ilkelerinin matematik gerçeklerle aynı delillere açık olup olmadığı üzerine yürümüştür. Bu seferki ödülü alan Moses Mendelssohn’un Leibnizci yazısı *Metafizik Bilimlerde Kanıt Üzerine (Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften)* olur. Sonunda Mendelssohn sayesinde Wolff-Leibniz düşünceleri *Berlin Akademisi*’nde aklanmıştır. Bu ödüllü konuya Kant da *Doğal Teoloji ile Ahlâk İlkelerinin Belirginliği Üstüne İnceleme (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral)* adlı

metniyle katılmıştır.⁶⁴ Kant'ın bu çalışması Mendelssohn'un aksine Newtoncu bakış açısından kaleme alınmıştır. O da onur ödülüne lâyık görülmüştür. Aslında Manfred Kuehn gibi kimi yorumcular *Berlin Akademisi*'nin Kant'a onur ödülü vermesinin akademi politikası gereği olduğunu söylemektedirler (Kuehn, 2017, s. 123). Ne de olsa Königsberg'ten birinin Newton'ın fikirlerini benimsemesi *Berlin Akademisi* için çok önemli olmalıdır. Kant ve Mendelssohn'un yazıları akademi dergisinde beraber yayınlanır.

Wolff felsefesi *Berlin Akademisi*'nin spekülatif felsefe bölümünde tartışılmaya başlanır. Bu da Alman düşünce dünyasının yavaş yavaş hareketlendiği anlamına gelmektedir. 1770'li yıllara gelindiğinde akademinin daha çok dil felsefesi üzerine yoğunlaşmaya başladığını söyleyebiliriz. Bu süreçte dilin kaynağı ve doğası problemi akademiye sayfalarca tartışılmış, tartışmaların birçoğu da *Mémoires*'da yayımlanmıştır. Bu bağlamda 1771 yılındaki ödüllü konu, diller herhangi bir dile sahip olmayan insanlar arasında ilk nasıl ortaya çıkmış, gelişmiş ve mükemmel bir dile nasıl ulaşılmıştır sorunu üzerine olmuştur. Bu soruya Herder *Dilin Kökeni Üzerine (Über den Ursprung der Sprache)* adlı metniyle cevap vererek ödüle lâyık görülür.

1784 yılında ise bir başka tarzda dil sorusu karşımıza çıkmaktadır. Ödüllü konu bu defa Fransızcanın Avrupa'nın evrensel dili olmasının nedeni üzerinedir. Ödülü Antoine de Rivarol ve Schiller ile Cuvier'e hocalık yapmış olan ve aynı zamanda Condillac'ı Almanca'ya tercüme etmiş olan J. Ch. Schwab kazanmıştır.

Berlin Akademisi Avrupa'da gün geçtikçe söz sahibi olmaya başlamakta ve Büyük Friedrich Avrupa'daki aydınları Berlin'e davet etmeyi sürdürmektedir. Büyük Friedrich eğer Paris'te bir yazar olarak yazma özgürlüğü sınırlandırılmış ve yaşamı zorlaşmaya başlamış bütün özgür zihinlerin kuzeye ilticâ edebileceklerini ve Prusya Kralı'nın kanatları altında korunaklı bir yaşam sürebileceklerini vaat etmektedir. Bu amaçla da akademi entelektüellerin doğal toplanma mekânı olduğunu öne sürmektedir. Artık akademi aydınlanmanın teknik ayağının sığınağı olabilecektir. Avrupa'da da *Prusya Bilimler Akademisi* üyesi olmayan büyük isim kalmamış gibidir: Euler,

⁶⁴ Paul Guyer ve Allen W. Wood editörlüğünde yayımlanan *Theoretical Philosophy 1755-1770* adlı kitapta, Kant'ın yarışmaya başvurduğu metni ile Mendelssohn'un ödül kazandığı metin birlikte yer almaktadır.

Lagrange, Lambert, Maupertuis, Pott, Marggraf, Lieberkühn, Kant, Voltaire, Diderot ve daha niceleri akademi mensupları arasında yerini almıştır.

Büyük Friedrich'in her şeyden çok istediği şey güçlü bir devlet kurmaktır. Bu bağlamda Büyük Friedrich ileride güçlenecek Alman bilim geleneğini doğrudan, Alman metafizik geleneğini de dolaylı yoldan etkilemiştir. Başlangıçta Büyük Friedrich için felsefenin gelişmesi temel mesele değildir. Hatta hiçbir zaman da olmamıştır. Büyük Friedrich özellikle kimyanın ve matematiğin gelişmesini istemiştir. Çünkü kimyagerler sunî gübre yapımıyla Prusya devletini diğer gelişmiş Avrupa devletlerinin üretim kapasitelerine yetiştirmektedirler. Matematikçileri önemseme nedeni ise açıkça, yeni silah teknolojisinin gelişiminde kullanılarak topçu birliğini güçlendirmek içindir. Bu bağlamda kimya ve matematiğin Büyük Friedrich akademisinde gelişmiş olması kesinlikle tesadüf değildir. Örneğin kimyada Marggraf ve matematikte Euler ve Lagrange gibi insanlar *Berlin Akademisi*'ni dönemin diğer akademilerinin üzerine çıkartmışlardır. Bu bakımdan daha sonraki yüzyıllarda Alman mühendisliğinin ve biliminin temellerini Büyük Friedrich'in attığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu mühendislik başarılarının ardında Büyük Friedrich'in Voltaire ve Maupertuis'yi Prusya'ya getirmesiyle Newtoncu düşüncenin Wolff-Leibniz çizgisine karşı Alman düşünce dünyasında yayılmasına imkân sağladığını söylemek güç değildir. Maupertuis *Berlin Akademisi*'ne Newtoncu düşüncüyü akademideki konumu vasıtasıyla getirirken, Voltaire akademide yalnızca bir ders vermesine rağmen *Berlin Akademisi*'ndeki ve Sans Souci'deki yazıları ve konuşmaları, Newtoncu düşüncenin yayılmasına önemli katkılarda bulunmuştur.

Berlin Akademisi her ne kadar spekülâtif felsefe bölümünü kursa da aslında Prusya devletinin akademi planlaması en başından itibaren pozitif bilim üzerine inşa edilerek devletin gerekleri ile ihtiyaçlarına göre şekillenmiştir. Bu bakımdan Büyük Friedrich aydınlanma düşüncesi bağlamında matematik, geometri, kimya gibi teknik bilimlerin gelişimini desteklerken, aydınlanma fikrîyatının politika, ahlâk ve din alanına sonuna kadar karşı olmuştur. 1746 yılında çıkardığı bir emirnâmeyle akademi üyeleri tarafından icrâ edilecek bütün politik faaliyetleri yasaklamıştır (Calinger, 1968, s. 240-1). Akademi daha en başından aydınlanma değerlerinden ziyade aydınlanma tekniği üzerine kurulmuştur. Diğer taraftan Prusya sınırları içerisinde yayınlanacak gazete, dergi, kitap gibi matbu eserlere 11 Mayıs 1749 yılında sansür emirnâmesi getirilmesi

emredilmiştir (Ökten, 2016, s. 90). Emirnâmeye göre hukuk, felsefe, tarih ve teoloji için sansür komisyonu kurulacak, bu komisyon *Berlin Akademisi* yayını olan *Mémoires* için uygulanmayacak; çünkü Büyük Friedrich'in akademisinde zaten devletin resmî teoloji, felsefe, tarih gibi konularının dışına çıkan fikirler gelişmemektedir. Diğer taraftan da Prusya'daki *Berlin Akademisi* haricindeki diğer akademilerin yayım organları bölgenin akademilerince bizzat denetlenecektir. 7 Ekim 1758 yılına gelindiğinde Büyük Friedrich *Halle Üniversitesi*'nin hukuk fakültesi özelinde bir emir daha çıkarmıştır (a.g.e., s. 91). Bu emirdenâmede Büyük Friedrich imparatorluk anayasası ve savaşla alakalı eserleri kendi başına yayımlamanın *Halle Üniversitesi Hukuk Fakültesi*'nin haddi olmadığını, bu tarz alanlarda sadece *Prusya Kraliyet Dışişleri Bakanlığı*'nın onayıyla eser yayımlayabileceğini bildirmiştir. Aksi hâlde, akademiye ve yazarlara soruşturma başlatılacağına, gerekli görüldüğünde ise cezaî işlem yapılacağı bildirilmiştir (a.g.e.). 1 Haziran 1772 tarihinde Büyük Friedrich sansür komisyonunda bir değişikliğe gitmiştir. Bu değişiklikle beraber artık sansür komisyonu kitap sansür komisyonu olarak faaliyet gösterecektir. 1749'daki sansür emirrnâmesinde sansür kurulunun görevi Prusya'da yayımlanan ya da Prusya'ya dışarıdan gelen eserleri denetlemekken, artık Prusya sınırları içerisinde dolaşıma sokulan bütün kitaplar, kitap sansür komisyonunun onayını almak zorundadır (a.g.e., s. 92). Büyük Friedrich bir taraftan akademinin teknik gelişimine ağırlık verirken diğer taraftan bütün bu aydınlanma fikrîyatının politik, ahlâki ve teolojik ayaklarına prangalar vurmuştur. Hatta 1772 tarihli emirrnâmeyle birlikte aydınlanma düşüncesinin teknik ve ahlâk alanın kesiştiği nokta olarak görebileceğimiz tıp alanı için de tıp üst kurulu kurulmuş ve bu alandaki çalışmaları denetim altına almıştır. Gerekli görüldüğünde tıp alanı için sansürleme yetkisi de bu kurula verilmiştir. Diğer taraftan teknik bilginin gelişimi için herhangi bir özel denetleme mekanizmasının kurulmaması da son derece ilgi çekici bir noktadır. 1772 yılındaki yönergenin sonunda Büyük Friedrich'in akademideki gerçek niyetini gözler önüne seren bir cümle bulunmaktadır:

Ancak yukarıda talimatı verilen sansürden en inayetli amacımız hakikatin yerli yerinde ve ciddi biçimde araştırılmasını engellemek asla değildir; yapmak istediğimiz dinin genel ilkelerine ve toplum ile ahlâk düzenine aykırı olan araştırmaların önünü almaktır (a.g.e.).

Modernleşmeye çalışan bir devlet olarak Prusya'nın bütün bu tarihsel ilişkileri ve akademik kurumları düşünüldüğünde modern devlet mekanizmasının, koşulsuz aklı

işin başından beri tekniğin faaliyet gösterdiği alan olan müdrikeye hapis ettiğini görmekteyiz. Kant'ın *Ahlâk Metafiziği*, *Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt* ve *Fakülteler Çatışması* adlı metinlerinde ısrarla özgürlük ideasıyla bağlantılı eleştiri yeteneğinin kaybolmaması gerektiğini vurgulamasını bugün bütün bu tarihsel birikimle beraber daha iyi anlamaktayız. Bu bağlamda 20. yüzyılın başlarında dile getirilmeye başlanan akıl eleştirisini müdrike eleştirisi olarak değiştirdiğimizde bu tertip, transandantal felsefe açısından daha çok anlam ifade etmekte ve daha açıklayıcı olmaktadır; aksi hâlde transandantal felsefenin akıl anlayışı düşünüldüğünde bugün akla yapılan ithamların geçerli olmadığı aşikârdır. Başka bir deyişle, modern devletler teknikte lider olma arzularıyla, toplumlara sürekli mutlu olma zorunluluğunun dayatılmasıyla, bireyler deneyimsel özneye mahkûm edilmiş, Herbert Marcuse'nin teorikleştirdiği "tek boyutlu insan" hâline dönüştürülmüş ve böylece aşağı arzulama yetisinden başlarını kaldırıp müdrikenin söylemsel kategorileri vasıtasıyla tesis edilmiş fenomenal dünyaya eleştiri getirmeleri engellenmiştir. Dışsal özgürlük ideası ve kamusal alanın devletle bağlantısı kesildiğinde ortaya çıkan despotizm ya da otoriterizm transandantal politikanın en zayıf noktasıdır. Çünkü devletin özgürlük ideası postulatına göre şekillenmesi gerekmekte ve devlet özgürlük ideasını gerçekleştirmeye yanaşmasa ve iktidarlar topluma kendi mutluluğunu, günümüz tâbiriyle ideolojisini, yaysalar bile bireyin mevcut mevzuata tâbi olması gerekmektedir. Dolayısıyla kamusal alanın bir imkân olarak modern devlet mekanizmasında bulunması ile onun gerçekleşmesi aynı şey değildir. Özellikle günümüz teknolojileri düşünüldüğünde özgürlük ideası yoksunluğu bir tarafa mevcut kamusal iletişim alanları bile bireyleri âdeta manipüle ederek kamusal alanı tamamen kontrol altında tutmakta ve bireylerin deneyimsel öznelerinin dışına çıkmalarını engellemektedir. Bunun en bariz örneği sosyal medya üzerinden insanların fikir beyan ettiği alanlarda Cambridge Analytica gibi kurumların seçmenlerin kimlikleri üzerinden etkilemesidir. Dolayısıyla Kant'ın dönemindeki modern devletleşme sürecinde insanları müdrikeye düzlemine sıkıştırması, bugün teknolojinin sağladığı kabiliyetlerle insanın üzerinde daha fazla baskıda bulunmaktadır. Diğer taraftan bugün üniversitelerde vuku bulan Bologna Süreci kapsamında insanın yaşam alanı üzerine düşünen fakültelerinin değersizleştirilmesi ve teknik bilginin üretimine önem verilmesiyle üniversite kurumunun piyasalaşması düşünüldüğünde Kant'ın

dönemindeki akademi ilişkisi ile günümüz akademisi arasında çok da tehlikeli bir yerde olduğumuzu söyleyebiliriz.

Peki, özgürlük ideasına sadık olmayan devletin yurttaşları transandantal felsefenin imkânları doğrultusunda başka bir kamusal alan açma imkânına sahip midir? Müdrike aklı doğa yaşamının büyüüp gelişmesini sonsuza kadar zapt edebilecek midir? Bu soruyu başka türlü soracak olursak, müdrikenin söylemleştirdiği mekân ve zamanın faaliyet gösteremediği anlar söz konusu olabilecek midir ya da bize başka türlü bir kamusal alan açılabilecek midir? Açılırsa bu kamusal alanın öncekinden farkı veya onunla ortak yanı bulunacak mıdır? Şimdi bütün bu sorular çerçevesinde estetik ve kamusal alan üzerine düşünmeye geçebiliriz.

3.3. Estetik ve Kamusal Alan

Tezin ikinci bölümünde yaşama sahip olan aklın teorik kullanışı kapsamında transandantal zemini gösterildi. Buna müteakiben pratik aklın da yaşamın zemini olduğu ve bu doğrultuda ahlâk ve hukuk açısından öznenin nasıl eylemde bulunacağı serimlendi. Başka türlü ifade edecek olursak, mekanik nedensellik ve özgür nedensellik ayrımı üzerine kurulmuş insanın bu iki farklı dünyayı nasıl tesis ettiği üzerine düşünüldü. Şimdi, Kant'ın yapmış olduğu bu ayrımın yargıgücü yetisinde nasıl faaliyet gösterdiği üzerine durulacaktır. Bu bağlamda tezin bu bölümünde ilkin *YGE*'de değinilen belirleyici (bestimmend) ve reflektif (reflektierend) yargıların faaliyet alanları gösterilmeye çalışılacaktır. İkinci olarak, güzel (schön) ile yücenin (Erhaben) farkı serimlenecektir. Sözü edilen fark gösterildikten sonra, yücenin türleri olan matematiksel yüce (mathematisch Erhabenen) ve dinamik yüce (dynamisch Erhabenen) analiz edilecektir. Bütün bu ayrımsamalar kapsamında epigenesis açısından güzeli yaşam duygusu (Lebensgefühl), yüceyi de tin duygusu (Geistesgefühl) üzerinden yorumlanacaktır. Yücede cereyan eden tin duygusu ile coşku duygusu arasındaki ilişki Kant'ın *Fakülteler Çatışması* metni üzerinden değerlendirilecektir.

Kant diğer eleştiri metinlerinde ve makalelerinde olduğu gibi müdrikenin mekanik doğa yasaları ile koşulsuz aklın özgürlüğünün yasaları arasındaki farkı *YGE*'de de devam ettirmektedir. Bu bağlamda müdrike doğa kavramlarının yasaları vasıtasıyla teorik bilginin kurulumunda faaliyet gösterirken, akıl özgürlük kavramı aracılığıyla

pratik yasaları tesis eder ve her ikisi de birbirlerine zarar vermeyecek şekilde deneyimin toprağında (Voden der Erfahrung) iki ayrı yasa olarak faaliyet gösterirler (2002, 5:174-5). Dolayısıyla bu iki farklı zemin için iki farklı yargılama türüne ihtiyaç vardır. Mekanik a priori doğa yasaları, evrensel kuralları oluşturduğundan tikel vakaların bu yasalar vasıtasıyla birlik hâline getirilmesinin imkânını sağlar. Yargılama yetisi önceden verilmiş a priori doğa yasalarının altında faaliyet gösterdiğinde, yani tikeli birlik altında alma işlemini yaptığında, Kant bu yargı türünü belirleyici yargı olarak tanımlar (a.g.e., 5:179). Belirleyici yargı söylemsel kategoriler ile saf görü formlarının düzleminde faaliyet gösterir (a.g.e., 5:183). Aslında bakacak olursak, Kant'ın *SAE* kapsamında ele aldığı yargıyı bu defa *YGE*'de belirleyici olarak isimlendirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz (1998, A133/B172). Buna müteakiben reflektif yargı tikeli birlik hâline getiren müdrikenin ilkelerinden yararlanmaksızın olayın tikelinde evrenseli görmeye çalışan yargı türüdür (2002, 5:178-80).⁶⁵ Dolayısıyla belirleyici yargının faaliyet alanı görü çeşitliliğinin müdrike altında belirlenmesiyle, başka bir deyişle şemalaştırılmasıyla, ilişkilidir. Reflektif yargıya baktığımızda müdrikenin şemalaştırma faaliyetini gerçekleştiremediği olay anlarında yargıda bulunmamıza imkân veren yargı türüdür. Yargıgücünün bu iki ayrı türünü ele aldığımızda, güzel ve yüce üzerine yapılan estetik yargıda bulunabilmenin imkânını sağlayan teorik bilginin tesisinde rol oynamayan reflektif yargıdır. Kamusal alan çerçevesiyle yargıgücüne baktığımızda ise reflektif yargı şematizm vasıtasıyla mevcut fenomenal dünyayı tesis eden belirleyici yargının faaliyet gösterdiği alanı eleştirebilme yeteneğine sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Genel anlamda yargıgücünün işlevi bilme yetisi (Erkenntnisvermögen) olan müdrike ile arzulama yetisi (Begehrungsvermögen) olan akıl arasında orta terim (Mittelglied) olarak faaliyet göstermektedir (a.g.e., 5:176-7). Bu bağlamda yargıgücünün bizzat kendisi temel ve yüksek mânâ düzeylerindeki yetilerin dışında nev-i şahsına münhasır olarak zihnin farklı türde bir yetisidir. Yani transandantal felsefe bağlamında düşünüldüğünde zemin olmak bakımından yalnızca müdrike, akıl ve yargıgücü kendi topraklarına sahip temel yetilerdir. Kant bu üç temel yetiyi sırasıyla bilgi yetisi olarak

⁶⁵ Tezin “Saf Akılın Eleştirisi’nin Politika Felsefesi Bağlamında Değerlendirmesi” adlı bölümünün 39. dipnotunda “vaka” ve “olay” ayrımını kısaca tekrar hatırlatacak olursak, “vaka”yı şemalaştırma faaliyetiyle kavramlaştırılmış düzlemde olarak; “olay” ise yücenin ortaya çıktığı anlar olarak tanımlamaktayım. Başka bir deyişle, özgürlüğün tarihi “olay”dayken ampirik tarih “vaka”dadır.

müdrîke, arzülama yetisi olarak akıl ve bu iki yetinin ilişkilendirmesini sağlayan ve haz ile haz almama duygusunun imkânı olan yargıgücü olarak isimlendirmektedir (a.g.e., 5:177-8). Hatırlanacağı gibi, ahlâk metafiziğinde müdrîke ile akıl arasındaki kopukluk tip üzerinden biraraya getirilmişti, bu sefer Kant *YGE* kapsamındaki müdrîke ile akıl arasındaki uçurumu yargıgücü vasıtasıyla gidermeye çalışmaktadır. Yargıgücünün zihnin temel yetisi olması nedeniyle kendisinin de a priori bir ilkeye sahip olması gerekmektedir (a.g.e., 5: 178-9). Böylece yargıgücünün a priori zemini duygu alanının birlik altına getirilebilmesinin imkânını sağlar. Başka bir deyişle, yargıgücü kavramlar aracılığıyla aklın özgürlük yasalarında arzulanığımız toprağı kavramlar olmaksızın duygusal hissedebilme imkânını bize vermektedir. Yargıgücü faaliyet gösterdiği zemin itibariyle müdrîkenin nesnel geçerliliğini fenomenallere yüklediği tarzda bir nesnel geçerliliğe sahip değildir. Aksine öznenin kendi iç yaşantısında şemalaştırılmayan ve böylece de kavramlaştırılmayan öznel bir duygu hâliyle ilişkilidir. Dolayısıyla yargıgücünde şemalaştırmanın ya da kavramlaştırmanın yasaları dışında kendi üzerine dönerek yasa koymasını reflektif yargı temin eder. Reflektif yargının bu faaliyeti kavramlaştırılmamış çeşitliliği bir yasa olarak birlik içinde tutabilmesini sağlarken aynı zamanda da estetik yargıyı oluşturur (a.g.e., Dipnot, 5:203). Kant açısından reflektif estetik yargı vasıtasıyla görüdeki çeşitliliği tutma (*Auffassung/apprehensio*) esnasında tesis edilen birlik, öznel amaçlılıkla beraber olmalıdır.⁶⁶ Reflektif estetik yargıda dolaysız hissedilen haz (*Lust*) ile beraber görüdeki çeşitliliğin formu müdrîke ve hayalgücünün karşılıklı uyumundan öznel amaçlılık ortaya çıkar. Buradaki öznel amaçlılık, anlaşılacağı üzere öznenin

⁶⁶ Kant'ın *SAE*'nin A baskısında analiz ettiği üç katmanlı sentezin ilk ayağı olan "Görüde Tutmanın Sentezi (Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung)" bölümünü karanlıkta kaldığını söyleyerek B baskısından çıkarmıştır. Fakat *YGE* kapsamında Kant'ın tekrar görüde tutma üzerine düşünmeye başladığını görmekteyiz. Dolayısıyla Kant'ın *SAE*'de A99'da kullandığı "Apprehension" teriminin *YGE*'de "Auffassung" terimine dönüşmesi Türkçe metinlerde kavram karmaşası yaşanmasına neden olmaktadır. Tanım itibariyle A99'daki görüde çeşitliliğin tutma işlemini müdrîkenin kavramlaştırma faaliyeti öncesi bir duruma tekâbül ettiği daha önce tezin "Zeminsiz Zemin: Hayalgücü Yetisi" bölümünde ele alınmıştı. Benzer şekilde "Auffassung" da estetik yargının tanımı itibariyle müdrîkenin kavramlaştırma faaliyeti göstermediği görünümün çeşitliliğinde vuku bulmaktadır. Hatta Kant *YGE*'de "Auffassung" terimini Latince "apprehensio" terimiyle beraber kullandığı da görülmektedir (a.g.e., 5:192). Kelimenin Latincedeki fiil hâline baktığımızda "apprehendere" "yakalamak, tutmak" anlamlarına gelmektedir. Almanca "Fassung" kavramına baktığımızda ise "derleme, çerçeve, yakalama" anlamlarına gelmektedir. Bu bakımdan görü çeşitliliğini "yakalamak, tutmak" fiilleri üzerinden Kant'ın *YGE*'de kullandığı "Auffassung" terimine karşılık "yakalayış, tutuş, tutma, derleme, çerçeveleme" gibi Türkçe terimler düşünülebilir, fakat transandantal felsefenin tanımları göz önüne alındığında söz konusu terimlerin "kavram, kavrayış, vb." olarak, yani "kavram" terimini içerecek anlamda kullanılmayacağı alenidir.

ikinde yaşadığı haz duygusuyla ilişkilidir. Dolayısıyla yargıgücünün kendi kendine dönebilmesi estetik yargının hazzını oluşturur. Başka bir deyişle, müdrikenin şemalaştırma faaliyeti olmaksızın görüde tutma düzeyinde hissedilen haz duygusu bilginin tesisinde faal olan belirleyici yargının dışında kalan estetik yargının imkânını oluşturmaktadır (a.g.e. 5:203-4). Görüde tutmadaki haz duygusu kavramsız olması hasebiyle hayalgücüne bir özgürlük alanı vermektedir. Fakat hayalgücünün bu özgürlüğü müdrike tarafından sınırlandırılmalıdır. Aksi hâlde, hayalgücü hareketinin sınırsızlığı düşünüldüğünde, görü çeşitliliğine birlik verme faaliyetinde hazzın ve öznel amaçlılığın imkânı da kaybolur. Böylece hayalgücü ile müdrike arasında görü çeşitliliği düzeyinde bir oyun başlar. Estetik yargı olarak reflektif yargı bu oyunda hayalgücü ile müdrikeyi birbirleriyle ilişkilendirirken belirlenim altına almaksızın her ikisini de uyum içinde birarada tutar. Diğer bir ifadeyle, serbest bırakılmış hayalgücünün özgürlüğüne müdrike kavramlarının zorunluluğunu dayatmaksızın hayalgücüne düzenlilik getirir. Bu düzenliliği *SAE*'nin A baskısı açısından değerlendirecek olursak, hatırlanacağı gibi görüde tutma, hayalgücünde yeniden üretici ve kavramda idrâk olarak tanımlanan üç katmanlı sentezin ilk katmanı olan görüde tutma faaliyetini bu defa estetik açıdan Kant ele almaktadır. Belirleyici yargının bu üç katmanlı sentez vasıtasıyla faaliyet gösterdiği açıktır. Reflektif yargı ise bu üç katmanlı sentezde müdrike düzeyinde olan kavramda idrâk kısmını kullanmamaktadır. Dolayısıyla kavramda idrâk düzeyi nesnelleştirme ve kavramlaştırma faaliyetini icrâ ettiğinden, bu düzeye çıkamayacak olan reflektif yargının estetik boyutu öznel hissetmeyle ilgilidir. Bu bağlamda estetik yargının dolayimsız olmasının temel nedeni de burada yatmaktadır. Çünkü estetik yargı müdrike üzerinden dolaylı bir faaliyette bulunmaz. Diğer taraftan özgür oyun (*freies Spiel*) müdrikenin katı şemalaştırması etkisi altında da kalmadığından bilgi yetisinin dışında faaliyet gösterir (a.g.e., 5:217-8). Burayı biraz açacak olursak, hayalgücü görü çeşitliliğini müdrikenin altına getirmesiyle, hayalgücünün müdrikeden kural alıp çeşitlilikle oyun oynaması transandantal felsefe bağlamında farklı şeylerdir.

Söylemsel kategorilerle belirlenim altına alınmamış estetik yargı haz ve haz almama duygularıyla formel ve öznel amaçlılık üzerine reflektif faaliyette bulunmanın yetisidir. Kant haz ve haz almamayı a priori öznel hâllerini yaşam duygusu (*Lebensgefühl*) olarak adlandırır (a.g.e., 5:203). Yaşam duygusu zihnin kendi kendisine faaliyette bulunmasına eşlik eder ve özne kendisinin yaşama sahip

olduğunun farkına vardırır. Dolayısıyla estetik yargı düzlemindeki yaşam duygusu bize bir canlılığa sahip oluşumuzun ferâsetini temin eder. Bu bağlamda güzele eşlik eden haz duygusu öznenin yaşama kudretini arttırmaktadır. Konuyla ilgili Kant 1798 yılında yayınlanan *Pragmatik Açıdan Antropoloji (Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht)* adlı metninde şunları söylemektedir: “Sevinç [Vergnügen] yaşamı yetkinleştirme [Beförderung] duygusuyken [Gefühl] hüznün [Schmerz] ise yaşamın engelidir [Hindernis]” (2006, s.126). Dolayısıyla güzelle öznenin ilişkisi düşünüldüğünde özne bir taraftan yaşama sevincine hâiz olurken, diğer taraftan da öznel amaçlılığa da sahip olur. Bu yüzden yaşam duygusu ile amaçlılık beraber düşünülmesi gereken bir husustur. Estetik yargı bir duygu hâlini ifade ettiğinden öznel yaşantı içerisinde kendine özgü tekil temsille ilişkilidir. O hâlde, şu soru meşru bir sorudur: Kavramın evrensel kurallarını içermeyen, böylece bilgi nesnesinin kurulumunda faaliyette bulunmayan tekil duygu nasıl olur da nesnel geçerliliğini temin eder? Şimdi bu soru çerçevesinde güzel üzerine düşünmeye başlayabiliriz.

Her şeyden önce söylenmesi gereken husus, Kant’ın hem teorik hem de pratik felsefede yaptığı gibi yargıgücünde de nesnel geçerlilik öznenin bizzatî kendisi üzerinden başkasına doğru açılır. Buradaki temel öğretisi bir tür olarak aklı varlık eğer kendi zihninin bilme, arzulama ve haz ile haz almama temel yetilerinin ferâsetine varırsa ancak o zaman başkası ya da nesnel geçerlilik üzerine konuşabilir. Tezde bundan önceki bölümlerde gösterildiği gibi bilme ile arzulama yetilerinin nesnel geçerliliklere nâil olması iki farklı zemin olmaları hasebiyle müdrike ile akıl üzerinden düşünüldü. Şimdi *YGE*’de Kant bu iki toprağın dışında farklı bir toprak olduğunu söylediğinden, yine zihinsel faaliyetler üzerinden yargıgücünün nesnel geçerliliği araştırılacaktır.

Daha öncede ifade edildiği gibi estetik yargının faaliyete geçebilmesinin imkânını müdrikenin kategorilerini hayalgücü yetisi tarafından kullanılması oluşturur. Dolayısıyla bu düzeyde şemalaştırma işlemi gerçekleştirilmese de buradaki temel amaç uçan hayalgücü balonunun ipini tutmaktır. Bu çerçeveye müdrike ve hayalgücünün ilişkisi düşünüldüğünde nesnel geçerlilik zeminsiz zemin hayalgücü yetisi müdrikeyi kullanarak kendisine sunî bir zemin oluşturur ve böylece güzel duygusuna ya da yargısına imkân verir. Bu bağlamda Kant’ın *YGE*’de “Güzelin Analitiği” bölümünde bahsettiği nitelik, nicelik, bağıntı ve kiplik kategorileri

mantıksal kullanımı tasvir etmemektedir. Kategorilerin mantıksal kullanımı söz konusu olduğunda belirleyici yargı alanına girmiş oluruz. Burayı biraz daha açacak olursak, şemalaştırma etkinliğiyle tesis edilen bilgi dünyasının zemini olan kategoriler aynı anda (Moment) işlem yapmaktadır. Aksi düşünülduğünde fenomenal dünyanın kurulumunda büyük bir noksanlık söz konusu olacaktır. Bir analogi üzerinden söyleyecek olursak, söylemsel ve mantıksal kategoriler aynı anda faaliyete geçmemiş olsaydı, sanki büyük bir sis bulutu içerisindeymişiz gibi deneyim dünyasındaki nesnelere bir tarafı her zaman karanlıkta kalacaktı. Yani, faaliyete geçmeyen kategoriden kaynaklı nesnede hep eksik bir taraf olurdu. Buna karşılık hayalgücünün görü çeşitliliğini kural altına almak için kullandığı kategorilerde ise her bir anda başka bir kategori devreye girmektedir. Dolayısıyla estetik yargıda her anda reflektif yargının başka bir boyutu serimlenmektedir. Bu da bize belirleyici yargının tanımlamasının dışında olan estetik dünyanın insana yorumlama kabiliyetini sunmaktadır. Şimdi bütün bu bilgiler ışığında güzel üzerine biraz daha detaylı düşünmeye başlayabiliriz.

Kant güzelin nitelik anını serimlerken haz duygusuna eşlik eden hoşnutluk (Wohlgefallen) türlerinden bahseder (a.g.e., 5:205-6). Buna göre duyu seviyesinde çıkarla (Interesse) ilişki içerisinde cereyan eden makbul (angenehm) türünde hoşnutluk, aklî kavram düzeyinde olan iyiye göre çıkarla ilişkili hoşnutluk ve son olarak hayalgücü yetisiyle müdrike arasında tesis edilen uyumda imkânını bulan çıkarsız hoşnutluk türleri haz duygusuna eşlik eder. Burayı biraz açacak olursak, duyu düzeyindeki haz duygusunun zorunlu ihtiyaçlar ya da kişisel tercihler bağlamında çıkarla nesneye bakma anlamına gelmektedir. Aklî kavram seviyesindeki iyi ise arzulama yetisinin bir nesnesi olarak ahlâk yasasının çıkarını barındırmaktadır. Hayalgücü ile müdrike arasındaki özgür oyunda ise düşünceye dalmış (kontemplativ) seyircinin herhangi bir çıkar esirgemeksizin öznenin duyu hâlinin üzerindedir. Çıkarsız hoşnutluk türünde imkânını bulan estetik düşünceye dalmış seyircinin kendi öznelliğinin dışından gelen etkiye ihtiyaç duymadan reflektif yargıgücüsüyle hissedilen özgür oyunda güzel yargısını vermektedir. Kant'ın yapmış olduğu bu üç türlü hoşnutluğu takip eden haz duygusunun hâlleri düşünülduğünde duyu seviyesindeki çıkarlarla ilişkili olan hazları aposteriori malzemelerin eğilimi (Neigung) belirlerken akıl bağlamında iyi ile haz a priori ahlâk yasasına göre çıkara sahip olan saygı (Achtung) duygusuyla ilişkilendirir. *YGE* kapsamında aposteriori ya da a priori çıkarlara

sahip olan bu iki tür haz tâbi olmak bakımından özgür değildirler. Özgürlüğe sahip tek hoşnutluk reflektif yargıda imkânı bulunan beğeni yargısının (Geschmacksurteil) lütuf (Gunst) duygusudur (a.g.e., 5:208-210). O hâlde, beğeni hiçbir çıkar gözetmeksizin hoşnutluk ve hoşnutsuzluk (Mißfallen) vasıtasıyla yargıda bulunmada ortaya çıkar. Güzel, özgür oyunun uyumu içinde hoşlanmada imkânına kavuşur (a.g.e., 5:211).

Güzelin ikinci anında karşımıza çıkan geçerlilik sorunu son derece çetrefillidir. Çünkü nesnel geçerlilik müdrikeye imkânını bulur. Bu defa estetik yargıda mürikenin kat'î surette görev alamayacağına göre bu tür yargının geçerliliği nasıl temin edilecektir? İşte Kant bu soru doğrultusunda nicelik anını analiz eder. Hatırlanacağı gibi ahlâkın nesnel geçerliliği mantık ve yaşama sahip olan varlık üzerinden imkânını bulmuştur. Yani, müdrike ile aklın ilişkilendirildiği tip ve yaşama sahip olan varlığın kişiliği bize nesnel geçerliliğe ulaşabilmemizi sağlamıştı. Diğer taraftan *SAE* kapsamında bilginin ve fenomenal dünyanın tesisinde mürikenin şemalaştırma faaliyeti görü çeşitliliğini kategorilerin altına getirerek evrensel ve nesnel geçerliliği temin etmişti. Şimdi yargı için geçerlilik aranmaktadır.

Kant beğeni yargısının geçerliliğini aklın ideası ve müdrikenin kavramları olmadan da olabileceğini söylemektedir. Beğeni yargısının çıkar gözetmeksizin görü çeşitliliğine yaklaşma hâli insanın kendi kendisine dönmesine ve üzerine düşünmesine imkân sağlamaktadır. Dolayısıyla kişi bu faaliyeti icrâ ederken kendisiyle tek başındır. Diğer taraftan reflektif yargının tekil önermesi evrensellik iddiasında bulunmalıdır (a.g.e., 5:211). Burada dikkat edilmesi gereken husus, beğeni yargısında kavramlar bağlamında evrensel geçerlilik sağlanmadığından nesnellik özelliği taşınamaz. Dolayısıyla geçerlilik öznel evrensellik (subjektive Allgemeinheit) iddiasında bulunmak şartıyla kamusal alanda dolaşıma sokulmalıdır (a.g.e., 5:212). İnsan öznel tikel beğeni yargılarını evrensellik iddiasıyla kamusal alanda özneler arasında dolaşıma sokma cesaretini gösterip ve beğeni yargısına gelen uyumsuz eleştiriler oluşsa da bu durum reflektif yargının evrensellik iddiasına asla zarar vermez. Çünkü beğeni yargısının çıkarsız oluşu öznenin tekil yargısına evrensel ses (allgemeine Stimme) özelliği verir (a.g.e., 5:216). Böylece öznel duyuların tikel yargıları müdrikenin nesnel geçerliliği üzerinden evrensellik kazanamasa da müşterek geçerliliğin (Gemeingültigkeit) evrenselliği başkalarının onaylamasını bekler (a.g.e.). Dolayısıyla kamusal alanda iddiada bulunan herkes kendi sesinin evrensel ses

olduğunu söylemektedir. Diğer bir deyişle, kendi reflektif yargısını kullanarak tikeli yargılayan özne başkalarını kendi yargısına davet eder. Bu bağlamda evrensel iletilebilirlik (allgemeine Mitteilbarkeit) bir taraftan öznel diğer taraftan da müşterek geçerliliğe sahiptir. Burada estetik yargının evrensel iletilebilirliğini kavram düzeyinde olmadığını vurgulamak gerekmektedir. Özneler arası evrensel iletişim kabiliyeti (allgemeine Mitteilungsfähigkeit) öznel hissedilen duygunun müşterek bir zeminde yayılabilmesinin imkânını sağlamaktadır. Yaşam olarak baktığımızda, güzelle ilişkili olan haz duygusunun kamusal alana açılmasını ve özneler arası iletilebilirlikle insanların yaşama sevincinin yayılması anlamına gelmektedir.

Kant müşterek geçerliliği yargıgücü bağlamında evrensel ses olma iddiasıyla tesis ederken aynı zamanda yaşam duygusunun kamusal alanda yayılması üzerine kurmuştur. Bununla birlikte özne açısından müşterek geçerliliğe baktığımızda ise müdrike ve hayalgücünün özgür oyunu karşımıza çıkmaktadır. Özgür oyun öznenin kendi zihinsel faaliyeti içerisinde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda müdrike ile hayalgücü arasındaki uyum evrensel iletilebilirliğin zeminidir (a.g.e., 5:217-8). Çünkü söz konusu yetiler bilginin ve deneyimsel öznenin tesisi için hâlihazırda faaliyet göstermektedirler. Dolayısıyla bu yetilerin özgür oyunundaki uyumun da imkân öznedeki bulunmaktadır. Başka bir deyişle, özgür oyunun hazzı tür olarak insanın bir özelliğidir. Böylece Kant, ahlâk ve hukuk metafiziğinde akıl, kişi, müdrike ve yaşam üzerinden kurmuş olduğu kamusal alanı, bu defa reflektif yargı vasıtasıyla yaşayan insanda hissedilen duyguların iletilebilirliği bağlamında kamusal alandan söz etmektedir.

Güzelin bağıntı anına geçmeden önce saf görü formları ile hayalgücü yetisinin ilişkisini tekrar hatırlamak gerekmektedir.⁶⁷ Kant saf görü formları tarafından tezahürlerin tutulabilmesi için öncelikle saf görü formu olan zamanın ayrıştırılması gerektiğini söylemektedir (1998, A99). Bu bağlamda bütün ve kökensel zamanın bizzat kendisi ayrıştırılmamış çeşitliliktedir. Başka bir deyişle, kökensel zaman formunun anları yekpare bir düzlem gibidir. Dolayısıyla saf görü formunun çeşitliliğinin temin edilmesi, hayalgücü yetisinin kökensel zamanın içinde kat ederek (durchlaufen) ve kat ettiğini biraraya getirerek (zusammennehmen) zamanın art

⁶⁷ Konuyla ilgili detaylı analizler tezin “Transandantal Estetik” ve “Zeminsiz Zemin: Hayalgücü Yetisi” adlı bölümlerinde yapılmıştır.

ardalığını tesis eder. Bununla birlikte zamanın art ardalığını hayalgücü yetisi kuşatarak bir bütün hâlinde tutar (1998, A99). Şimdi estetik yargının formu ise tam olarak burada vuku bulmaktadır. Yani, hayalgücü yetisinin saf formları ayrıştırıp birarada tutmasıyla oluşan mekân ve zamanın düzenlenişi beğeni yargısının forma yönelebilmesini sağlamaktadır. Tezin “Zeminsiz Zemin: Hayalgücü Yetisi” bölümünde analiz edildiği gibi hayalgücünün bu faaliyeti yeniden üretici değil, üreticidir. Hayalgücünün görü çeşitliliğinin a priori formlarıyla ilişkisi *SAE* kapsamında bilginin tesisi için ilk durak noktasıydı. Bu faaliyeti *YGE* bağlamında düşünüldüğünde hayalgücü yetisi bir taraftan saf görü formlarını bilginin zemini olması bakımından düzenlerken diğer taraftan da güzelin zeminini tesis etmektedir. Hayalgücü çeşitliliği birlik altına getirirken elinde hiçbir yasa yoktur. Dolayısıyla belirleyici yargının kavramsallığı da bu alanda söz konusu olamaz. Bununla birlikte estetik yargı kavramlaştırılmamış çeşitlilik düzeyindeki karışıklığa kural ve birlik vermek için faaliyette bulunur. Bu bağlamda yargıgücü hayalgücünün ayrıştırdığı a priori formel mekân ve zamanı bağıntılandırması üzerine reflektif yargıda bulunur. Reflektif yargı müdrikenin asgarî kuralları ile hayalgücünün hiçbir yetiye muhtaç olmadan özgürce yaptığı ayrıştırma faaliyetini ilişkilendirir. Diğer bir deyişle, özgür oyunun imkânı oluşur. Bu bağlamda hayalgücü ile müdrike uyumu seyirciye öznel amaçlılık (subjektiver Zweck) duygusu uyandırır. Öznel amaçlılık kavramın evrensel yasası altında faaliyet göstermediğinden öznenin kendi zihninde cereyan eden yetileriyle bağıntısından oluşur. Kant öznel ya da formel amaçlılığı amaçsız amaçlılık (Zweckmäßigkeit ohne Zweck) olarak da adlandırır (a.g.e., 5:226). Ne nesnel ne de öznel çıkar gözetmeyen amaçsız amaçlılık evrensel iletilebilir hoşlanmayı oluşturarak beğeni yargısının zeminini oluşturur (a.g.e., 5: 221). Bütün bu bilgiler ışığında, müdrike ile hayalgücünün özgür oyununda ortaya çıkan güzel, amaçsız amaçlılıkla ilişkilidir. Kant amaçsız amaçlılık tanımlamasından sonra beğeni yargısını özgür güzellik (freie Schönheit) ve bağımlı güzellik (anhängende Schönheit) olarak iki türe ayırır (a.g.e., s. 5:229). Özgür güzellik doğanın kendinde bulunan nesnelere kavram gerektirmeksizin yönelişimizdir. Dolayısıyla özgür güzellik bakış açısında bakılan tikelde öznel amaçlılık görülmez. Buna karşılık bağımlı güzellik ise nesneye yönelik mükemmellik arandığından amaçlılığa ihtiyaç vardır. Bu yüzden bağımlı güzellik bir taraftan nesnenin mükemmelliğine yönelik kavramı diğer taraftan estetik duyguyu içermektedir. Bağımlı güzellikte kavramın tesis ettiği evrensellik olamayacağından dolayı, amaçsız

amaçlılıkla ilişkili misale (exemplarisch) ihtiyaç vardır (a.g.e., 5:232). Misal, müdrikeye düzeyindeki şemalaştırma işlemini çağrıştırmaktadır. Fakat işlev olarak aralarında kökensel fark vardır. Her şeyden önce misal nesnel geçerlilik üzerinden kendini ortaya koymaz. Aksine öznel amaçlılık düzleminde faaliyet gösterdiğinden dolayı bütün özneler kendi zihinlerinde yaşadıkları özgür oyunla misale ulaşır. Dolayısıyla şemalaştırmanın model olarak tesis ettiği kavramın altında sonsuz sayıda ampirik imgeleri barındırabilirken, bağımlı güzelliğin misalindeki modelin (Muster) herhangi bir imgeye sahip olduğu söylenemez. Çünkü misalin modeli görü çeşitliliğinin a priori formlarıyla ilişkilidir. Misal öznenin zihinsel faaliyeti içerisinde ona ulaşabilmek adına kendi kendisini durmadan yargılama imkânı verir. Bu bağlamda Kant en yüksek modeli, ideanın bir arketipi (Urbild) olarak adlandırmaktadır (a.g.e.). Arketipin işlevi aklın ideasıyla görü çeşitliliğinin ilişkilendirilmesidir. Fakat daha önce de değinildiği gibi Kant ne müdrikeyin kavramı ne de aklın kavramı estetik yargıda olamayacağını söylemişti. Peki, bu sorun şimdi nasıl çözülecek? Kant akıl ile görü çeşitliliği arasındaki geçiş sorununun üstesinden gelebilmek için güzellik idealini (Ideale der Schönheit) kullanır. Güzellik ideali bir kavram değildir. Fakat yine de aklın ideasına uygun olmalıdır. Bu iki koşulun yerine getirilmesi için yetiler arasında salınım yapma kabiliyetine sahip bir yetiye ihtiyaç vardır. Bu yeti hayalgücüdür. Hayalgücü yetisi aklın ideasını görüye sunarak (Darstellung) güzellik idealinin ve arketipin estetik yargı kapsamında imkânını sağlar. Yani, duyuyüsty doğanın, görü çeşitliliğine açılmasının imkânı oluşur. Bu imkân aklın ideasını görü çeşitliliğinde hayalgücünün idealine dönüşür. Dolayısıyla arketipe göre değerlendirme bir taraftan aklın ideasını diğer taraftan a priori görü çeşitliliğinin amacını belirler (a.g.e.). Daha önce tezin “Ahlâk ve Kamusal Alan” bölümünde analiz edilen ahlâk ve arketip ilişkisi düşünüldüğünde akıl ideasının müdrikeyi kullanarak görü çeşitliliğine müdahalesi söz konusuydu. Şimdi akıl ideasını hayalgücünün üretici faaliyetiyle görü çeşitliliğine sunarak idealleştirdiğini görmekteyiz. Dolayısıyla kamusal alan açısından ahlâk ve güzel arasındaki ilişki düşünüldüğünde ahlâk, evrensel yasa koymak bağlamında aklın kavramı üzerinden faaliyette bulunarak amaçlılık görü çeşitliliğinin formuna saçılırken, güzellik idealinde ise görü formuyla ilişkilendirilmiş amaçlılığı görü çeşitliliğindeki evrensel iletilebilir duygularla ilgilidir. Bu yüzden kamusal alan yalnızca fikirlerin dolaşımını değil, duyguların da dolaşımıdır. Şimdi güzelin dördüncü anı olan kiplikte serimlenen müşterek his (Gemeinsinn) üzerine düşünmeye geçebiliriz.

Kant teorik bilginin zorunluluğunu müdrikenin söylemsel kategorilerinden elde etmiş; benzer bir şekilde, pratik bilginin zorunluluğunu akıl yetisinden temin etmişti. Şimdi beğeni yargısının zorunluluğunu kiplik anında araştırmaktadır. Beğeni yargısının zorunluluğu müdrikenin kavramları altında aranamayacağı aşikârdır. Bu bağlamda tanım itibariyle beğeni yargısı mekanik nedenselliğin dışında olmak durumundadır. Bu yüzden aklın zorunluluğu ile beğenin zorunluluğu birbirleriyle irtibatlıdır. Başka bir deyişle, müdrikenin geçerliliği ile aklın geçerliliği farklı düzlemlerdedir. Beğeni yargısı söz konusu olduğunda güzellik ideali ile aklın ideası arasında tesis edilen bağıntıdan ötürü geçerliliğini misalde bulmaktadır. Bu bağlamda öznel beğeni yargısı tikeli evrensel yapmasının imkânını misal geçerliliği (exemplarische Gültigkeit) sağlamaktadır (a.g.e., 5:239). Böylece öznel duygular evrenselleştirilerek özneler arası iletişilebilirliğin zemini oluşur. Müşterek his misal geçerliliği olmadan tesis edilemez. Çünkü müşterek hissin kuralı misal geçerliliği tarafından edinilmektedir (a.g.e.). Bununla birlikte, Kant'ın diğer metinlerinde takip ettiğimiz gibi estetik yargının tür olmak bakımından insan, her ne kadar öznesinin dışına çıkamasa da başkasını kendi öznel yaşantısı üzerinden tesis etmektedir. Bu bağlamda geçerlilik tür olarak insanın yetilerinin benzerliğiyle de imkân bulmaktadır.

Ahlâk ve güzeli öznenin zihinsel toposu üzerinden haritalandırarak düşündüğümüzde; ahlâk yasası müdrikenin söylemsel kategorilerinin şemalaştırma faaliyetini kullanmadan ideayı arketip üzerinden duyu dünyasının formuna sokar. Güzelde ise akıl ideası yine müdrikenin şemalaştırma faaliyeti kullanılmadan hissetmenin görü çeşitliliğine güzellik idealinin arketipi üzerinden duyular dünyasına dahil olur. Başka bir deyişle, ilkinde akıldan duyular dünyasına doğru bir yol izlenirken, ikincisinde duyular dünyasından akla doğru bir yol izlenmektedir. Böylece kamusal alan birbirleriyle ilişkili olarak idea ve duygu kolonları üzerine inşa edilmektedir. Dolayısıyla ahlâk ile güzel zemin ve faaliyet gösterme tarzları farklılık gösterse de bir uyumluluk söz konusudur. Diğer taraftan, güzel ve hukuk ilişkisi bağlamında kamusal alana baktığımızda, estetik yargı kişiler arasında yaşadığının ferâsetine varan birey; böylece müşterek histen aldığı kuvvetle duygularını evrensel iletişilebilirlik ölçüsünde eleştiri hâline getirebilme imkânına kavuşur. Bu bağlamda estetik yargıya yalnızca reayadan yurttaşlık seviyesine çıkmış toplumlar sahip olur. Böylece güzel ve hukuk ahlâkta olduğu gibi kişinin kendi kendine özgürlük vasıtasıyla kurduğu bir yasalılığa sahip değildir. Aksine, güzel ve hukuk toplumun bir organı olarak başkalarıyla beraber

olduğunda ortaya çıkar. Bu yüzden ıssız bir adada yaşayan insan için ahlâk, kişilik üzerinden kendi haysiyetini devam ettirebilirken aynı durum güzel ve hukuk için söz konusu olduğunda hiçbir bir şey ifade etmemektedir. Dolayısıyla güzel akıl ideasının kamusal alanda duygular aracılığıyla büyümesinin, genişlemesinin, reşit olmasının imkânını açar. Yani, yaşam duygusu (Lebensgefühl) olan güzel dışsal özgürlük olan hukukla da ilişkilidir. Yaşam duygusu ve kamusal alan arasındaki uyum gösterildiğine göre, şimdi tin duygusu (Geistesgefühl) olan yüce ve kamusal alan arasındaki bağı analiz etmeye geçebiliriz.

Güzel özneye sevinç duygusu vererek, yaşamın yetkinleştirilmesini (Beförderung des Lebens) sağlarken yüce duygusunda (Gefühl des Erhabenen) yaşam güçlerinin engellenmesinin (Hemmung der Lebenskräfte) getirdiği sıkıntının bir anda dökülmesi (Ergießung) duygusudur (a.g.e., 5:244-5). Dolayısıyla yüceden alınan haz öznenin yetilerinin uyumsuzluğundan kaynaklı olumsuz hazdır (negative Lust). Başka bir deyişle, güzel duygusunun özgür oyundaki uyum paramparça edilmektedir. Burayı bir analogi yoluyla açıklayacak olursak, her ne kadar güzel söylemsel kategorilerin faaliyet göstermediği alanda da olsa, yine de hayalgücünün kural olarak müdrikeyi kullanması güzelin görü çeşitliliğinde sunum üzerinden tesis ettiği uyumluluk söz konusudur. Böylece güzel kamusal alanın imkânlarından biri olan yaşam duygusunu uyumluluk vasıtasıyla oluşturmuştur. Fakat yüce söz konusu olduğunda hem müdrikeye ilişkin belirleyici yargının kavramlar dünyasına hem de görü çeşitliliğine uyumluluk getiren beğeni yargısına şiddet uygulanmaktadır. Dolayısıyla müdrikenin kavramsal yasalılığı ile özgür oyunda müdrikeden alınan kural geçersizleşir. Yüce anı kelimenin gerçek anlamıyla müdrikeye güç uygulayarak etkisizleştirir. Yüceyle güzel arasındaki diğer önemli fark ise yüce dâima devinim (Bewegung) içerisinde seyredilen olarak bir türlü tutulamayan güzel ise özgürlük oyunu içinde tutulan dingin (ruhig) seyir sunar (a.g.e., 5:247). Bu bağlamda Kant devinim hâlindeki seyiri matematiksel ve dinamik olmak üzere iki yüce olarak ayırır.

Kant matematiksel yüceyi büyüklük ile beraber düşünür. Buradaki büyüklük fenomenal dünyada tesis edilmiş nesnelere karşılaştırmalı büyüklüğü değildir. Dolayısıyla yücenin büyüklüğünün aranacağı yer idealarımızdır (a.g.e., 5:250). İdeanın büyüklüğüyle karşılaştırılacak her büyüklük küçük görünecektir. Kant mutlak büyüklüğün farkına varmamızı sağlayan yetilerin reflektif yargı ve hayalgücü

olduğunu söylemektedir. Reflektif yargı tanım itibariyle tikeli evrenselleştirme işlevi görmesi ile hayalgücünün görü çeşitliliğinden akıl idealarının sonsuzluğuna kadar gezinebilmesi büyüklüğün özne tarafından farkına varılmasını temin eder. Bu bağlamda yüce olayı her türlü ölçülülüğün ve hesaplamanın ötesine geçer (a.g.e., 5:248-9). Burada dikkat edilmesi gereken husus, hayalgücünün sonsuzla ilişkisi sayıların sonsuzla ilişkisi türünden olmadığıdır. Bu bağlamda matematiksel yüce sayı kavramları üzerinden değil, görü çeşitliliğinin estetik düzleminde hayalgücü yetisinin faaliyetiyle görülür. Burayı biraz daha açık kılmak adına, görü çeşitliliği ile güzel arasındaki ilişkiyi gösterirken değindiğimiz *SAE*'nin A baskısındaki görüde tutmanın sentezi bölümüne tekrar ele almakta yarar vardır. Kant'ın *SAE*'nin A basında bahsettiği görüde tutmanın sentezinde hayalgücü yetisinin kökensel zaman ve mekânı kat ederek (durchlaufen) ve biraraya getirerek (zusammennehmen) görünün ayrıştırmasını sağlamış ve böylece şemalaştırma faaliyetinin gerçekleşeceği kavramda idrâkın sentezine zemin hazırlanmıştı. Görüde tutmanın sentezini şemalaştırma ya da kavramlaştırmadan önce vuku bulan güzelle ilişkisi gösterilmişti. Şimdi ise Kant matematiksel yüceyi yine *SAE* tanımlamasıyla görüde tutmanın sentezinde aramaktadır. Kant için matematiksel yücenin hayalgücü yetisi vasıtasıyla ayrıştırılmasında bir sorun yoktur. Çünkü hayalgücü yetisi sonsuza kadar ayrıştırılma imkânına sahiptir. Asıl sorun ayrıştırma faaliyetinden sonra hayalgücünün ayrıştırılmış çeşitliliği tekrar biraraya getirmesinde ya da toplamasında (Zusammenfassung/comprehensio aethetica) ortaya çıkmaktadır.⁶⁸ Çünkü büyüklük karşısında hayalgücü, görü çeşitliliği içerisinde durmadan ayrıştırma faaliyeti yaparken büyüklüğün sonsuzluğunun farkına varır ve hiçbir zaman kapanamayacak olan büyüklüğün içinde önceden ayrıştırmış görü çeşitliliği ile şimdide ayrıştırdığı görü çeşitliliğini biraraya getiremez (a.g.e. 5:251-2). Böylece Kant'ın A baskısında görüyü bütün olarak tutmak anlamında kullandığı sinopsis bakışı faaliyet gösteremez hâle gelir. Hayalgücünün özgür oyun bağlamında müdrikeden aldığı kurallar burada işe yaramamaktadır. Hayalgücü yetisi yaşadığı bu açmazı aşmak için koşulsuz akıl ideasını yardıma çağırır. Akıl ideası hayalgücüne yardıma gelirken yanında ahlâkın yarasını değil, ama duygu durumunu da getirir (a.g.e., 5:256). Böylece hayalgücü

⁶⁸ Kant'ın *SAE*'de kullandığı "zusammennehmen" kavram ile *YGE*'de kullandığı "Zusammenfassung" her ne kadar farklı olsa da transandantal tanım ve işlevlik itibariyle aynı anlamda kullanılmaktadır.

yetisi müdrikenin kurallarını hiç kullanmadan, doğrudan aklın ideasıyla ilişkiye geçer. Hayalgücü bunu yaparken ortaya çıkan haz, yetiler arası özgür oyundaki uyumda olduğu gibi değil, hayalgücünün kural aramakta çaresiz kaldığı ve bu çaresizliğini ideayla karşılaşmasıyla giderebildiği bir hâlden haz ortaya çıkar. Böylece hayalgücünün hissettiği yetersizlik hâli öznde duyuyüstü dünyanın açılmasının imkânını verir. Bu imkân bize yasa olan ideaya ulaşabilme kabiliyetimizin yetersizliği duygusunu uyandırır. Kant bu duyguya ahlâk yasasının duygusu olan saygı (Achtung) adını vermektedir (a.g.e., 5:257). Dolayısıyla reflektif yargıda güzel ya da yüce olsun hayalgücünü ideayla her temasında ahlâk bize duygu türü olarak kendini açmaktadır.

Kant, dinamik yüceyi şiddetli (Gewalt) güce (Macht) sahip olması bakımından matematiksel yüceden ayırır (a.g.e., 5:260). Dolayısıyla gücün şiddeti karşısında öznenin yüzleştiği ilk duygu dinamik yücenin korkusudur (Furcht) (a.g.e.). Gücün şiddeti karşısında kendisini güvende (Sicherheit) hisseden seyirciye dinamik yüce açılır (a.g.e., 5:261). Bu yüzden bütün estetik yargılarda olduğu gibi burada da seyircisiz bir dinamik yüce düşünülemez. Seyircinin dinamik yüce karşısındaki hâli müdrike düzeyindeki arzulama kabiliyetini askıya alır. Çünkü güç ve şiddet söylemsel kategorilerin şemalaştırma faaliyetiyle tesis ettiği fenomenal dünyanın bütün kaygılarını önemsizleştirir. Bir bakıma duyular dünyasının dinamik yüce vasıtasıyla parantaze alındığını söyleyebiliriz. Kant, dinamik yücenin bu etkisiyle beraber öznde insanlık kişiliğinin (Person) açıldığını söylemektedir (a.g.e., 5:261-2). Dolayısıyla yüce zihnin faaliyetleri içerisinde olmak zorundadır. Kişiliğin açığa çıkmasıyla ahlâk duygusu olan saygıya yönelebilmemizin imkânı açılır (a.g.e., 5:264). Böylece insanlık ideasına dinamik yüce üzerinden ulaşan özne, asıl alanı olan ahlâkı genişletebilme imkânına da kavuşur (a.g.e., 5:265). Dikkat edilirse her iki yüce türünün geçerliliklerini saygı duygusu temin etmektedir. Dolayısıyla saygı duygusu kişilerin müşterek bir duygusu olması hasebiyle kamusal alanın imkânı sağlanmış olur. Buna rağmen dinamik yücenin şiddet gücüne sahip olması cihetinden yıkıcı bir özelliği bulunmaktadır. Şimdi şiddet ile kamusal alan arasındaki ilişkiye biraz daha açıklık getirelim.

Dinamik yücenin sürekli devinimli hâli zihinsel yetileri birbirleriyle çarpıştırır. Bu karşılıklı çarpışmalar, bir taraftan müdrikenin söylemsel kategorilerinin şemalaştırma faaliyetini çalışmaz hâle getirirken, diğer taraftan beğeni yargısının özgür oyununu

bozmaktadır. Bu bağlamda dinamik yüce formların işlevliklerini etkisiz kılar. Bu da seyircinin korku duygusuna kapılmasına vesile olur. Buradaki korku fenomenal dünyanın bir türlü kavramlaştırılmayan bilinmezlikten kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, söylemselliğin vakasından kurtulan anın olaya (Begebenheit) dönüşmesi korkusudur. Fakat olaydan etkilenen seyirci iyi ideasının açıldığını fark ettiğinde korku duygusunu heyecana ve coşkuya (Enthusiasm) dönüştürmektedir (a.g.e., 5:272).⁶⁹ Böylece kamusal alanın transandantal bağlamda farklı bir veçhesiyle karşılaşmaktayız. Daha önce üzerinde durulduğu gibi içsel özgürlüğün ahlâk yasasının ve dışsal özgürlüğün hukuk yasasının görevleri bağlamında eylemde bulunan öznel isyan etme hakkına sahip değildirler. Böyle bir durumun aktörü olduklarında kelimenin gerçek anlamıyla suçlu olurlar. Diğer taraftan yücenin yıkıcılığındaki nüans son derece önemlidir. Çünkü Kant burada eylemde bulunan aktörler açısından konuşmamaktadır. Aksine seyircinin aktörleri izlemesinde yaşadığı coşku duygusu iyi ideasının kamusal alanda yayılmasına neden olmaktadır. Burayı biraz daha açabilmek adına şimdi her biri kendi tanımlamaları içerisinde uyumluluk gösteren ahlâkın, hukukun ve güzelin dışında kalan yücenin kamusal alanla ilişkisini Kant'ın Fransız Devrimi'ne değindiği *Fakülteler Çatışması* metninin *Kendi Zamanımızda İnsan Irkının Bu Ahlâki Eğilimini Kanıtlayan Bir Olay (Von einer Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset)* bölümü üzerinden analiz edelim.

Kant'ın ilgisini çeken şey ne devrimin getirdiği yeni sistem ne de fiilîyatta olan büyük dönüşümlerdir (1991, s.182). Yalnızca seyircilerin devrim oyununu izleyerek kamusal düşünme tarzının ortaya çıkmasıdır (a.g.e.). Böylece çıkarsız seyredilme hasebiyle kamusal alandaki seyircilerin karakterlerinde ahlâkîlik açılır. Seyircinin kendini güvenli olarak tehlikede hissetmemesi onda coşku duygusu yaratır. Saf hak kavramından etkilenen seyircinin coşku duygusu müdrike düzeyindeki hesaplayıcı ve araştırmacı ölçülebilir hiçbir şeyle kıyaslanamaz. Dolayısıyla tehlikenin bedeli olay

⁶⁹ Kant hem *YGE*'de hem de *Fakülteler Çatışması* adlı metninde coşku duygusunu Antik Yunanca kökenli "Enthusiasm" kavramıyla karşılamaktadır. "Enthusiasm" kelimesi "mest olma, kendinden geçme hâlinde olma, kutsal ilham" gibi anlamları barındırmaktadır. Kant bu kelimenin mistik boyutunu bir kenara bırakarak, ideanın seyircilerdeki etkisi anlamında tin duygusu olarak kullanmaktadır. Coşku duygusunun tinle ilişkisini başka bir Almanca kelime olan "Begeisterung" ile tin duygusunun Almancası "Geistesgefühl" beraber düşünüldüğünde coşku ve tin arasındaki ilişki en azından "Geist" kelimesi üzerinden belirginleşir.

anında seyirci tarafından hesaplanmaz. Diğer taraftan olay anının aktörlerinin uyguladığı şiddeti fizikî olarak düşünülmemesi gerekmektedir. Bir bakıma şiddet, söylemesel kategorilerin şemalaştırma faaliyetiyle tesis edilmiş fenomenal dünyanın belirlenim kalıplarının kırılmasıdır. Dolayısıyla kapalı olan kamusal alanı, şiddetin devrimci eylemiyle açtığını söyleyebiliriz. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, şemalaştırma faaliyetinin belirlenimlerini paramparça eden devrimci şiddetin aktörlerinin işlevi önemsiz önemliler olarak adlandırılabilirler. Önemsizdirler; çünkü seyircinin yokluğunda söylemsel kategorilerin mekân ve zaman saf görü çeşitliliğini belirlenim altına alma faaliyetinin yıkılması hiçbir şey ifade etmemektedir. Çünkü ıssız ve seyircisiz adada kalan tek bir özünde estetik yargının olamayacağı aşikârdır. Önemlidirler; çünkü seyirciye aklın ideasını sunabilme kabiliyetine hâizdirler. Böylece tin duygusu olan coşkunun seyirciler arasında yayılmasıyla kamusal alanın farklı veçhesini hissederiz.

Kamusal alan ve estetik ilişkisini toparlayacak olursak, estetik beğeni yargısında özgür oyun yetiler arasında sağladığı uyumla idea düzleminde olan ahlâk ve hukukun talep ettiği hakka paralel olarak duygu hâllerinin iletilebilirliği üzerinden kamusal alan imkânını bulmaktadır. Yüceye geldiğimizde ise, öznenin zihinsel yaşantısında ortaya çıkan yetiler arasındaki uyumsuzluk ve çatışma başka bir tür kamusal alanın zeminini oluşturmaktadır. Her ne kadar burada kamusal alan şiddetle ilişkilendirilmiş olsa da coşku duygusunun hissettirdiği iyi ideası sayesinde insan, kendi öznesinin yetileri arasında sanki müdrike hiç yokmuş gibi bir hâle gelir. Böylece zaman ve mekân müdrikenin belirlenimleştirmelerinden kurtularak olay ortaya çıkar. Güzeldeki iletilebilirlikten beklenen müştereklik herkesi uyuma davet edilmesiyle tesis edilirken yücenin olay anında uyumsuzluğun getirdiği korku müşterekliği acil olarak çağırma eğilimindedir. Dolayısıyla burada kamusal alandan gelen daha yoğun bir hak talebi söz konusudur.

Bütün bu bilgiler ışığında görüldüğü gibi Kant'ın transandantal sisteminin yaşam ve kamusal alan üstüne kurulduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İster içsel özgürlük olan ahlâk ister dışsal özgürlük olan hukuk olsun; ya da estetik yargıda ister hayalgücü ve müdrike arasında cereyan eden özgür oyunu içindeki güzelde, isterse de hayalgücü ve akıl arasındaki ilişkisinde yücede olsun kamusal alanın imkânı yaşama sahip olan akli canlının imkânıyla bir ve aynıdır. Dolayısıyla kamusal alanı kapatmak isteyen

herhangi bir iktidar, yaşamı kontrol altında tutması gerekmektedir. Bu bakımdan modern iktidar için en önemli olan yeti müdrike ve belirleyici yargıdır. Çünkü müdrike ve belirleyici yargı ortaklığı bir taraftan verimliliği arttırmanın, duygulanım ve piyasa fiyatı yaratmanın zeminiyken diğer taraftan da insana iletişim kanallarıyla aşağı arzulanın körüklenmesinin ve her türlü şeyi araçsallaştırma imkânını vermektedir. Bununla birlikte transandantal felsefe bağlamında açıkça görüldüğü gibi müdrikenin, koşulsuz aklın yaşam dünyasında ortaya çıkan kamusal alana doğrudan müdahale etmesi söz konusu olamaz. Buna karşılık insana her an müdrike ve belirleyici yargı düzeyinde kalması için yapılanları düşündüğümüzde aslında yapılanın yaşamı kontrol etmek olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi müdrike ve aklın arasındaki antagonizmayı nihâi olmasa da bir sonuca bağlayalım.

4. SONUÇ: MÜDRİKENİN SIRADANLIĞI

Adolf Eichmann Hakkında Bütün Bilinmesi Gerekenler

GÖZLER:Normal

SAÇ:Normal

KİLO:Normal

BOY:Normal

AYIRT EDİCİ ÖZELLİKLER:Yok

PARMAK SAYISI:On

AYAK PARMAĞI SAYISI:On

ZEKA:Normal

Ne bekledin?

Pençeler?

Kocaman keskin dişler?

Yeşil salya?

Delilik?

Leonard Cohen

Genellikle düşünce tarihi kitaplarında sanki 18. yüzyıldan önce hiç akıl kavramı yokmuş gibi bu yüzyılı “Akıl Çağı” olarak tanımlanmaktadır. 20. yüzyılda yaşanan despotizm ya da otoriterizmin de yine kökünü bu yüzyıldan alan aklın egemenliğinden

kaynaklı olduğu üzerine ciltler dolusu çalışma bulunmaktadır. Fakat sadece 18. yüzyılda yazılmış David Hume'un *İnsanın Müdrikesine İlişkin Bir Soruşturma (An Enquiry Concerning Human Understanding)* adlı eseri ya da John Locke'u *İnsanın Müdrikesine İlişkin Bir Deneme (An Essay Concerning Human Understanding)* gibi temel felsefe kitaplarının başlıklarına bakılsa bile yapılan eleştirilerin akıl hakkında olamayacağı, eleştirilmesi gerekenin olsa olsa müdrikenin mekanik ve hesaplayıcı bilgi düzeyinde imkân bulan bir dünya görüşünün egemenliği olması gerektiği söylenebilir. Kant her ne kadar *Saf Aklın Eleştirisi* kitabının başlığında akıl kavramını kullansa da kitabın temel argümanı bilginin kurulumunu temin etmek olduğundan, akıl ile müdrike transandantal felsefe bağlamında kökensel olarak ayrı iki temel yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant'ın 1781'de yapmış olduğu bu temel ayrımı daha sonraki bütün metinlerinde devam ettirdiği de görülmektedir. Dolayısıyla 18. yüzyıla illâ bir isim vermek gerekirse, "Müdrike Çağı" olarak anılmasını öneriyorum. Bu bağlamda günümüzde genellikle Kant üzerine yapılan akıl eleştirilerinin transandantal tanım itibarıyla bakıldığında müdrikeye yöneltilmesi gerekmektedir. Başka bir deyişle, müdrikenin faaliyet gösterdiği alan sanki aklın toprağıymış gibi yapılan eleştiriler "argumentum ad populum" tarzındadır. Çünkü A'ya ulaşmak için B'yi yapmalıyım tarzı bütün hesaplayıcı ve araçsallaştırıcı arzulama faaliyeti müdrike içerisinde gerçekleştirir. Diğer taraftan koşulsuz aklın sahip olduğu yaşamın ilerlediği fikrine yöneltilen eleştirilere baktığımızda en azından bu eleştirilerin meşru olduğu da aşikârdır.

Transandantal felsefede söylemsel müdrike, mekân ve zamanı hayalgücü yetisi vasıtasıyla şemalaştırarak, şimdi ve burada olan sıradan fenomenler dünyasını kurmaktadır. Dolayısıyla söylemselliğin olmadığı yerde deneyim de söz konusu olamaz. Burayı biraz daha açacak olursak, günlük hayatın içindeki nesnel kategorilerin ve görü formlarının terkihiyle oluşturulan belirleyici yargının dizileri içerisinde vuku bulur. Bu durumu öznenin tesisleriyle ilişkili düşündüğümüzde deneyimsel özne, şemalaştırılmış söylem dizileri birliği içerisinde tesis edilmek zorundadır. Dolayısıyla deneyimsel özne düzlemindeki bütün yargıda bulunma hâllerinin iki işlevi vardır. İlki fenomenal dünyanın ve bu bağlamda deneyimin kurulumu, ikinci olarak ise mevcut kurulmuş nesnel dünyasında talim ve terbiye faaliyetiyle belirleyici yargının tikeli tümel yasa altına alma kabiliyetinin geliştirilmesidir. Ontolojik ve epistemolojik bu zemin üzerine inşa edilmiş olan

kimlikler, deneyim dünyasına hapsolmek zorundadır. Transandantal ahlâk metafiziği bağlamında kimlikler piyasa fiyatı (Marktpreis) ve duygulanım fiyatıyla (Affektionspreis) ilişkili olarak kendini beğenmişliğe/kibre (Eigendünkel) imkân vermektedir. Diğer taraftan, kendini beğenmişlik/kibir aklın ideasını gözetmeksizin söylemsel müdrikenin dizilerinin dışına çıkamaz. Öznenin özgürlük ideasını faaliyete sokmadan müdrikenin söylemselliği içerisinde kalması ona, dayatılan bütün mevzuatı ya da talimatları eleştirme ve kendi talimatlarını kurma imkânını kaybetmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu durumda elimizde piyasa ve duygulanım fiyatlarının değerlerini talim ve terbiye vasıtasıyla arttırmaya çalışan bireyden fazlası yoktur. Bununla birlikte teknik bilgi de imkânını söylemsel kategoriler ile saf görü formlarının şemalaştırılmasıyla kurulan belirleyici yargıda bulmaktadır. Aklın içsel özgürlüğü olarak ahlâkı ve dışsal özgürlüğü olarak hukuku yok sayarak, aklı yalnızca mantıksal akılçarımları işlevi bağlamında kullanmak demek, aklın müdrike tarafından zapt edilmesi demektir. 18. yüzyılı kendinden önceki dönemlerden temel olarak ayıran nokta da tam olarak burasıdır. Düşünce tarihine baktığımızda, teorik bilginin imkânı açısından klâsik dünyada akıl, bilme faaliyeti bakımından genellikle müdrikenin üzerinde yer alırken, modern düşünceyle beraber teorik bilginin kurulumunda müdrikenin altına yerleştirilmiştir. Tam da bu yüzden, *SAE* kapsamında aklın faaliyeti, müdrike tarafından tesis edilmiş bilgi dizilerini düzenlemekten öteye geçemez. Teorik bilgi bağlamında akıl ile müdrike arasındaki bu hiyerarşik altüst oluş insanlığa hayal bile edemeyeceği bir verimliliğin kapısını açmıştır. Fakat bu verimliliğin karşılığı olarak iktidar; kendi mevzuatı, talimatnâmesi, talim ve terbiyesiyle belirleyici yargı düzleminde disipline ettiği deneyimsel öznelere, özgürlük ideasından mahrum bırakma imkânına da kavuşmuştur. Bu konuyu biraz daha derinleştirebilmek adına Hannah Arendt'in, *Kötülüğün Sıradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te (Eichmann in Jerusalem A Report on the Banality of Evil)* adıyla derlenen kitabında Eichmann örneği üzerinden yapmış olduğu analizler, konumuz çerçevesinde, belirleyici yargı ile müdrikenin sıradanlığı arasındaki ilişkiyi görmemize yardımcı olacaktır.

The New Yorker dergisi 1961 yılında Adolf Eichmann'ın davasını takip etmesi ve bu konu hakkında yazması için Hannah Arendt'i Kudüs'e gönderir. Arendt'in mahkeme sırasında görmüş olduğu tek şey; Eichmann'ın yapmış olduğu eylemlerin temel hareket noktasının, antisemitist ya da ideolojik aşırılıklar gibi bağınaz düşünceler üzerinden şekillenmediğidir. Tam aksine Eichmann'ın tek derdi, müdrike düzeyindeki

piyasa ve duygulanım fiyatını arttırmaktır; yani kendisine verilen görevi olabildiğince doğru yapıp hızla terfi etme arzudur (2017, s. 59-60). Başka bir deyişle, devlet makinesi Eichmann'ın, idealarını ve reflektif yargıgücünü tamamen törpülemiş ve yalnızca deneyimsel özne düzlemindeki kendini beğenmişlik/kibir doğrultusunda hareket etmesine yol açmıştır. Bu bağlamda idealara sahip olmayan iktidar, yalnızca müdrikeyi gözönünde bulundurarak tebaasını kişilik ve fikir yoksunu reaya olarak üretmektedir. Eichmann'ın yaptığı şey, belirleyici yargıgücünü keskinleştirerek sıradan insanların yaptığı gibi kendisine verilen mevzuat ya da talimatları olabildiğince uygulamaya çalışıp buradan edindiği kabiliyetle de makam ve mevkiini yükseltmeye yönelik eylemlerde bulunmaktır. Arendt için bu sıradan talepler, Eichmann'ın canı olmadığını göstergesidir. Bu yüzden Eichmann'ı illâ suçlu bulacaksak, tek suçu düşünme yoksunluğudur (absence of thinking). Yaptığı kötücül eylemlerin üzerine bile düşünmediğinden Eichmann'a kötücül bile denememektedir. Eichmann işleyen bir makinenin çarkı gibi, kukla oyunlarındaki (Marionettenspiel) yaşamı olmayan figürlerdendir. Arendt'in ifadeleriyle: "Eichmann *sadece*, gündelik dilde söyleyecek olursak, *ne yaptığını hiç fark etmemiştir*" (a.g.e., s. 292).

Eichmann figürü bize bugün her ne kadar çok uzakmış gibi görünse bile bu örneğin korkutucu tarafı; günlük ve sıradan hayatımızın çok büyük bir kısmını işgal eden, müdrike düzeyindeki ihtiraslar ile kendini beğenmişlik/kibir ve aşağı arzulama yetisinin yol açtığı ihtiyaçların bizi olması gerektiği gibi kuşatmış bulunmasıdır. Başka bir deyişle; insanın, gündelik hayatının her anında kafasını müdrikeninin dışına çıkarabilmesi, yani reflektif yargıgücünü kullanarak koşulsuz aklın ideasına göre düşünebilmesi, her dâim yapabileceği bir iş değildir. Bugün içinde bulunduğumuz dünyayı düşündüğümüzde neoliberal iktidar mekanizması da tam olarak müdrike ve belirleyici yargı düzeyindeki hesaplayıcılığın, araçsallığın ve aşağı arzulama yetisinin yüceltilmesiyle deneyimsel öznelere kendini beğenmişlik/kibir üzerinden kurmakta ve insanın kişiliğinin hiçe sayıldığı, onun yerine kimliklerin ön plana çıkarıldığı bir dünya tesis etmektedir. Dolayısıyla, deneyimsel özneye sahip olmayan bir insan düşünülemezliğine göre herkes farkında olsun ya da olmasın Eichmann olma imkânını içinde barındırmaktadır.

Her ne kadar zor görünse de insanın gerçek anlamda bir yaşama sahip olması demek, transandantal felsefe özelinde, koşulsuz aklın idealarına yönebilmesiyle mümkündür.

Dolayısıyla aklî doğaya sahip olan ve böylece yaşama da kavuşan canlılar, kamusal alanda müdrikenin tesis ettiği mevcudiyetlerin eleştirilmesi yoluyla ideaların nüvelerinin gelişmesine, büyümesine ve reşit olmasına imkân verir. Bu bağlamda devlet; ister koşulsuz akılda imkân bulan kökensel sözleşmenin ilkelerine bağlı kalan müdrike düzeyindeki mevzuatı ve talimatları yurttaşlarının eleştirilerine göre yeniden şekillendirsin, ister koşulsuz yaşamı kalıba sokmaya çalışan şemalaştırma faaliyetinin despotizmi ya da otoriterizmi üzerine tesis edilmiş olsun, insan türü varolduğu müddetçe, her zaman, yaşama sahip olduğunun idrâkında olan birileri bulunacaktır. Bu yüzden de yaşamın akışındaki kamusal alan, ahlâk yasasını hiçe sayıp kendi mutluluk anlayışını dayatan çoğunluğun aşırılığı ve hukuk dünyasını kökensel sözleşmeye göre değil de tiranca kurmuş olan iktidar tarafından engellense bile o kendisine bu defa estetik aracılığıyla yol açacaktır.

Sonuç olarak transandantal felsefe bağlamında tez boyunca gösterilmeye çalışılan müdrike ve akıl arasındaki politik antagonizmada insan, makinenin bir çarkı ya da kukla oyunundaki bir figür olmak istemiyorsa, organik yaşama sahip özgür bir canlı olarak müdrike karşısında koşulsuz akli savunmak zorunda. Bu bağlamda kamusal alan, söylemsel müdrikenin tabîi özelliği olan yaşamı şemalaştırma faaliyetine karşı ancak ve ancak koşulsuz yaşamda imkân bulur.

KAYNAKÇA

Aarsleff, Hans (1989). "The Berlin Academy Under Frederick The Great". *History of The Human Sciences*, Volume 2, Issue 2. s.193-206.

Allison, Henry E. (1983). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven; London: Yale University Press.

Arendt, Hannah (1989). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

Arendt, Hannah (2017). *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te*. Çev. Özge Çelik. İstanbul: Metis Yayınları.

Béatrice, Longuenesse (2000). *Kant and the Capacity to Judge*. Çev. C.T. Wolfe. New Jersey: Princeton University Press.

Béatrice, Longuenesse (2005). *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press.

Besier, Frederick C. (1992). "Kant's Intellectual Development: 1746-1781". *The Cambridge Companion to Kant*. Ed. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.

Calinger, Ronald S. M.A. (1968). "Frederich The Great and The Berlin Academy of Sciences (1740-1766)". *Annals of Science*, Volume 24, Issue 3. s.239-249.

Davidovich, Adina (1994). "How to Read Religion within the Limits of Reason Alone". *Kant-Studien*, Volume 85, Issue 1. s.1-14.

Deleuze, Gilles (1995). *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*. Çev. Taylan Altuğ. İstanbul: Payel Yayınevi.

Deleuze, Gilles (2007). *Kant Üzerine Dört Ders*. Çev. Ulus Baker. İstanbul: Öteki Yayınları.

Dilthey, Wilhelm (1972). "Frederich and Academy". *Frederich the Great A Profile*. Ed. Peter Paret. New York: The Macmillan Press.

Fulbrook, Mary (2017). *Almanya'nın Kısa Tarihi*. Çev. Sabri Gürses. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Gale, George Gale, (Autumn-Winter 2005) "Leibniz, Peter the Great, and The Modernization of Russia or Adventures of a Philosopher-King in the East". *Divinatio*, Volume 22. s.7-36.

Genova, A. C. (1974). "Kant's Epigenesis of Pure Reason". *Kant-Studien*, 65(1-4). s.259-273.

Gökberk, Macit (1947). "Leibniz'in Alman Dili Üzerine Düşünceler". *Felsefe Arkivi*, Sayı: 2, Cilt 2. s. 76-95.

Gözkân, H. Bülent (2018). *Kant'ın Şemsiyesi Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gundolf, Freiderich (1972). "Frederich's Essay on German Literature, Frederich and Academy". *Frederich the Great A Profile*. Ed. Peter Paret. New York: The Macmillan Press.

Heidegger, Martin (1997). *Kant and the Problem of Metaphysics*. Çev. Richard Taft. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Helbig, Daniela; Nassar Dalia (August 2016). "The Metaphor of Epigenesis: Kant, Blumenbach and Herder". *Studies in History and Philosophy of Science*. Volume 58. s. 98-107.

Henrich, Dieter (1989). "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique". *Kant's Transcendental Deductions*. Ed Eckart Förster. Stanford, California: Stanford University Press.

Hunter, Ian (2005). "Kant's Religion and Prussian Religious Policy". *Modern Intellectual History*, Volume 2, Issue 1. s.1-27.

Kafka, Franz (2015b). *Dava*. Çev. Tanıl Bora. Ankara: İletişim Yayıncılık.

Kant, Immanuel (1796-1798). *Immanuelis Kantii Opera ad Philosophiam Critica Rationis Purae*. Çev. Friedrich Gottlob Born.

Kant, Immanuel (1912). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.

Kant, Immanuel (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.

Kant, Immanuel (1960). "Vorlesungen über Logik". *Kant's Gesammelte Schriften XXIV*, Berlin: Walter de Gruyter.

Kant, Immanuel (1965). "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784)". *Politische Schriften*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Kant, Immanuel (1965). "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793)". *Politische Schriften*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Kant, Immanuel (1981). *Kritik der Urteilskraft*. Leipzig: Reclam.

Kant, Immanuel (1990). *Correspondence*. Çev. Paul Guyer; Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1991a). “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?”. *Kant Political Writings*. Ed. Raymond Guess. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1991a). “Reviews of Herder’s Ideas on the Philosophy of the History of Mankind”. *Kant Political Writings*. Ed. Raymond Guess. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1991a). “The Contest of Faculties”. *Kant Political Writings*, Ed. Raymond Guess. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1991b). *The Metaphysics of Morals*. Çev. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1992). *Lecture on Logic*. Çev. J. Michael Young. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1992a). “Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space”. *Theoretical Philosophy 1755-1770*. Çev. Paul Guyer, Allen; W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1992a). “On The Form and Principles of The Sensible and The Intelligible World [Inaugural Dissertation]”. *Theoretical Philosophy*

1755-1770. Çev. Paul Guyer; Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1999). *The Critique of Pure Reason* çev. Paul Guyer; Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (2000). *Critique of the Power of Judgment*. Çev. Paul Guyer; Eric Matthews, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (2000). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çev. İoanna Kuçuradi; Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, Immanuel (2002). “Metaphysical Foundations of Natural Science”. Çev. Michael Friedman. *Theoretical Philosophy after 1781*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (2006). “Anthropology from a Pragmatic Point of View”. Çev. Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (2008). *Universal Natural History and Theory of the Heavens*. Çev. Ian Johnston. Arlington, Virginia: Richer Resources Publications.

Kant, Immanuel (2014). *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi; Ülker Gökberk; Füsün Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, Immanuel (2015a). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, Immanuel (2017). “Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz”. *Kant Felsefesinin Politika Evreni*. Çev. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kohl, Katrin (2012). Hero or Villain? The Response of German Authors to Frederick the Great. *Publications of English Goethe Society*, Volume 81, Issue 1. s.51-72.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1989). *Philosophical Papers and Letters*. Çev. Leroy E. Loemker. Dordrecht, Boston, Londra: Kluwer Academic Publishers.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (2011). *Monadoloji*. Çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Lyotard, Jean-François (2014). *Çoşku Tarihin Kantçı Kritiği*. Çev. Emine Sarıkartal. İstanbul: İthaki Yayınları.

Makreel, Rudolf A. (1994). *Imagination And Interpretation In Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*. Chicago: The University of Chicago Press.

Mensch, Jennifer (2013). *Kant's Organicism*. Chicago: The University of Chicago Press.

Newton, Isaac (1999). *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Çev. I. Bernard Cohen; Anne Whitman. Berkeley, California: University of California Press.

Ökten, Kaan H. (Yaz 2016). “Kant ve Prusya’da Dini Sansür”. *Kemberburgaz Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 1. s.87-101.

Şinâsî, İbrahim (1960). *Şinasi 'Makaleler' Külliyyâtı IV*, der. Fevziye Abdullah Tansel. Ankara: Dün-Bugün Yayınevi.

Zammito, John H. (2007). "Kant's Persistent Ambivalence toward Epigenesis, 1764–90". *Understanding Purpose Kant and the Philosophy of Biology*. Ed. Philippe Huneman. New York: University of Rochester Press.

Zammito, John H. (March 2003). This Inscrutable Principle of an Original Organization: Epigenesis and Looseness of fit in Kant's Philosophy of Science. *Studies in History and Philosophy of Science*, Volume 34, Part A. s.73-109.

ÖZGEÇMİŞ

Adapazarı'nda doğdu. Lisans ve yüksek lisansını Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde tamamladı.