

**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KANT'IN TRANSCENDENTAL FELSEFESİNDE ŞEMATİZM SORUNALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Elif TÜRK**

**Felsefe Anabilim Dalı**

**Felsefe Programı**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kaan Harun ÖKTEN**

**HAZİRAN 2021**



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

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

beyan ederim.



## KANT'IN TRANSCENDENTAL FELSEFESİNDE ŞEMATİZM SORUNSALI

### ÖZET

Bu alışma Kant'ın Şematizm ğretisi odağa alınarak gerçekleştirilmiştir. Şematizm burada matematiksel ve empirik Şemalar dahil olmak üzere aslen transcendental saf Şemalara yöneliktir. Kant zihninin potansiyelini yetilerin ayırımıyla farklılaştırırsa da aralarındaki bağlantısallığı Şemalaştırma üzerinden sağlamaktadır. Fakat farklı yetilere yüzü dönük olan Şemanın ortaya çıkışındaki etkenlerin ndegelim meselesi Saf Aklın Eleştirisinin A ve B edisyonunda farklılık göstermektedir. Çalışma bu farkta beliren Şematizm sorununa dikkat çekmiştir. Ama en nihayetinde zihnin düşünme kapasitesiyle duyusallık kapasitesinin Şemalar üzerinden bağlantısallığının bilme ve nesnenin inşasındaki önemini ve olanaklı deneyim alanının çerçevesinin transcendental Őemalarca belirlendiğini vurgulamıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Şema, apperzeption, hayalgücü, kategori



# **THE PROBLEMATIC OF SCHEMATISM IN KANT'S TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY**

## **ABSTRACT**

This study was carried out by focusing on Kant's doctrine of schematism. Schematism here is mainly intended for transcendental pure schemas, including mathematical and empirical schemas. Although Kant differentiates the potential of the mind by the distinction of faculties, he provides the connectivity between them through schematization. But the issue of precedence of the factors in the emergence of the schema that faces different faculties differs in the A and B editions of the Critique of Pure Reason. The study notes the problem of the schematism that appears in this difference. But ultimately, it emphasizes the importance of the connectivity between thinking and sensibility capacities of the mind through schemas in the construction of knowing and object, and that the framework of the possible experience area is determined by transcendental schemas.

**Keywords:** schema, apperception, imagination, category





## İÇİNDEKİLER

### Sayfa

<b>ÖZET</b> .....	<b>vii</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>ix</b>
<b>TEŞEKKÜR</b> .....	<b>xi</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>xiii</b>
<b>1. GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>2. TRANSCENDENTAL ESTETİK BÖLÜMÜNÜN İRDELENMESİ</b> .....	<b>3</b>
2.1. Transcendental Felsefe Öncesi Uzay ve Zaman Anlayışına Bir Bakış.....	3
2.2. Transcendental Felsefede Uzay ve Zaman.....	11
2.2.1. Transcendental idealite ve empirik realite olarak uzay ve zaman.....	19
<b>3. TRANSCENDENTAL FELSEFEDE ŞEMATİZM</b> .....	<b>23</b>
3.1. Transcendental Yeti Olarak Hayalgücünün İşlevi.....	23
3.2. Anlama Yetisinin Saf Kavramları ve Transcendental Şemalar.....	31
3.2.1. Transcendental şemalar .....	41
3.2.2. Matematiksel kavram şemaları .....	46
3.2.3. Empirik kavram şemaları .....	49
<b>4. TRANSCENDENTAL FELSEFEDE ŞEMATİZM TARTIŞMASI</b> .....	<b>53</b>
4.1. Pratik Aklın Eleştirisinde Şema Muadili .....	53
4.2. Yargıgücünün Eleştirisinde Şema ve Sembol .....	56
4.3. Transcendental Felsefede Şematizm Problematiği ve Zorunluluğu .....	62
<b>5. SONUÇ</b> .....	<b>68</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>70</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>73</b>



## 1. GİRİŞ

Benin dışında zihinden bağımsız bir dünya var mıdır? Zihinden bağımsız bir dış dünya, var olanı bütüncül olarak kapsayan hareketli/ devinen bir kozmos varsa, bunun zihne yansması imgeler dolayımıyla mıdır? Eğer dış dünyayla ilişkimiz imgeler/ izlenimler üzerine kuruluyorsa, ona yöneldiğimizde karşımızda bulduğumuz nesnellik ve zorunluluk, herkesin ortaklaştığı evrensel zemin nereden gelmektedir? Dış dünyada birebir karşılığını, nesne olarak kendisini bulamadığımız ve mevcudiyeti zihinde konumlanan saf matematik kozmosla nasıl uyum halindedir, onunla nasıl örtüşmektedir? Kant bu sorular karşısında özneyi merkeze koyan, onun temelinde yatan yetileriyle dış dünyayı kuran ve nesnel alan olan saf fizik gibi saf matematiğin de zeminini yine zihinde (Gemüt) temellenen/ kökensel olarak ondan türeyen uzay ve zamana bağlayan bir tutum takınır. Bu şekilde onun perspektifinden dış dünya dediğimiz fenomenal alan zihnin yapılandırmasıyla bir gerçekliğe, nesnellığe ve matematikle bir uygunluğa kavuşur. Ama -bilinemeyen de olsa- sınıra yaslanmak ve sadece benin kurgusundan doğan bir gerçekliğe kapı aralamamak adına kendinde-şeyi (Ding an sich selbst) bu gerçekliğin, bilginin dışında kalan bir sınır-kavramı olarak el altında tutar.

Fenomenal alanın/ gerçekliğin dışında kalan kendinde-şeyle bir tekabüliyet ilişkisi olmayan fenomenlerin, nesnenin ve bilginin inşasındaki unsurlar olan -farklı yetilerin işlerliği altındaki- görü ve kavramın homojenlik adına uygunluğunu sağlayan şemanın incelemesine, onun ortaya çıkışında zorunlu olan zaman ve uzaya değinilerek başlanacaktır. İkinci bölümde Kant'ın ele aldığı şekliyle zihnin yetilerinden biri olan duyusallıktaki (Sinnlichkeit) saf görü (reine Anschauung) formları zaman ve uzaya değinmeden önce Kant'a gelene kadarki felsefe tarihinde fikir olarak öne sürülen belli başlı uzay ve zaman anlayışları ifadelendirilecektir. Nedeniyse Kant'ın uzay ve zamanının neliğinin, nasıllığının konumuna geniş çerçeveden bakmak adınadır. Ardından transendental felsefe son halini almadan önce uzay ve zamanın Kant'ın düşünce dünyasındaki dönüşümlerini yansıtan iki yazısı

(*Uzayda Yönlere Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında ve Hissedilir ve Akledilir Dünyanın Form ve İlkelerine Dair*) özetlenecektir. Devamında *Saf Aklın Eleştirisinde* sunulmuş şekliyle bu formlar -salt zihne gönderme yapan haliyle- transendental idealite ve -fenomenal alana yüzü dönük haliyle- empirik realite olmaları bakımından iki cihetten ele alınacaktır.

Üçüncü bölümde duyusalılık ve düşünme yetisi arasında aracı olma rolünü üstlenen ve şemanın üretilmesini sağlayan hayalgücü yetisinin (Einbildungskraft) transendental felsefedeki önemi vurgulanacaktır. Bu önem *Saf Aklın Eleştirisinin A ve B* edisyonunda hayalgücü yetisinin diğer yetilere göre değişen konumuyla birlikte -kategorilerin tezahürlerle (Erscheinung) bağlantısını sağlayan- sentezlemeler üzerinden incelenecektir. Üçüncü bölümün ikinci kısmında transendental felsefedeki şemaların öne sürülmesinin nedenlerinden biri olan anlama yetisi (Verstand) kategorilerinin fenomenal alandaki kodlamaları okunacaktır. İki yetiyi (duyusalılık ve düşünme) uygunlukta tutan hayalgücü yetisinin ürünü olan transendental şemalar zaman ve kategorilerle birlikte açıklanacak, şemaların kategoriler için önemi vurgulanacaktır. Ardından zaman üzerinden tasarlanmış transendental şemalardan farklı olarak Kant'ın monogram olma özelliğini yakıştırdığı matematiksel (geometrik) ve empirik şemalara değinilecek, empirik şemalardaki problem ortaya koyulacaktır.

Dördüncü bölümde heterojenlikten homojenliğe geçişi sağlayan şemalaştırmanın eylemlerimizin ahlaki nedenlerinin yaslandığı pratik alanda ne şekilde mevcut olabileceği, bu mevcudiyeti hangi yetinin sağlayabileceği pratik yargıyla açıklanacaktır. Başka bir tarzda -reflektif olarak- yargı verme olanağı açan estetik alanında hayalgücünün anlama yetisiyle dolayısıyla kategorilerle arasındaki ilişkiye bakılacak, şemalaştırmanın estetik yargılardaki yeri araştırılacaktır. Bu bölümün son kısmındaysa transendental felsefedeki şematizmin kategoriler üzerinden hem problematiği hem de zorunluluğu beraber ortaya koyulacaktır.

## 2. TRANSCENDENTAL ESTETİK BÖLÜMÜNÜN İRDELENMESİ

### 2.1. Transendental Felsefe Öncesi Uzay ve Zaman Anlayışına Bir Bakış

İnsan gözünü açar ya da başka tabirle bilince uyanır; başlangıcı noktasal/ an olarak belirlenemeyen bu durumla birlikte insan kendini -içsel sezgi ve dışsal duyumun toplamı olarak- hissiyat dünyasında buluverir. Bu dünya kendini insana öteki olarak gösterenlerle, duyuranlarla dolaysız ya da dolaylı olarak dayatır. İnsan da karşısına aldığı/ karşısında konumlananı, yaşama ve bilişsel şartlarını kendisi için daha verimli hale getirmek adına okumaya ve anlamlandırmaya çalışır. Uzay ve/ veya zaman, insana kendisini dayatan her şeyle birlikte duyurduğundan, bu iki temel duyuranın ‘ne’liğini ya da ‘nasıl’lığını anlama, anlamlandırma çalışmaları insanlığı uzun süre meşgul etmiştir.

Felsefe Tarihinden bakıldığında ‘zaman’ ya da ‘uzay’, düşünürlerin, doğa filozoflarının hakikati ve doğayı nasıl tanımladıklarıyla ilgili olarak; *ideal*, *gerçek* ve *ilişkisellikte*<sup>1</sup> konumlandırılmıştır. İdeal bağlamda ele alındığında, zaman ya da uzay, bir kendinde şeye gönderim yapmadan zihnin idesi olarak; gerçeklik içinde ele alındığında zihin haricinde kendinde bir vasıf taşıyan olarak; ilişkisellikteyse olaylar, olgular ya da nesnelere arasında beliren bağ olarak ortaya konulmuştur.

İdeal olan ve görünür (fenomen) olan ayrımı<sup>2</sup> yapan Platon, evrenin oluşumu, zaman ve uzay temalarını *Timaios* diyalogunda öne çıkarmıştır. Bu diyalogda yardımsever, şekil verici tanrı olan Demiourgos’un asıl varlık olan idealarla, yine idealar gibi başlangıçta var olan ve formsuz maddeye gönderme yapan chora’yı bir araya getirmesiyle fiziksel dünyayı nasıl oluşturduğu anlatılır. Platon’a göre fiziksel var olanların yatağı/ zemini dört unsur (toprak - hava - ateş - su) olamaz, ama o, her şeyi içine alan, gözle görünmez şekilsiz bir türdür.<sup>3</sup> Fiziksel dünyadaki değişmelerin üzerinde gerçekleştiği, bu değişmelerin öznesi, dayanağı (substratum) olan şeyi, Platon, değişmenin ‘kap’ı (epodokhe) veya ‘yer’i (khora) olarak adlandırır. Bu yer

<sup>1</sup> Adrian BARDON, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, Çev. Özgür Yalçın, s 7.

<sup>2</sup> Bu ayrım, birbirinden kopuk iki alana gönderme yapmaz. Platon’un Gerçekçi Tümmeler Kuramındaki (İdealar Kuramı) ‘*pay alma ilişkisi*’ne göre fenomenler dünyası, idealardan/ hakiki varlıktan pay aldığı ölçüde var olur. Aralarındaki bu ilişki temel ontolojik bir ilişkidir (Teo GRÜNBERG - David GRÜNBERG, *Metafizik*, s 36.) Ayrıca fenomenlerin bu varoluşu, idealardan farklı olarak, mekânda ve zamanda gerçekleşir. Yani fenomenlerin varoluş nedenleri mekânla dolayısıyla zamanla da ilintilidir.

<sup>3</sup> PLATO, *Timaeus and Critias*, Çev. Robin Waterfield, 50a - 51b, s 42 - 43.

hiçbir özelliğe sahip olmadığından yani belirleme almadığından ancak olumsuzlama yoluyla kavranabilir.<sup>4</sup> Platon'un doğa felsefesine 'uzay nedir?' diye yöneldiğimizde, günümüzün bilimsel diline uygun olmasa da karşımıza çıkacak olan şey şudur: Biçimi taşımak adına Demiourgos'un ikna ettiği 'zorunluluk' (khora zorunluluğu).

Zaman meselesine gelindiğindeyse, Platon açısından o, asıl varlığın hareketli görüntüsü olan dünyanın ölçüsüdür. Çünkü zaman, fiziksel dünya yani kozmosun oluşa gelmesiyle birlikte meydana gelmiştir<sup>5</sup> ve güneş, ay, gezegenlerin hareketleri onu -ve onun birimleri olan gün, ay, yılı- yansıtmaktadır. Antik Yunanda dönüş hareketi devinimin üstün türü olduğundan, gezegenler de düzenli ve dairesel devindiklerinden, Platon zamanı ebedi/ asıl varlığın örneği olarak bu kurulan devinimde yakalamıştır. Zamanın korunumu Platon açısından yine bu devinimin sürekliliğine bağlıdır. Eğer bir yok oluş olacaksa, zamanla gök beraber yaratıldıklarından, beraber de yok olacaklardır.<sup>6</sup> Dolayısıyla Platon'un anlatısına bakıldığında, o, zaman hakkında "naif gerçekçiliğe"<sup>7</sup> yakın duruş sergilemektedir.

Aristoteles içinse var olanlar ontolojik olarak on kategori<sup>8</sup> altında toplanmıştır. Yer (topos)<sup>9</sup> ve zaman da bu kategorilerden ikisine tekabül etmektedir ama kategorilerin asıl konusu içindeki töz kategorisidir. Birincil/ ilksel töz olan tekil şeyler 'var olmak'ın asıl anlamının vücut bulduğu kategoridir. Diğer kategoriler bu ilksel tözlere yaslanarak kendilerini ortaya koymaktadır. Konu üzerinden gidilirse yer ve zamana 'var' diyebilmek için tekil var olanlarla ilişkisellikte kendilerini ortaya koymaları gerekecektir.

Aristoteles *Physike* (Fizik)'de 'yer'i sınır kavramıyla örtüştürür: "...saran cismin [sarılan cisimle bittiği] sınır."<sup>10</sup> Sarılan cisim, burada, yer açısından devinebilen cisim anlamındadır. Yani bir şey durağan da olsa devinebilme potansiyeline sahipse

---

<sup>4</sup> Ahmet ARSLAN, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 / Sofistlerden Platon'a*, s 351-352.

<sup>5</sup> PLATO, *Timaeus and Critias*, Çev. Robin Waterfield, 37d-e, s 25-26.

<sup>6</sup> A.g.e., 39 a / s 27, 38 c / s 26.

<sup>7</sup> Adrian BARDON, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, Çev. Özgür Yalçın, s 14.

<sup>8</sup> Kategori, bir önerme kurulduğunda önermede gönderme yapılan şeylerin gruplandırılmasıdır (yüklemlemeler). Çünkü dilsel olarak ifadelendirilen var olanlar var olmaları bakımından farklılık arz eder. Bu farkların analizi ve bölümlenmesi Aristoteles için bir kategori çalışmasıdır. Çalışma gerçekliğin yapısının irdelenmesi anlamında ontolojik temellidir.

<sup>9</sup> Aristoteles'in doğa felsefesinde uzay ve onun ne'liğiyle ilgili bir çalışması bulunmamaktadır. Onun ilgilendiği, şeylerin 'yer'i (topos), konumu ve şeylerin 'yer'le ilişkiselliği hakkındadır. Hatta Fizik'te şu ifadesi vardır: "...yere göre devinim olmasaydı 'yer' de araştırma konusu olmazdı." (ARİSTOTELES, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, (Fizik4) 211a, s 149.)

<sup>10</sup> ARİSTOTELES, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, (Fizik4) 212a 5, s 153.

o şeyin yeri hakkında konuşma imkânımız var demektir. Başka bir ifadesindeyse evrenle ‘yer’in karıştırılmaması hususuna değinir: “...yer, evren değil, evrenin - gökyüzünün sınırı olarak, devinen cisme bitişik olan bir şey ...aither gökyüzünün- evrenin içinde, gökyüzü artık başka bir şeyin içinde değil.”<sup>11</sup> Bu yüzden Platon’u da eleştirisine tabi tutmuştur. Çünkü Platon’da değinildiği gibi fiziki evrenin görünümüne gelmesi için formsuz madde olan khora zemin olarak zorunluydu. Aristoteles içinse khora maddi nedene karşılık gelir ve maddi nedenin ‘yer’le örtüşmesi onun için olanaksızdır: “...biçim ile madde nesneden ayrılmaz, oysa yer ayrılabilir.”<sup>12</sup> Yani ‘yer’ nesneye *ilineseldir*.

Aristoteles’in fiziğinde devinimlerin tümü ya doğaldır ya da zorlayıcıdır. Doğal devinim, cismin ‘doğal yer’ine doğru olan devinimdir. Dört elementten hangisi cisimde yoğunluktaysa cisim o katmana doğru çekilir. Bu, fiziki evrendeki homojen olmayan, nitel olarak ayrımlaşan yer belirlenimlerine tekabül etmektedir. Ayrıca ‘boşluk’ fikrini kabul etmez Aristoteles. Çünkü boş uzay (geometrinin uzayı) demek, kozmik düzen anlayışının temelden sarsılması ve devinimin sürekliliğinin, aktarımının kesintiye uğraması anlamını taşımaktadır. Bu yüzden onun fiziği, sonlu ve düzenli kozmosun somut uzayını geometrinin uzayıyla özdeşleştirmenin imkânını kabul etmez.<sup>13</sup>

Yer mefhumunda olduğu gibi zaman da nesneye/ şeye ‘olmaklık’ bakımından öncelikli değildir. Yani bir nesnenin oluşumunu yer ve zaman öncelemez. Yer, zaman veya devinimin ‘içinde olan’ ‘bir şey’ var olduğu sürece yer, zaman ve devinim var demektir<sup>14</sup>, zıttı değil. ‘Devinebilme potansiyeli’ne<sup>15</sup> sahip her cismin yer ve zaman içinde olması bu manayı taşımaktadır Aristoteles’in fiziğinde. Yer ve zamanın içinde olmayan tek şey ‘saf fiil’ yani gökcisimlerinin ilk hareketini başlatan ‘devinmeyen devindirici’dir. Devindirici devinim sürecine tabi olmadığından devinime zamansal bir başlangıç konamaz. Bu yüzden ‘devinim süreci’ ezeli ve -gök

<sup>11</sup> A.g.e., (Fizik4) 212b 20, s 157.

<sup>12</sup> A.g.e., (Fizik4) 209b 25, s 143.

<sup>13</sup> Alexandre KOYRE, **Bilim Tarihi Yazıları**, Çev. Kurtuluş Dinçer, s 167, 195.

<sup>14</sup> ARİSTOTELES, **Fizik**, Çev. Saffet Babür, (Fizik4) 221a 20-25, s 201.

<sup>15</sup> Devinim (kinesis), olanak/ potansiyel (dynamis) halde olma durumundan edimsel (energeia) olma durumuna geçiş sürecidir. Aristoteles dört tür devinimden bahseder; varlığa geliş (genesis), varolduktan çıkış (phthora), niteliksel değişim/ başkalaşım (alloiosis) ve son olarak yer değişimi (phora). Devinimin bu dört türüne Ayaltı dünyada rastlanır, Ayüstü dünyada sadece yer değişimi gerçekleşir. ‘Devinebilme potansiyeli’ne sahiplikse bu alanların tümünde var olabilecek şeyleri kapsar.

cisimlerinin hareketi dairesel, sürekli olduğundan- ebedi anlamında ‘sonsuz’u temsil etmektedir.

Zamanı ‘devinimin ölçüsü’ olarak nitelendirir Aristoteles. Ama bu nitelendirmede bir nüans ortaya koyar: “Yalnızca devinimi zamanla ölçmüyoruz, zamanı da devinimle ölçüyoruz, çünkü birbirlerince belirleniyorlar...”<sup>16</sup> Zaman ve devinimi tanımlarken bu iki olgunun birbirlerinin belirlenimi olarak ifadelendirmesinin nedeni az önce belirtildiği gibi devinime zamansal bir başlangıç belirlenemediğindedir. Yani biri diğerinin önceli diye tanımlanamaz.

Zaman olgusuna biraz daha açıklık getirecek ifadeler şu şekilde : “Aslında zaman şu: önce ile sonraya göre devinim sayısı.”<sup>17</sup> “...zamanı öncelik sonralığı açısından belirleyen de ‘an’.”<sup>18</sup> Fiziki dünyadaki devinim ve durağanlık süreçlerinin açıklanmasında ölçü, bu süreçlerin sayısallaştırmaya dönüştürülmesidir. Ama ‘süreç’ olgu olarak bir başlangıca (önceliğe) ve bitişe (sonralığa) tabi olduğundan bunların noktasal/ sınırsal belirlenimleri gerekir. Zamandaki sınır ise ‘an’<sup>19</sup>’dır. Böylece an, bize sınırlı bir zaman alma, belirleme olanağını açar. Ayrıca zamanın sürekliliğini, geçmiş ve geleceğin bağlantısını sağlayan da an’dır, şimdideki an.

Aristoteles’in zaman tanımlamasına bakıldığında bu kavram idealize edilmiş olmaktan uzaktır ama gerçekte var olan birincil tözler gibi bir var olmağı da yoktur. Devinebilen şeylerin devinim ve durağanlıklarıyla *ilişkisellikte* -niceliksel ölçüm olarak- görünür hale gelir. Dolayısıyla zaman mefhumu “...maddi alandan ziyade matematiksel alana ait...”<sup>20</sup>’tir.

Ortaçağ düşünürü olan Augustinus’ta her şeyle birlikte zaman da Tanrı’nın yaratımındadır. Zaman bir dış gerçekliğe, kendinde var olana tekabül etmez çünkü tek hakikat Tanrı’dır. Bununla birlikte Tanrı insana süreyi algılama ve ölçme olanağını vermiştir. Bu olanak kendini sadece zihinde açar. Yani zaman zihinde konumlanır.

Augustinus’la birlikte Antik Yunan döngüsel zaman fikri kırılmaya uğrar ve yerini zihinde düz, doğrusal çizgide akan bir zaman modeline bırakır. Bu akan modelde

---

<sup>16</sup> ARİSTOTELES, **Fizik**, Çev. Saffet Babür, (Fizik4) 220b 15, s 199.

<sup>17</sup> A.g.e., (Fizik4) 219b, s 191.

<sup>18</sup> A.g.e., (Fizik4) 219b 10, s 193.

<sup>19</sup> A.g.e., (Fizik4) 218a 25, s 141.

<sup>20</sup> Adrian BARDON, **Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi**, Çev. Özgür Yalçın, s 15.



algının yakaladığı hep bir ‘şimdi’dir. Peş peşe dizilmiş bir şimdiki zamanlar katarı<sup>21</sup> olarak da ifadelendirilir bu model. ‘Şimdiki zaman’ kendini algıya açtığı anda geçmişe, var olmamaya bırakır. Ancak bu tür bir hareketlilik yani varoluşu yitiriş onun zaman vasfını taşımasına sebeptir, aksi takdirde var olmayı sürdüren bir şimdiki zaman bengilikten başka bir şey olamaz.

Augustinus’a göre zamanı algılama ve ölçme şimdiki zamana mahsustur (yani biz şimdiki zamanda zihinden devşirdiklerimizle bunu gerçekleştiririz). Gelecek gibi - bizim açımızdan henüz- var olmamış ya da geçmiş gibi var olmayı bırakan bir şeyin bu açıdan algılanması ve ilişkiselliği olanaksızdır. Bizdeki geçmiş ve gelecek zaman algısını yaratan şimdiki zamanın (sırasıyla) bellek ve öndeyideyle/ beklentiyle ilişkisidir.<sup>22</sup> Genel anlamda zaman algısını oluştursan “...şimdiki anlar arasında aklımızın bir sentezidir...”<sup>23</sup> Şu haliyle Augustinus’ta zaman anlayışı idealizmde konumlanır.

On altıncı yüzyıla gelindiğindeyse tinsel devrim<sup>24</sup> gerçekleşmiş ve bunun paralelinde bir sonraki yüzyılda bilimsel devrimin olanağı açılmıştır. Doğaya, evrene bakışın zeminini oluşturan Aristoteles’in hiyerarşik kozmos anlayışı, yerini, doğa yasalarının tüm evren için geçerli olan bir modeline bırakmıştır. Artık, ‘uzay’ sonsuz, soyut, homojen ve yöndeş bir uzay anlayışına işaret eden Euklides geometrisiyle birlikte anılmaktadır. Dolayısıyla doğa matematikselleştikten fizik de niceliksel hale gelmiştir.

Bu yeni doğa anlayışının metafizik arka planını yani ontolojisini Descartes oluşturmaktadır. Varlık alemi düşünün töz/ şey (res cogitans) ve yer kaplayan töz/ şey (res extensa)<sup>25</sup> olarak ikiye ayırır ama bu tözleri, kuşatan/ tutan varlıkta (Tanrı) yeniden birleştirir. Yer kaplayan maddi dünya mekanik yasalarla ve mekanik nedensellikte yönetilir hale gelir, yani ondaki değişimler ve süreçler ereksel (telos)

<sup>21</sup> Kaan H. ÖKTEN, **Muallâkta Var Olmak**, s 64.

<sup>22</sup> **Zaman Kavramı**, Çev. Saffet Babür, s 53.

<sup>23</sup> Kaan H. ÖKTEN, **Muallâkta Var Olmak**, s 65.

<sup>24</sup> Coğrafi keşifler, ekonomik düşüncenin değişmesi, Reformasyon, düşünce dünyası dönüşümleriyle gerçekleşen evrilme. Düşünce dünyasındaki dönüşümlere felsefi açıdan bakıldığında: a) özne ön plana çıkmıştır, b) hem yazılı metinlere (kutsal ve kutsal dışı) dair hem de düşünce yapısını oluşturan argümanlara yönelik eleştirel tutum teşvik edilmiştir. Bu teşvik felsefi konuların sekülerleşmesine dolayısıyla sonrasında Kant’ta transendental idealizme imkan sağlamıştır.

<sup>25</sup> (Descartes açısından) ‘Yer kaplayan şey’, cisimle örtüşmez, o ‘madde’ anlamındaki tözdür. Yer kaplamanın kendisi ‘algı’lanamaz, ancak ilk ilkelerin bilgisine erişme şekli olan ‘akıl sezgisi’yle (intellectus) kavranır.

nedenle değil etkin nedenlerce açıklanır. Descartes için “cogito ergo sum” ile başlayan, Tanrı idesi ispatıyla devam eden metafiziksel ilkeler evrenin genel yasalarının temelinde yer alır.

Doğada/ fiziki dünyada var olan şey yer kaplama ve harekettir. Yer kaplama maddi tözle dopdolulmuş olma anlamını taşımaktadır. Maddi tözsüz bir yer kaplama, yer kaplama kavramının gönderim yaptığı içerik bakımından zorunlu olarak imkansızdır.<sup>26</sup> Bu çıkarımla birlikte, fiziki evrendeki boşluk fikrini reddeder Descartes. Dahası, enlik, genişlik ve uzunluktan oluşan boyutluluk onun için ancak maddi şeye/ uzamlı olan cisme uygulanabilir, boşluğa ya da hiçliğe değil. Uzay ideası doğuştan gelen uzam ideasının soyutlanmasından başka bir şey değildir, fakat ‘uzay’ mutlak gerçek olan ‘uzam’dan daha az gerçek de değildir.<sup>27</sup> Bu şekliyle Descartes maddeyle uzayı kendi uzam fikrinde özdeşleştirmiştir.<sup>28</sup>

Zaman meselesine gelindiğindeyse Descartes zamanı ‘süre’ üzerinden ele almıştır ama onu süre mefhumundan ayırmıştır da. Süre maddi veya düşünsel olsun bütün varlıkla ilişkiliyken, zaman sadece düşüncede ortaya çıkan bir moddur. Descartes Felsefenin İlkelerinde süreyi tanımlarken “...o şeyin varolmasını sürdürdüğünü bildiren bir biçim...”<sup>29</sup> ifadesini kullanır. Buradaki süre tanımı geleneksel düşüncedeki süre anlayışına yeni bir boyut getirir. Önceden sürenin ardışıklığı hareket ve değişimle birlikte tanımlanırken, Descartes ‘ardışıklığı’ ‘varoluşu sürdürme’ üzerinden -hareket ve değişimden bağımsız olarak- süre mefhumuna da çeker. Zamansa sürenin ardışık yapısının/ ardışıklığının ölçüsü olan soyut düşünme tarzıdır yani sadece *düşüncenin* bir *modu*dur. Bu mod kendini düzenli göksel hareketlerin süresinde (süresinin soyutlanmasında) ortaya koyar:

Ancak tüm şeylerin süresini aynı ölçü altında toplamak (anlamak) için genellikle günler ve yıllar gibi düzgün hareketlerin süresinden yararlanıyoruz ve bu süreye, onu bu biçimde karşılaştırdıktan sonra, zaman diyoruz; halbuki gerçekte, bu yolla adlandırdığımız şey, nesnenin gerçek süresi dışında bir düşünce biçiminden başka bir şey değildir.<sup>30</sup>

Kant transendental felsefesini oluştururken eleştirilerinin arasında Leibniz’in felsefesi de bulunmaktadır, özellikle uzay ve zaman mevzusunda. Leibniz’in uzay ve

<sup>26</sup> René DESCARTES, **Felsefenin İlkeleri**, Çev. Mesut Akın, 2. Bölüm, 16. başlık, s 110-111.

<sup>27</sup> Henri BERGSON, **Metafizik Dersleri Giriş**, Çev. B. Garen Beşiktaşlıyan, s 42, 82.

<sup>28</sup> Alexandre KOYRE, **Bilim Tarihi Yazıları**, Çev. Kurtuluş Dinçer, s 231.

<sup>29</sup> René DESCARTES, **Felsefenin İlkeleri**, Çev. Mesut Akın, s 84.

<sup>30</sup> **A.g.e.**, s 85.

zamanına ontolojik açıdan bakmak için önce Leibniz metafiziğinin temelini oluşturan monadlara bakmak gerekecektir.

Varlığın özü olan monadları basit tözler<sup>31</sup> olarak nitelendirir Leibniz. Maddilik vasfına sahip olmayan ve özsel gücü bulunan bu basit tözleri bir diğerinden ayıran kendi algılarıdır. Bir monad başka bir monadla kendini aşan dışsal bir etkileşime geçemez. Etkileşim -sürekli olarak algı düzeyleri değişen- monadların her birinin o anki kendi algı düzeyine göre, kendi içinde diğerlerinin algısına vararak gerçekleşir. Dolayısıyla her bir monad projektör gibi -kendi algısı bağlamında- evreni kendi için(d)e yansıtır. Bunun imkânını, sonsuz töz (monad) olan Tanrı, ‘öncesel uyum’ yasasıyla birlikte (yaratılmış) monadlara vermiştir. Böylece fiziki evrenin temelini kendinde uzamlılık özelliği bulunmayan bu tözler oluşturur. Bu açıdan fiziki evren fenomenen başka bir şey değildir. Uzay ve zamansa birer kendinde varlık (entite) değil, fenomen olan fiziki dünyadan “birlikte-varolma” (uzay) ve “ardışıklık” (zaman) tarzında monadların etkin gücüne bağlı olarak türeyen ilişkiler-bütünüdür (bağıntı).<sup>32</sup>

Leibniz ne Descartes’taki gibi (sonlu) tözsel yer kaplamayı kabul eder ne de aynı dönemin insanı olduğu Newton gibi uzaya mutlaklık atfeder.<sup>33</sup> Leibniz için uzay, şeylerin devamlı surette bir arada durmalarından ikincil olarak türeyen bir düzenlilik, dolayısıyla bağımlıdır ve öncel değildir. Şeylerin varoluşundan önce onlara zemin olmak için hazır halde bulunan bir uzayın imkânı o halde geçersizdir.

Varoluşta hissettiğimiz, farkına vardığımız bir akış vardır. Zaman diye nitelendirdiğimiz bu akış da uzay gibi ikincil türeyendir. Buradaki türeyiş Aristoteles fiziğindeki gibi öncelik sonralık ilişkisine dayanır. Biz şeylerin ardışıklık/ art arda gelme durumundan yani hareketten zamanı idealize edip kavrarız. Leibniz için tam-algı (apperception) olan Tanrı evreni yönelimler, eğilimler hususunda tam olarak algılayandır. Bu açıdan bizim, ardışık olan nedensel doğrultuyu kavramak için geçmiş, şimdi, gelecek diye atıfta bulunduğumuz zamansal konumları Tanrı tam-algısıyla yekten kavrar.

---

<sup>31</sup> G. W. LEIBNIZ, **Philosophical Papers And Letters**, Çev. Leroy E. Loemker, s 643.

<sup>32</sup> **A.g.e.**, s 682.

<sup>33</sup> “Uzay bir töz değil, bir özelliktir” (A.g.e., s 692.), “...son zamanlarda bu ilkeyle kanıtlarken gösterdiğim gibi, uzay, zamanın da olduğu gibi, yalnızca şeylerin bir düzenidir, ve asla mutlak bir varlık değildir.” (A.g.e., s 691.)

Leibniz'in mutlak zamana karşı çıkışı akılcılık zemininden yeter neden ilkesiyle birlikte yükselir. Var olan her şeyin var olmasının ve var olma tarzının bir sebebe dayandığını ileri süren bu mantık ilkesi şeylerden bağımsız bir mutlak zamanın neden olamayacağını açıklar: Leibniz evrenin başladığı anı farklı mutlak zamanlarda konumlandırır. Böylece evrenin başlangıcı, farklı mutlak zamanlarda farklılık gösterecektir ama -değişim ve düzen aynılığından- tüm görelî zamanlar, her mutlak zamanda aynı kalacaktır. O zaman tüm değişim ve düzenin aynı olduğu, dolayısıyla görelî zamanların da aynı olduğu zaman haricinde zamana mutlaklık atfetmenin bir gerekçesi/ nedeni olamaz. Sonuç olarak Leibniz için mutlak ve gerçek bir zamanın imkânı yoktur, gerçeklik monadların vasfıdır.

Kant'ın ilk olarak etkilendiği sonrasında transendental felsefe temelinde eleştirdiği Newton'da doğa ve doğanın ilkeleri, şeylere ve harekete ontolojik açıdan öncelikli olan mutlak uzayla mutlak zamanla temellenir. Newton'da uzay-zaman ve hareketin iki veçhesi vardır; 'mutlaklık' ve mutlağın duyularımızdaki temsilinden kaynaklanan 'görelilik'. Newton bu ayrımı, doğa için öne sürdüğü yasaların evrenselliği açısından gerekli görmüştü, çünkü görelî olmayan mutlak hareketin cevabını yine mutlak olan uzay ve zamanda bulmuştu.

Saltık uzay [*spatium absolutum*], kendi doğasında, dışsal herhangi birşey ile ilişki olmaksızın, her zaman benzer ve devimsiz kalır. Görelî uzay saltık uzayların devinebilir bir boyutu ya da ölçüsüdür ki, duyularımız onu cisimler açısından konumu yoluyla belirler, ve kabaca devimsiz uzay yerine alınır...<sup>34</sup>

Yani görelî uzay herhangi bir noktada bir cismin kapladığı uzaya veya diğer cisimlerin konumlarına göre tanımlı bir yere karşılık gelirken,<sup>35</sup> mutlak uzay hiçbir zaman maddenin varlığından, hareketinden etkilenmez. İçinde hiçbir madde/ cisim olmaksızın uzay yine aynı uzay olurdu.<sup>36</sup> Newton bu açıdan Descartes'in öne sürdüğü madde tanımlı yer kaplamayla, Leibniz'in savunduğu bağıntısal uzaydan farklı bir uzay tanımlamasıyla karşımıza çıkmış olur. Tözsel olmayan bu uzay, Euklides geometrisiyle örtüşürüldüğünden üç boyutludur ve sonsuza dek bölünebilir.

---

<sup>34</sup> Isaac NEWTON, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri (Seçmeler)*, Çev. Aziz Yardımlı, s 71.

<sup>35</sup> Adrian BARDON, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, Çev. Özgür Yalçın, s 53.

<sup>36</sup> Lee SMOLIN, *Zamanın Yeniden Doğuşu / Fizikteki Krizden Evrenin Geleceğine*, Çev. Bilge Tanrıseven, s 88.

Zaman tanımlamasındaysa, onlarca yıl Aristoteles fiziği üzerinden giden ve değişime, harekete bağlı olarak tanımlanan bir zaman anlayışına noktayı koymuştur. Bir nevi eski temellendirmenin yönünü tersine çevirmiştir. Newton açısından “...saltık zaman akışı her hangi bir değişime açık değildir. Devimler ister hızlı isterse yavaş olsunlar, ya da hiç olmasınlar, şeylerin varoluşunun kalıcılık süresi aynı kalır; ve dolayısıyla bu sürenin onun yalnızca duyulur ölçüleri olan şeylerden ayırt edilmesi gerekir...”<sup>37</sup> Newton burada görelî/ deneyimlediğimiz zamandan mutlak zamanın ayırdını yapar. Mutlak zamana hiçbir şekilde müdahalede bulunulamaz, o kendi seyri ve düzeninde ileriye doğru akar vaziyettedir. Değişim, hareket ve nesnelere zamana tabidir, zaman onlara değil. Bu açıdan zaman bağıntılardan ya da maddeden soyutlanmış bir ide değil, ama töz de değil, bir matematiksel gerçekliktir.

Newton varoluşu zaman ve uzay içinde konumlandırmıştır; “Tüm şeyler ardışıklık düzeni açısından zamanda yerleşmiştir; ve konum düzeni açısından uzayda.”<sup>38</sup> Dolayısıyla uzay ve zamansız bir varoluş Newton açısından olanaksızdır.

## 2.2. Transendental Felsefede Uzay ve Zaman

Transendental terimi, anlam itibari ile olanaklı deneyimdeki a priori, zorunlu, evrensel koşulu imler.<sup>39</sup> Kant bu terimi olanaklı deneyimin bir nevi atmosferi olarak kullanır. Atmosfer benzetim sebebim, uygun koşul ve şartların oluşumuna bilişsel bir göndermedir. Bu koşulun ötesine doğru giden, aşkın/ transendent olanı yani akılsal varlıklar olarak bizi aşanı temsil eder. Zihinsel eylemlerimiz, ruhsal yapılanmalarımızla birlikte içsel ve dışsal deneyimlerimizde bizi saran hep bu transendental, zorunlu koşuldur. Kant’ın “ne bilebilirim, ne yapmalıyım, ne umut edebilirim?” temel soruları belirgin olarak gösterir ki, o en nihayetinde yine kendisine/ benine dönecek şekilde bakışını kendinden/ içerden dışarıya yöneltmiştir. En içerde gördüğü, kendi dışında ufuk olarak beliren aynı şey olarak, transendental

---

<sup>37</sup> Isaac NEWTON, **Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri (Seçmeler)**, Çev. Aziz Yardımlı, s 73-74.

<sup>38</sup> A.g.e., s 74.

<sup>39</sup> Immanuel KANT, **Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, s 129. / Kant transendental terimini, bilgimizi şeylerle değil, yalnızca bilme yetimizle ilgi içine sokma anlamında kullanır (A.g.e., s 43.). / Her tür a priori bilginin değil, belli temsillerin (görülerin ya da kavramların) yalnızca a priori uygulanabilir ya da olanaklı olduklarını ve bunun nasıl olduğunu bilmemizi sağlayan bilgi transendental olarak adlandırılır (Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 80-81).

özne = x'tir. Kant, transendental terimini, kendisi hakkında bir şey bilemeyeceğimiz ama sadece eyleminden (transzendentaler Apperzeption) kendini açığa vuran olarak ondan haberdar olabileceğimiz bu öznenen itibaren felsefi sisteminin damarlarına yaymıştır. Ana damarlar, üç temel transendental yeti olarak zihinde/ ben mekânında konumlanır. Bunlar düşünme yetisi (apperzeption), duyu yetisi ve hayalgücü yetisidir<sup>40</sup>. Bu ana yetiler zihnin farklı işlevselliğine sahip olsalar da transendental yönleriyle temelden yine işlevsellikleriyle birbirleriyle bağlantılıdır. Sağlam evrensel bilgilerimiz, empirik olanlar, eylemlerimiz, deneyimlerimiz ve yetilerin empirik işlevsellikleri bu transendental bütünlük üzerinde yükselir.

Kant *Saf Aklın Eleştirisi* Giriş kısmından hemen sonra transendental bütünlüğün ilk ayağını oluşturacak olan Transendental Estetik<sup>41</sup> bölümü ele alır. Nedeni, yapıtında “sentetik a priori önermeler nasıl olanaklıdır?” sorusuna vereceği cevabın bir bölümünün orada bulunuyor oluşudur. Ayrıca ‘duyarlığın kurallarının bilimi’ olan bu bölümde Kant, görü ve duyarlığın farkını da belirtmiştir. Bu önemli bir noktadır, çünkü duyarlık empirik/ görgül olana açılan kapıdır. Sağlam ve genişleyen bilginin olanağıysa evrensel, zorunlu, önsel olanda aranmalıdır. Zorunlu olanı bize verecek olansa görünümün a priori formlarıdır.

Kant için görünümün a priori formları olan uzay ve zamanın Transendental Estetik bölümündeki irdelemesine geçmeden önce, bu formların Kant’ın fikriyatındaki gelişim/ oluşum süreçlerine değinmek gerekir. Bunun için kronolojik olarak başvurulması gereken, *Saf Aklın Eleştirisi*’nden önce kaleme aldığı iki önemli yazısıdır: 1768’de *Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında* (Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space) ve 1770’te *Hissedilir ve Akledilir Dünyanın Form ve İlkelerine Dair* (On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World).

1768’de kaleme aldığı yazıda göstermek istediği şey, Leibniz’in bağlantısal uzay anlayışının yön kavramının devreye sokulmasıyla iptal olabileceğidir. Çünkü bağlantısal uzay anlayışında şeyin uzamsallığının tanımını büyüklük ve biçim olarak iki faktörü varsayar. Kant için bir üçüncüsünün gerekliliği kendini ortaya koyar: yön. Yön faktörü devreye girmeden, uzamlı bir cismin içsel özellikleri yani onun

---

<sup>40</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, A 95.

<sup>41</sup> Kant ‘estetik’i Grekçe terim olan ‘aisthesis’ten (duyumlama/ algı / his) alımlayarak kullanır.

büyüklüğü, biçimi, parçalarının birbirine göre konumu, onu kendiyile aynı içsel özellikleri taşıyan başka bir uzamlı şeyden ayırmaya yeterli değildir. Kant yön ve konum farkına dikkati çekerek ‘örtüşmeyen-eş’ ifadesiyle sağ-sol el<sup>42</sup> örneğini verir. Konum için bir şeyin başka bir şeyle ilişkisi göz önünde bulundurulurken, yönde ihtiyacımız olan şey genel bir zemin arayışıdır. Bu yüzden sağ ve sol ellerimizin bütün içsel özellikleri -parçaların birbirine konumu dahil- aynı olmasına rağmen, yön farkından dolayı birinin diğeriyle örtüşmesi imkansızdır. Dolayısıyla Leibniz’in bağıntısal uzayının bize veremediği yön faktörünü mutlak uzay kendinden verir. Daha doğrusu, uzamlı varlıklar olarak bedenlerimizin uzayın üç boyutluluğuyla girdiği ilişkiselliğinden yön anlayışımız oluşur.<sup>43</sup> Yönlülük, uzaysal deneyimimizin temel modudur. Mutlak uzay, dış duyum olasılığının temeli olmasına rağmen algılanamaz, yani dışsal duyumun nesnesi değildir. Onun varlığını bize bildiren yön anlayışımızdır.

Kant’a göre bu metin, Leibniz’deki gibi cismin belirlediği -yani şeylerin devamlı surette bir arada durmalarından ikincil olarak türeyen- bir bağıntısal uzayın olanaksızlığını ve “tüm maddelerin varlığından bağımsız, maddenin bileşik yapısının olasılığının temeli olarak mutlak uzayın kendinde gerçekliğini”<sup>44</sup> açıklar. Newton’un ontolojik öncelikli mutlak uzay anlayışına yakın olan bu görüş, sonrasında kendi transendental felsefesine uygun şekilde görünüm a priori formunun mantıksal önceliği anlayışına dönüşecektir.

Transendental felsefe son halini almadan önce Kant, fikriyatının dönüşümünü 1770 tarihli yazısında, insan zihninin iki farklı yetisinin ilişkiselliğindeki iki ayrı dünyayla ortaya koyar. Hissedilir/ duyulur ve akledilir olan iki ayrı dünya, iki ayrı tarzdaki temsillerin -akledilebilir olanlar, hissedilebilir olanlar- ait oldukları yetiler üzerinden farklılaşırlar.

Bir nesnenin varlığından, öznenin kendi temsil durumunun belirli bir şekilde etkilenmesinin mümkün olduğu öznenin alıcılığını duyarlılık (sensitivity) olarak ifadelendirir. Akıl (intelligence/ power of the understanding) (rasyonellik) ise kendi nitelikleriyle öznenin duyusallığının önüne gelemeyen şeyleri temsil etme gücüne

---

<sup>42</sup> Immanuel KANT, “Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of Direction in Space”, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, Çev. ve Ed. David Walford, Ralf Meerbote, s 371.

<sup>43</sup> A.g.e., s 366.

<sup>44</sup> A.g.e.

sahip, öznenin bir yetisidir. Duyusal şeyler görünüş (appear) olarak şeylerin temsilleriyken, düşünülür olanlar olduğu gibi olan şeylerin temsilleridir.<sup>45</sup>

Duyusal temsillerimiz, duyum (sensation) olarak nitelendirdiğimiz maddeyi ve beraberinde formu içerir. Duyularımızla ilişkili her nesne fenomendir. Fakat duyularla ilişkilenemeyen, sadece duyusallığın tekil formunu içeren şeyler -duyumdan yoksun- saf görüye aittir. Kant uzay ve zamanı hissedilir/ duyulur dünyanın iki saf görü formu olarak nitelendirir. Saf matematik ve saf mekanik olan kesin bilimlere sırasıyla uzay ve zamanın teminatı altındadır.

Görünün saf formu olan zaman, gerçek ve nesnel değildir. Ne tözdür ne ilinedir ne de bir ilişki. Zaman, insan zihninin doğası gereği, tüm duyusal şeylerin sabit bir yasaya göre düzeni için gerekli olan ve görüsel temsilin sonsuzluğa uzanan öznel bir koşuldur.<sup>46</sup> Değişimler ancak zamanla birlikte düşünülebilir. Dünyadaki tüm gözlemlenebilir olayların, tüm hareketlerin, tüm içsel değişikliklerin zaman hakkında bilinen aksiyomlarla zorunlu olarak örtüşmesini, zamanın hissedilir dünyanın formel ilkesi olmasıyla<sup>47</sup> açıklar, Kant. Bu koşullar altında hissedilir/ duyulur dünyaya ait olabilir ve birbirleriyle ilişkilendirilebilirler. Fenomenal olan her şey, ancak tek bir zaman periyodunda ve birbirleriyle ilişkili olarak ya eşzamanlı ya da art arda yerleştirilmiş haldedirler. Biz bu şekilde fenomenal dünyanın zamansal bütünlüğünü kavrarız.

Diğer bir saf görü formu olan uzay da zaman gibi öznel ve ideal olandır, ilinek, ilişki ya da töz değildir. Dışsal olarak algılanan fenomenleri ilişkilendirmek için sabit bir yasayla uygun olarak zihnin doğasından taşar. Uzay, kendi içindeki her şeyi kapsayan tekil bir temsildir, -kavramın işlevselliğinde olduğu gibi- onları kendi altında içeren soyut ortak bir kavram değildir. Tüm dış duyuların temel biçimi olan bu saf görü, Kant açısından geometrinin aksiyomlarında ve postülaların herhangi bir zihinsel inşasında kolayca görülebilir.<sup>48</sup> Çünkü geometri, üç boyutlu olan uzayda belirli ilişkileri tasarlayan bir bilimdir ve geometrinin nesnelere de ancak uzayın kendisinde anlaşılabilir. Bu haliyle Kant, -her ne kadar mantık kurallarına göre akıl yürütmeye ortaya koyulmuş olsalar da- kesin bilimlere, empirik yasaları görünün

---

<sup>45</sup> Immanuel KANT, "Inaugural Dissertation", **Theoretical Philosophy 1755-1770**, Çev. ve Ed. David Walford, Ralf Meerbote, s 384.

<sup>46</sup> A.g.e., s 393.

<sup>47</sup> A.g.e., s 395.

<sup>48</sup> A.g.e., s 396.



formları olan uzay ve zamanı zemin almalarından dolayı, hissedilir/ duyulur dünyaya ait olarak sunar.

Transendental felsefenin somut hali olan *Saf Aklın Eleştirisi*'ne geldiğindeyse, Kant, hissedilir/ duyulur dünyayla metafiziğe çektiği sınırı bir adım daha öteye götürerek, sınırı, düşünme yetisine ve duyusallığa sahip olan Saf Benle konumlandırır. Bu şekilde geleneksel metafizik nesnelere, yani öncesinde akli olanlar -kendi nitelikleriyle öznenin duyusallığının önüne gelemeyen şeyler- diye ifadelendirdikleri, artık Saf Ben dahilinde aklın ideleri konumundadır. Dolayısıyla sınır ötelendiğinden, akledilir ve hissedilir/ duyulur ayrımındaki dünyalar transendental özne = x'in eyleminden/ fiiliyatından doğan Saf Bende bir araya gelirler. Bundan sonra bizim için akli ve duyusal olarak erişilebilir tek dünya fenomenal dünyadır, ötesi, hiçbir yetimizle erişilemeyecek olan numenal alan. İnsan artık kendi için geçerli olan tek dünyadaki bilgi ve deneyimini -içsel deneyim de olsa bu zaman formunda temellenecektir- görü formları zemininden başlatmak zorundadır.

Kant 1770'teki yazısında görünün formlarıyla ilgili yapmış olduğu açıklamalara Transendental Estetik'te devam eder, ama bu kez erişilebilecek tek zemin olan Saf Ben üzerinden.

Kant ilk olarak duyu yetisinin etkileniş kipi olan duyarlılığı düşünce deneyinde yalıtır, sebebi uzay ve zamanı a priori saf formlar olarak ele almak. Duyarlılıktan gelen duyumu (Empfindung) -etki anlamında özdek<sup>49</sup>/ madde- oluşan görü empiriktir çünkü. Tezahürün (Erscheinung)<sup>50</sup> özdeği bize sadece a posteriori verilebilir. Deneyimi olanaklı kılansa, a posteriori verilebileni uzay ve zamanda a priori temsil eden ve bunu önceleyen saf belirlenimler olarak büyüklük ve biçimdir.<sup>51</sup> Kant empirik olanı saf olandan ayırarak bilgide (Erkenntnis) de sentetik ama a priori

---

<sup>49</sup> Özdek fenomenal tözdür (substantia phaenomenon). İçsel olarak ona ait olanı, kapladığı uzayın tüm bölümlerinde ve yarattığı tüm etkilerde ararız, bunlar yalnız dış duyunun tezahürleri olabilecek olsalar da (Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 333). / Ayrıca Kant B 751'de, tezahürün iki ögesinden biri olan özdeği, uzay ve zamanda bir 'varoluş kapsayan', 'içerik' olarak betimler.

<sup>50</sup> Henüz nesne olmamış olan. Nesne olabilmesi için anlama yetisinin a priori kavramlarının devreye girmesi söz konusu.

<sup>51</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 209. / Empirik-duyusal görüde biçim/ form (uzay ve zaman) özdeği (duyumu) öncelersen, saf anlama yetisinin herhangi bir kavramında, özdek biçimi önceler (özdek belirlenebilir olan, biçim belirlenimi anlamındadır (A.g.e., B 322-323).

olana ulaşmaya çalışır. Transendental felsefeyle birlikte gelen yeni metafiziğin amacı bu yöndedir.

Kant transendental estetik bölümünde ayrı ayrı uzay ve zamanın neden a priori ve saf görü olmaları gerektiği konusunda argümanlar sunar:

1.Uzay dış deneyimlerden türetilen empirik bir kavram değildir. Uzay temsili (Vorstellung) dışsal tezahürlerin ilişkilerinden deneyim yoluyla ödünç alınamaz; tersine, dış deneyimin kendisi ilkin ancak sözü edilen temsil yoluyla olanaklıdır.<sup>52</sup> Kant bu argümanda a priori zemin olma fikrine öncelik vererek deneyimin -olanaklı deneyimin zorunlu koşulu olarak- bu uzay temsilinden yükseldiğini ifade eder. Çünkü deneyimi, dış koşulları oluşturan/ olanaklı kılan şey 'Ben'den kurularak dışarıya doğru evrilir. Dolayısıyla dışsal olarak nitelendirdiğimize sonradan/ a posteriori olarak yüklenenlerin etkileşimi ya da ilişkisi olarak bakamayız.

2.“Uzay tüm dış görülerin temelinde yatan zorunlu bir a priori tasarımıdır. Hiçbir zaman bir uzayın olmadığı tasarlanamaz, gerçi kolayca onda hiçbir nesnenin bulunmadığı düşünülebile de. Öyleyse tezahürlerin olanağının koşulu olarak görülmelidir...”<sup>53</sup> Kant burada bize daha sezgisel bir argüman sunmaktadır. Burada bahsettiği durum, uzay formunun zihnin duyu yetisinin öznel (özneye ait) koşulu olduğunu vurgulamaktır. Yani düşünce deneyinde, kendinde-şeyi uzaya hiçbir etki yaratmamış olarak kenara ayırdığımızda yine de görüsel olarak kendini bize dayatan tekil bir ayrışmamış-çokluk (Mannigfaltigkeit) vardır. Yalın halde zihnimdeki bu form tasarısını, empirik bir benin formula bağlantısı olarak alabilirim.

3.Uzay nesnelere ilişkilerinin evrensel kavramı değil, saf görüdür. Çünkü ilk olarak salt bir uzay tasarlayabiliriz ve birçok uzaydan söz edildiği zaman, bundan sadece tek ve aynı uzayın bölümlerini anlarız. Bu bölümler her şeyi kapsayan tek bir uzayı onun bileşenleriymiş gibi önceleyemezler; tersine ancak onda düşünülebilirler. Uzay özsel olarak tektir (ayrışmamış-çokluk) ve uzaylar kavramı yalnızca sınırlamalar üzerine dayanır. Bu yüzden tek bir *a priori görü* tüm uzay kavramlarının temelinde yatar. Bu şekilde tüm geometrik ilkeler de genel kavramlardan değil, ancak görüden a priori türetilirler.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> A.g.e., B 38.

<sup>53</sup> A.g.e., B 39.

<sup>54</sup> A.g.e.

B edisyonun dördüncü argümanında uzay -sonrasındaysa zaman- verili sonsuz büyüklük, yani sürekli ve bütünlüklü bir yapı olarak ele alınır. Son iki argümanı birlikte ele aldığımızda görürüz ki, formu kavramsal olmaktan öte tutan şey, bütünlük ve sürekliliğin uzayın parçalarından önce geliyor oluşudur. Kavramsa kendisinden önce gelen öğelerin sentezlenmesi ile oluşur, yani bütünlük parçaların bir araya gelmesiyle elde edilir.

Geometri uzayın özelliklerini sentetik ama yine de a priori belirleyen bir bilimdir. Bu tarz bir bilginin olanaklı olması için uzay tasarımı kökensel olarak görü olmalıdır. Çünkü yalın bir kavramdan o kavramın ötesine geçen hiçbir önerme çıkarılamaz, ama geometride olan kesin ve genişletilmiş bilgidir.<sup>55</sup> Dolayısıyla a posteriori gibi olumsuzluğa dayanmayan zorunlu bir kaynaktan türetilmesi gerekir.

-Matematikselsel ya da empirik- nesnelere mantıksal olarak önceleyen, kavramlarının a priori belirlenmelerini sağlayan dış duyunun biçimidir. Öznede onun nesnelere tarafından etkilenmesini ve bu yolla nesnelere dolaysız temsillerini<sup>56</sup>/ görülerini edinmesini sağlayan görünümün biçimsel doğasıdır. Uzayda hiçbir şey kendinde-şey değildir. Ancak uzay yoluyla, şeylerin bizim için dış nesnelere olmaları olanaklıdır.

Kant zaman konusuna uzayı ele alışına benzer argümanlarla değinir:

1.Zaman deneyimden çıkartılan empirik bir kavram olamaz. Çünkü biz her daim eş zamanlılık ve art ardalık üzerinden deneyimlerimizi gerçekleştiririz. Bunlarsa zamana ait belli tarzlardır.

2.Zaman tüm görülerin temelinde yatan zorunlu bir tasarımıdır. Tezahürleri zamandan bütünüyle uzaklaştırabilecek olsak da, tezahürler açısından zamanın kendisini ortadan kaldıramayız. Zaman dolayısıyla bize a priori verilir. Yalnızca onda tezahürlerin tüm edimselliği olanaklıdır. Bunlar yitebilirler, ama zamanın kendisi - olanaklarının evrensel koşulu olarak- ortadan kaldırılamaz.<sup>57</sup> Bu argüman tezahürleri zorunlu olarak hep zamanla bir ilişkisellikte düşünebileceğimizi tersininse olanaksızlığını ifade ederek, zamanın öznedeki a priori form olmasını açıklar.

---

<sup>55</sup> A.g.e., B 41.

<sup>56</sup> Dolaylı temsil, kavramlar olacaktır.

<sup>57</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 46.

3.Zamanın ilişkilerini ortaya koyan temel ilkeler, evrenselliğini zamanın a priori zorunluluk olmasından alır. Zamanın tek bir boyutu vardır: değişik zamanlar eş zamanlı değil, ardışıktır. Bu ilkeler deneyimden çıkarılamazlar. Çünkü deneyim ne evrensellik ne de zorunluluk verir. Bu ilkeler deneyimi olanaklı kılan kurallar olarak geçerlidir.<sup>58</sup>

4. Zaman evrensel bir kavram değil, duyuşal görünün saf biçimidir. “Değişik zamanlar eşzamanlı olamazlar” ilkesi evrensel bir kavramdan türetilemez. Çünkü önerme sentetiktir ve yalnızca kavramlardan doğmaz.<sup>59</sup> Yani bu ilkedeki bilgi kendi üstüne dönen analitik bilgi değil, sentez yoluyla genişleyen bir bilgidir.

5. Kökensel zaman bize sınırsız olarak verilir. Belirli zaman büyüklüklerini çoklu olan tek bir zaman formunun sınırlanışından elde ederiz. “Uzay ve zaman *quanta continuad*rlar, çünkü hiçbir parçaları sınırlar -noktalar ve kıpılar- arasına kapatılmaksızın ve dolayısıyla ancak kendisi de yine bir uzay ya da zaman olmaksızın verilemez. Uzay öyleyse yalnızca uzaylardan, zaman zamanlardan oluşur.”<sup>60</sup>

Değişim ve yer değiştirme kavramı sadece zaman temsiliyle ve onda olanaklıdır; eğer bu temsil bir a priori iç görü olmasaydı, hiçbir kavram değişim olanağını yani çelişkili olarak karşıt yüklemelerin -örneğin bir ve aynı şeyin bir ve aynı yerde varlığı ve yokluğu- bir ve aynı nesnede birleşmeleri olanağını kavranabilir kılamazdı. Çelişkili olarak iki karşıt belirlenim bir şeyde ardışık olarak sadece zamanda karşılaşılabirler. Dolayısıyla zaman kavramı hareket öğretisinde kapsanan çok sayıda *a priori sentetik bilginin* olanağını açıklamaktadır.<sup>61</sup> Burada kavramın kendi iç çelişmezliğinden yola çıkılır ve ancak çelişkiyi tutanın -zamandaki ardışıklık olarak- görünün formu olabileceği vurgulanır.

Zaman iç duyunun, içsel durumumuzun görüsünün biçimi/ formudur. Onda biçim ya da -zamansal olmayan, mekansal- konum tasarlanamayacağından, dış tezahürlerin belirlenimi olamaz, buna karşı iç belirlenimlere ait her şey zaman ilişkileri içinde tasarlanır/ temsil edilir. Ama başka bir açıdan, genel olarak baktığımızda, tüm temsiller zihnin belirlenimleri olarak iç duruma ait olduğundan ve bu iç durum iç

---

<sup>58</sup> A.g.e., B 47.

<sup>59</sup> A.g.e.

<sup>60</sup> A.g.e., B 211.

<sup>61</sup> A.g.e., B 49.

görünüm biçimsel koşulu olan zaman altında durduğundan, zaman genel olarak tüm tezahürlerin biçimsel a priori koşuludur. Daha doğrusu, iç tezahürlerin dolaysız, dış tezahürlerin dolaylı koşuludur. Tüm tezahürler/ duyuların tüm nesnelere zamandır ve zorunlu olarak zaman ilişkileri içinde durur.<sup>62</sup> Eğer zaman, şeylerin kendilerine bağlı bir belirlenim ya da düzen olsaydı, nesnelere -onların koşulları olarak- önceleyemez ve sentetik önermeler yoluyla a priori bilinemez, sezilemezdi. Dolayısıyla Kant'a göre, özneye ait olan uzay ve zaman temsillerinin yapısal özelliklerinin ne olduğunu belirlemeye hakkımız var.

### 2.2.1. Transendental idealite ve empirik realite olarak uzay ve zaman

Kant uzay ve zaman için iki ayırmadan bahseder: *transandantal idealite* ve *empirik realite*. Bunlar bize formların iki veçhesini gösterir. Nedeniyse dışsallığın/ doğanın -buna içsel durum da dahil- akılsal varlık olan insandan ya da başka deyişle 'ben'den kurulmaya başlamasıdır. Bu kuruluşun, temsiliyetin gerçekleşmesi ve de insan için bir gerçekliğin ortaya çıkması için ilk olarak bende öyle bir şey olmalıdır ki tutunum, yakalanma oradan başlamalıdır. Tutunum ya da yakalanma dediğimiz şey öznel koşul olan uzay ve zaman formunda gerçekleşmektedir. Biz bu sayede dışsal ve içsel olarak tecrübe ettiğimiz her şeyle, her nesneyle birlikte uzay ve zamanı da deneyimlemiş oluruz. Bu bize formların *empirik realitesini* -nesnel geçerliliğini- verir. Ya da başka şekilde söylersek, -bakışımızı transendental olarak olanaklı deneyimin sınırına doğru değil de deneyim alanına doğru çevirdiğimiz zaman- bize deneyimde nesne olarak sunulabilecek her şey açısından reelliğini yani nesnel geçerliliğini verir. Fakat uzay ve zaman formlarının sadece tezahürler açısından nesnel geçerliliği vardır. 'Ben'in dışına çıkarak, zihni aşan kendinde-şeylerde uzay ve zamanın realitesini aramak Kant için absürt, olanaksız bir durumdur. Empirik realite, ancak transendental idealite üzerine kurulabilir. Kant rasyonelliği ve empirizmi bu şekilde iç içe geçirir.

*Transandantal idealite*, uzay ve zamanın bizatihi formun kendisi olmasına işaret etmektedir, yani zeminini ben'de, zihinde bulan saf öznel koşullar olmalarına. Ben dışında -duyusal görünümün öznel koşulundan soyutlanan- uzay ve zaman formu hiçbir

---

<sup>62</sup> A.g.e., B 50-51.

şeydir, dolayısıyla hiçbir edimselliğe sahip değildir. Transendental terimi, zihindeki zorunlu a priori temsil etme özelliğine; ideal terimiye zihinsel konuma, “ideel varlık”<sup>63</sup> olmaya gönderim yapar. Kant 1790’da Johann Gottfried Carl Christian Kiesewetter’e yazdığı bir cevap mektubunda uzayın idealliğine açıklık getirir. Mektupta muhatabına, uzayın kendiyile uzayın temsili (uzay bilinci) arasında ayırım yaptığını, bunun uzaya nesnel gerçeklik (objective reality) atfettiğini dolayısıyla Kritiğin argümanıya çeliştiğini söyler. Uzay bilinci, aslında inşa ettiğimiz bir sentez bilincidir. Ya da başka ifadeyle, dış duyu formuna uygun olarak sentezlenmiş bir şeyin kavramını inşa ettiğimiz, tasarladığımız şeydir.<sup>64</sup> Uzay ve zaman a priori olarak bütün olanaklı deneye yasalarını verir. Kant açısından uzay ve zamanın *idealliğiyle*, bütün a priori bilimiz -geometrininki bile- ilk defa nesnel gerçeklik kazanmış olur.<sup>65</sup>

Kant Transendental Estetiğin 7. Paragrafı olan Elucidation’da kendi kuramına karşı çıkışlara verdiği cevapla, uzay ve zamanın neliğini tartışır. Buradaki mesele zamana *mutlak* ve *transendental realite* atfetmekle ilgilidir. Oysaki Kant açısından zamanın -ve uzayın- *realitesi* sadece *empirik* düzeyde mümkündür. Zamanın mutlak reel varlık olduğu düşüncesine sahip olanlar ‘değişim’ argümanını öne sürerler: “Değişimler edimseldir... değişimler yalnızca zamanda olanaklıdır, o halde zaman edimsel bir şeydir”.<sup>66</sup> Karşı çıkışlar bu argümanı öne sürerken, düşüncelerinin zemininde yatan şey şudur: ortada bir edimsellik varsa bu edimselliğin dayandığı bir de dayanak olmalıdır, yani zamanın kendinde metafiziksel dış nesnesi. İşte zamana mutlak realiteyi bu şekilde atfederler. Kant bu argümana transendental felsefe çizgisi uyarınca bir karşı çıkış yapar. Zamanın edimselliğini o da onaylamaktadır ama yalnızca *iç görünümün edimsel biçimi ve öznel gerçekliği* (subjective reality) olarak.<sup>67</sup> Eğer zamanın benden bağımsız bir gerçekliği ve edimselliği olsaydı, zamandan bağımsız bir tecrübenin de mümkün olması gerekirdi. Ama zaman her an kendini bize bir iç veya dış temsille hissettirir.

Kant bu itiraza başka bir yönden, tezahür ve görü açısından yaklaşır. Karşı cephe, dış nesnelere -yanılsama olma ihtimalinden- edimselliklerinin tanıtlamaya açık olmadığı, ama iç duyumuzun nesnesinin (kendim ve iç durumum) edimselliğinin

---

<sup>63</sup> Heinz HEIMSOETH, **Kant’ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, s 82.

<sup>64</sup> Immanuel KANT, **Correspondence**, Çev. Arnulf Zweig, s 335.

<sup>65</sup> Immanuel KANT, **Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, s 42, s 131.

<sup>66</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, A 37.

<sup>67</sup> **A.g.e.**, B 54.

dolaysızca bilinç yoluyla kişiye açık olduğu fikrine yaslanır.<sup>68</sup> Kant ki fenomenal dünyanın kuruluşu bakımından temsiliyeti, görüseliği hem içe hem dışa atfetmiştir. Yani iç ve dışarısının kuruluşu ve işlerliği aynı formel yapıdan geçmektedir. O halde iç durumunda ortaya çıkan edimsellikle dışsal edimsellik aynı *ortak görüye* dayanmaktadır, öznel tekil bir koşul olan aynı zaman formuna. Dolayısıyla içsel edimsellikten yola çıkılıp mutlak reel zamana ulaşmak adına, -geleneksel metafizik tabiriyle- bir akli sezgi/ görme (intuition) gerçekleşemez. İçsel durumda ve dışsallıkta ortaya çıkanlar tezahürdür. Tezahürün her zaman iki yönü vardır, nesne (object) ve nesnenin görüsünün biçimi. Bu biçim (zaman) kendinde nesnede değil ama kendisine nesnenin görüldüğü öznedeki aranmalıdır ve gene de edimsel ve zorunlu olarak nesnenin temsiliyetine aittir.<sup>69</sup>

Kant uzay ve zamanın ne'liği konusuna bir de üçüncü açıdan, matematiğin sentetik a priori yargılara sahip olması bakımından yaklaşır. Kant bu anlamda, uzayı mutlak realitesiyle benimseyen Newton'cu matematiksel doğa araştırmacılarına ve zamanı ilintili (tezahürlerin deneyimden soyutlanan ilişkisi) olarak alan metafiziksel doğacılar gönderme yapar. Kant için matematiksel sentetik a priori bilgiye varabilmemizin koşulu, a priori zeminin bene ait olmasında ve bu zeminin kavramsal değil de görüsel olmasında yatar. Yani Kant Kopernik devrimini gerçekleştirirken, deneyden gelmeyen ama deneyimi olanaklı kılan bu zemini, insanın bilgisinin erişebileceği bir yere yani bene/ zihne yüklemiştir. Dolayısıyla benin salt kendi formundan rahatlıkla devşirdiği a priori nesnelere kesin matematiksel bilgilere ulaşılabilir ve bu bilgileri doğada örtüştürebilecektir. Oysaki uzay ve zamanın köklerinin, bendeki görüye değil de mutlak realiteye ya da kendinde-şeyler arasındaki ilişkilere dayandığı söylendiğinde, matematiksel sentetik a priori yargılara varılamayacağını ifade eder Kant. Birinci görüşte uzay ve zaman kendi başlarına kalıcı, edimsel olmayan, şey-olmayandır. İkincideyse uzay ve zaman a priori olmaktan çıkar, kökleri deneyime dayanır.<sup>70</sup> Fakat iki görüşte de sentetik a priori bilgiye giden yollarda tıkanmalar baş gösterir. Çünkü ya anlama yetisi tezahürler alanın ötesine geçmek isteyecektir, mutlak uzay doğrultusunda kesin bilgiye ulaşmak adına ya da nesnelere sadece anlama yetisi ilişkisi içinde -uzay ve zamana başvurmadan- bir değerlendirmesi olacaktır ki, bunun sonucunda da empirik

---

<sup>68</sup> A.g.e., B 55.

<sup>69</sup> A.g.e.

<sup>70</sup> A.g.e., B 56-57.

önergelerle zorunlu olarak bağlantı içine girebilecek olan matematiksel önermeler gerçek anlamda ortaya koyulamazlar. Dolayısıyla Kant matematiksel sentetik a priori yargılara ulaşmanın nihai yolunun, mutlak ve transendental realite üzerinden değil, *transendental idealite* üzerinden gerçekleşebileceğini ortaya koyar.

Bu bağlamda Transendental Estetik'e bakıldığında, bütünüyle nesnellik, insanın zorunlu olarak temsil etme kudreti olan transendental öznellik üzerinden mümkündür.



### 3. TRANSCENDENTAL FELSEFEDE ŞEMATİZM

#### 3.1. Transendental Yeti Olarak Hayalgücünün İşlevi

*Saf Aklın Eleştirisinde* Anlama Yetisi Saf Kavramlarının Dedüksiyonu bölümünde ‘deneyim olanağının a priori temelleri’ irdelenirken en temeldeki, kökensel olan işlevsellikte ve temsillerin sentezlenmesinde iki farklı durumla karşılaşırız. Bu fark birinci Kritikte ortaya koyulan sistemin -idealizm eleştirisiyle- yeniden ele alınışından kaynaklanmaktadır. A (1781 ilk) ve B (1787 ikinci) edisyon olarak ayrılan ikili okumada en önemli değişikliği üç kökensel yetiden biri olan hayalgücü yaşar. Kant -B edisyonda- hayalgücü yetisinin öz bilinçle birlikte fenomenal dünyayı tesis etmesindeki transendental işlevini mantıksal öncelik olarak bir adım geriye çeker, transendental saf apperzeptionla (transzendente Apperzeption) beraber anlama yetisi ve duyusallık arasındaki işlevsellikte konumlandırır. Dedüksiyonlardaki sentez farkındaysa A edisyonda hayalgücü yetisinin ön planda olduğu üç aşamalı sentez işlerken, B edisyonda anlama yetisinin önderliğinde figüratif/ şekillendirici sentezle (hayalgücü yetisinin sentezi) birlikte entelektüel sentez çalışır.

Fenomenal, olanaklı deneyim alanını da kapsayacak şekilde olan ben alanı sentetik bir alandır. Dolayısıyla her an çeşitli tarzdeki sentezlenmelerin kuşatıcılığı altındayız. Kant *genel olarak* sentezi ifadelendirirken şöyle der: “Genel olarak sentez... yalnızca hayalgücü yetisinin, ruhun... vazgeçilmez bir işlevinin bir etkisidir ki, onsuz ne olursa olsun hiçbir bilgimiz olamaz ve buna karşın onun ancak seyrek olarak bilincindeyizdir.”<sup>71</sup> Alıntının işaret ettiği üzere bu bölümde hayalgücü yetisini sentezleme üzerinden ele alacağız. O zaman her iki edisyondaki sentezlemeleri sırasıyla ele alalım.

Ben alanı empirik ve saf düzeyde sentezlenen -ya da başka tabirle empirik ve saf sentezlerin işlendiği- katmanlı bir yapıya sahip olduğu için ve bu empirik, saf sentezler de aynı kökten neşet eden -ama farklı düzeylerde tarz değişikliğine uğrayan- yetilerin faaliyetleri oldukları için -empirik ve saf düzeydeki sentezler- birbirlerinden ayrık olarak işlevselliklerini sürdürmezler. Ama yine de bilinç düzeyleri ve yapılandırılmaları farklıdır.

<sup>71</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, A 78.

“...sentez bilgilere doğru öğeler toplayan ve bunları belli bir içeriğe birleştirendir...”<sup>72</sup> Dolayısıyla kendinde-olanın bende kendini açma biçimleri, temsilleri ilk olarak -temsil etmeye olanak veren- duyusallıkla başlar. Üç katlı sentezin<sup>73</sup> ilk basamağı olan duyusallık düzeyindeki *ayrıştırma* (apprehension). Sentezlenmenin ikinci basamağı hayalgücünde *yeniden üretim*dir. Bilginin, nesnenin ben tarafından ortaya koyulabilmesiyle üçüncü bir sentezi gerektirir ki o da kavramda *tanımanın* sentezidir. Kant anlama yetisinin kategorilerinin tezahürlerle zorunlu bağlantısının gerçekleşmesine imkân sağlayan üç katlı sentezin ilk durağı olan duyusallıktaki ayrıştırmadan şöyle bahseder:

Bize verili olan ilk şey tezahürdür ki, bilinçle bağlandığı zaman algı olarak adlandırılır... Ama her tezahür bir ayrışmamış-çokluk kapsadığı için ve değişik algılar anlıkta kendi içlerinde dağınık ve ayrı olarak buldukları için, duyunun kendisinde elde edemeyecekleri bir birleşme gereklidir. Öyleyse bizde bu ayrışmamış-çokluğun sentezi için etkin bir yeti vardır ki, bunu hayalgücü yetisi olarak adlandırırız ve bunun dolaysızca algılar üzerinde uygulanan edimine ayrıştırma diyorum. Hayalgücü yetisinin görünümün ayrışmamış-çokluğunu bir imge içine getirmesi gerektiği için, izlenimleri daha önceden etkinliği içine almış, e.d. ayrıştırmış olmalıdır.<sup>74</sup>

İlk olarak bizim saf görü formlarımıza gelen bütün etkiler bir yığın halindedir. Yığının belli bir düzene oturması gerekir. Ayrışmamış-çokluk (Mannigfaltigkeit) zaman formunda art arda ve uzay formunda yan yana olarak birinci düzeyde yani duyusallık üzerinde ayrışmaya uğrar. Bu şekilde görü formları üzerinden bütün edinilenler birbirleriyle ilişkilendirilir. Üç katlı sentezin ilk aşaması olan ayrıştırmada kavramlar işleme henüz koyulmamıştır. O yüzden ayrışmamış-çokluk bu düzeyde ayrışsa bile belirsiz bir yapıdadır.

Zaman -ve uzay- birer ayrışmamış-çokluktur (aynı-türden-çokluk), zamanın -ve uzayın- bütünlüğünü tutansa ben. Zamanı ele aldığımızda, o anlardan oluşmaktadır. Herhangi bir an, an olmaklık bakımından diğer anlardan farklı değildir. Tek bir anı -aslında anları-, önceleri ve sonraları art arda ayrıştırmak için zaman tamamıyla ve devamlı olarak gidip gelinmeli, kat edilmelidir. Burada zamanın empirik realitesi de böylece deneyimlenmiş olunur. Tezahürün malzemesi bize a posteriori olarak verilmiş

---

<sup>72</sup> A.g.e.

<sup>73</sup> A.g.e., A 98.

<sup>74</sup> A.g.e., A 120.

olsa da tezahürün biçimi a priori olmak zorundadır. Kant form zorunluluğunu şu şekilde açıklar:

Kaynakları ne olursa olsun, ister dışarıdaki şeylerin etkileri yoluyla isterse iç nedenler yoluyla ortaya çıkarılmış olsunlar, ister a priori isterse empirik bir yolda tezahürler olarak üretilmiş olsunlar, temsillerimiz zihnin değışkileri olarak iç duyuya aittir. Böylece tüm bilgilerimiz en sonunda iç duyunun formel koşulunun, eş deyişle zamanın altında dururlar ve onda toplu olarak düzenlenmeleri, bağlanmaları ve ilişki içine getirilmeleri gerekir.

Her görü kendi içinde bir ayrışmamış-çokluk kapsar ki, gene de zihin ardışık izlenimler dizisinde zamanı ayırt etmedikçe, bir çokluk olarak temsil edilemez; çünkü **tek bir anda kapsandığı sürece** her bir temsil hiçbir zaman saltık birlikten başka bir şey olamaz. Bu ayrışmamış-çokluktan görünün **birliğinin** doğabilmesi için (söz gelimi uzay temsiline olduğu gibi), ilkin bu ayrışmamış-çokluğun içerisinde geçerek daha sonra onu bir araya bağlamak gerekir. Bu edimi **ayırıştırmanın sentezi** olarak adlandırıyorum, çünkü doğrudan doğruya görüye yönelmiştir- görü ki, bir ayrışmamış-çokluk sunmasına karşın, bu öyle bir çokluktur ki, **tek bir temsilde** kapsanmış olmasına karşın, hiçbir zaman orada bulunan bir sentez olmaksızın ortaya çıkamaz.

Ayrıca ayırıştırmanın bu sentezi *a priori*, e.d. empirik olmayan temsiller açısından uygulanıyor olmalıdır. Çünkü onsuz ne uzay ne de zaman temsillerine *a priori* iye olabiliriz; bunlar ancak kökensel alıcılığı içindeki duyusallığın sunduğu ayrışmamış-çokluğun sentezi yoluyla üretilebilir. Buna göre önümüzde ayırıştırmanın **saf** bir sentezi durur.<sup>75</sup>

Kökensel yani yalın olan, başka hiçbir şeyden türetilmeyen uzay, zaman formlarının hayalgücü yetisiyle saf sentez olarak ayırıştırılmasına ve bunların bir bütünlük içinde kavranışına ben önce sahip olmalıdır ki, bu formlar üzerinde ve bu formların yapılarına uygun olarak a priori ya da empirik tasarımlar yükselsin.

Bilginin, nesnenin oluşumu için üçlü sentezdeki diğer aşama yeniden üretimdir. Çünkü duyusalılıkta imgenin, izlenimlerin oluşumu için ayrışmamış-çokluğun ayırıştırılması sadece kendi başına yeterli olmayacaktır. İmgeleri ve izlenimleri ayakta tutan diğer sentezse “...zihnin kendisinden bir başkasına geçtiği algıyı sonraki algının yanına çeken ve böylece bütün algılar dizisini oluşturan...”<sup>76</sup> hayalgücünün empirik yeniden üretici yetisi tarafından gerçekleştirilir. Bu empirik ve öznel olan yeniden üretim faaliyeti aynı zamanda temsillerin ‘çağrışım’ı olarak ifadelendirilir. Çünkü geçmiş ve gelecek zamanı içindeki imgelerle, temsillerle birlikte yeniden

---

<sup>75</sup> A.g.e., A 99-100.

<sup>76</sup> A.g.e., A 121.

çağırarak lazım ki bunlar kaybolmasın. Ayrıştırmada olduğu gibi çağrışımın birliğinin de nesnel bir zemini vardır.

Dışsal görüde ya da iç görüde bir şey üretildiğinde, -bu temsillere zamanın şimdiki anında- hayalgücü yetisi, geçmişteki imgeler(in)i ya da bilincin o imgelerle ilgili olarak geleceğe doğru kurguladıklarını bir araya toparlayıp şimdiki anda olan temsillerin üzerine yapıştırır. Ya da hayalgücü yetisinin bir kancası olduğunu farz edelim: daha önceden zihinde temsil edilmiş olanları çekip şimdiki temsillerin üzerine yeniden kancalar. Temsilin, nesnenin yokluğunda bile yeniden üretilebilmesi hayalgücü yetisinin empirik bir yasıdır. Ama bu empirik yasa, nesnel bir zemine dayanmalıdır ki o yeniden üretilenler zaman çizgisi üzerinde bütün olarak bir arada durabilsin. Kant'ın yeniden üretimde verdiği bir örnekte olduğu gibi "...bir ve aynı şey kimi zaman şöyle kimi zaman başka türlü adlandırılacak olsaydı..."<sup>77</sup>, diyelim bir insanın ismi -iki isimli olarak- hem Ali hem de Efe olsaydı ve "...burada tezahürlerin kendiliklerinden altında durdukları belli bir kural bulunmasaydı, o zaman hiçbir empirik yeniden üretim sentezi yer alamazdı."<sup>78</sup>, dolayısıyla biz bu aynı insanın özdeşliğini kavrayamazdık.

...tezahürlerin zorunlu bir sentetik birliğin *a priori* zemini olarak onların bu yeniden üretimini olanaklı kılan bir şey olmalıdır... Çünkü en saf *a priori* görülerimizin bile ayrışmamış-çokluğun eksiksiz bir yeniden üretim sentezini olanaklı kılacak türde bir birleşmesini kapsıyor olmaları dışında hiçbir bilgi sağlamadıklarını gösterebilirsek, o zaman hayalgücü yetisinin bu sentezi de tüm deneyimi önceleyerek *a priori* ilkeler üzerine kurulmuş olmalıdır, ve hayalgücünün kendisinin tüm deneyimin olanağı olarak zeminde yatan saf bir transendental sentezini varsaymamız gerekir (deneyim tezahürlerinin yeniden üretilebilirliğini zorunlulukla gerektiren olarak).<sup>79</sup>

Kant nesnel zemine açıklık getirmek için ardıllık olarak tasarımılanan temsillerden örnekler verir. Düşüncede -uzay formunda yan yana, zamandaysa art arda olarak- bir çizgi çizmek, öğleden bir başkasına geçen zamanı tahayyül etmek ya da belli bir sayıyı tasarladığımızda, ayrışmamış-çokluk temsil olarak ayrıştırılanların içeriğinde, bir sonraki temsil safhasına geçerken önceki temsil düşüncede tutunamasaydı (temsilin birimlerini bir sonrakine ilerlerken yeniden üretmeyecek olsaydık), hiçbir zaman tam bir temsil, düşüncelerin tümü, uzay ve zamanın en saf ve en ilk temel

---

<sup>77</sup> A.g.e., A 101.

<sup>78</sup> A.g.e.

<sup>79</sup> A.g.e., A 101-102.

temsilleri bile ortaya çıkamazdı.<sup>80</sup> Dolayısıyla bu bize gösterir ki ayrıştırmanın sentezi yeniden üretim senteziyle içsel bir kural olarak birbirlerine bağlıdır. Ve ayrıştırmanın sentezi -empirik ve saf a priori olarak- tüm bilgilerin olanağının transendental zemini olduğu için, hayalgücü yetisinin yeniden üretici sentezi de zihnin transendental edimlerine ait olur ve bu yeti transendental hayalgücü olarak anılır.<sup>81</sup> Konunun başında ifade edildiği gibi, her bir ayrı sentezlenmede aynı kökten neşet eden yeti -empirik ya da saf olarak- farklı düzeylerde farklı şekilde sentezleme gerçekleştirirse de empirik ve saf düzeydeki sentezlenmeler birbirlerinden ayrık olarak iş göremezler.

Üç katlı sentezlemede şu ana -yani ayrıştırma ve yeniden üretime- kadar geldiğimiz nokta bir nesnenin ya da bilginin oluşumu için yeterli değildir. Ayrıştırma ve yeniden üretimle belli bir olgunluğa ulaşan temsilin tamlığına ulaşması için kategoriler düzeyinde ikinci türden bir ayrıştırmaya yani temsilin kavramda tanınmasına ihtiyaç vardır. Sadece duysal yolla verilen temsil henüz öznenen ayrılmış ve tekilliğini kazanmış bir nesne değildir yani özneye nesne arasındaki sınır henüz çekilmemiştir. Ancak anlama yetisinin kavramları sentez için devreye girdiği zaman bir nesne öznenen ve başka bir nesnenen ayırt edilmiş, nesnel birbirleriyle ilişkilendirilmiş olur. Ayrıştırma ve yeniden üretimden geçen ayrılmamış-çokluğun kavramda tanınması/ belirlenmesi ve bağlanmasıysa kökensel koşul olan transendental apperzeptionla yani benin kendinin bilincinin birliğinde mümkündür.<sup>82</sup>

Kant sentezlenmenin üçüncü düzeyinde, bilgiyle nesnesi arasındaki bağlantıya dair düşüncedeki bir zorunluluk ögesinden bahseder ve buna transendental nesne = x der.<sup>83</sup> Tezahürler duysal formlardan geçmiş temsillerdir ve nesne dediğimiz şey benin formelliğinin dışındaki, bende işlem görmemiş/ dönüşmemiş bir şeye tekabül etmez. Bu yüzden temsillerin -bilgiye karşılık gelen- bir 'nesne' olmaya tekabül etmesi için bizde bir nesne olma formu, nesne olmaklık kalıbı bulunmalı. Transendental nesne = x, genel bir x formuna bir içerik tayin etmekten başka bir şey değildir. Onda duysallıkla ilgili bir malzeme yoktur, kendinde şey değildir, transendental özne = x gibi bene aşkın da değildir. O, form almaya elverişli, fenomenal olabilecek olan, belirsizdir.

---

<sup>80</sup> A.g.e., A 102.

<sup>81</sup> A.g.e.

<sup>82</sup> A.g.e., A 107.

<sup>83</sup> A.g.e., A 105.

Bu transendental nesnenin saf kavramı (ki fiili olarak tüm bilgilerimizde her zaman bir ve aynıdır = x) genel olarak tüm empirik kavramlarımıza bir nesneyle ilişki, e.d. nesnel gerçeklik verebilir. Bu kavram hiçbir belirli görüşü kapsamaz, ve dolayısıyla bir nesneyle ilişki içinde duran bir bilginin ayrılmamış-çokluğunda bulunması gereken birlikten başka hiçbir şeyle ilgili olamaz. Ama bu ilişki bilincin zorunlu birliğinden, ve dolayısıyla o denli de zihnin ayrılmamış-çokluğu bir temsilde birleştirme gibi ortak bir işlevi yoluyla ayrılmamış-çokluğun sentezinin zorunlu birliğinden başka bir şey değildir.<sup>84</sup>

Yani nasıl ki görülerin formel uzay ve zaman koşulları altında durma zorunlulukları varsa, tezahürler de apperzeptionun zorunlu birliğiyle koşullanmak zorundadırlar. Bu transendental yasa -empirik kavram açısından- empirik bilgimizin nesnel gerçekliğinin/ olgusalığının (bir transendental nesneyle ilişkisinin) üzerine temellendiği yasadır.

-Kökensel yetilerin türevleri olarak- hayalgücü yetisiyle ilişki içinde olan apperzeptionun birliği (the unity of apperception) *anlama yetisi* (understanding/ verstand) iken, bu aynı birlik, hayalgücü yetisinin transendental senteziyle ilişki içinde *saf anlama yetisidir*. Dolayısıyla anlama yetisinde bu ilişkiden kaynaklanan, tüm olanaklı tezahürler açısından, hayalgücü yetisinin saf sentezinin zorunlu birliğini kapsayan saf a priori bilgiler bulunur. Bunlar saf anlama yetisi kavramları olan *kategorilerdir*. Buna göre insanın empirik bilgi yetisi zorunlu olarak bir anlama yetisi içerir ki, duyuların tüm nesnelereyle ilişkilidir. Ama anlama yetisine bu kavramda tanımanın ilişkiselliğini/ olanağını verense, görüşü ve onun hayalgücü yetisi yoluyla sentezlenmesidir.<sup>85</sup> Yani biz nesneyi ya da bilgiyi sentezlerken, aslında sentez iç içe geçmiş katmanlar olarak empirik ve saf alanda -kökensel yetiler ve türevleri tarafından- her an yeniden gerçekleşmektedir.

Genel olarak deneyimin olanağına ve nesnelere bilgisinin olanağına dayanak olan üç öznel bilgi kaynağı vardır: **duyu**, **hayalgücü yetisi** ve **apperzeption**. Bunlardan her biri empirik olarak, eş deyişle verili tezahürler üzerine uygulaması içinde irdelenebilir. Ama tümü de bu empirik kullanımın kendisini olanaklı kılan a priori öğeler ya da temellerdir. **Duyu** temsilleri empirik olarak **algıda** temsil eder, **hayalgücü yetisi** çağrışımında (ve yeniden üretimde), **apperzeptionsa** bu yeniden üretilmiş temsillerin onların verilmesini sağlayan tezahürlerle özdeşliğinin **empirik bilincinde** ve dolayısıyla **tanımada**.

---

<sup>84</sup> A.g.e., A 109.

<sup>85</sup> A.g.e., A 119.

Ama tüm algılar için saf görü (onlar açısından temsiller olarak iç görünün biçimi, zaman), çağrışım için hayalgücü yetisinin saf sentezi, ve empirik bilinç için saf apperzeption, e.d. tüm olanaklı temsillerde kendi kendinin baştan sona giden özdeşliği *a priori* temel olarak yatar.<sup>86</sup>

Buraya kadar gördük ki hayalgücü yetisi, hem saf hem de empirik işlerlik olarak zihnin bütün faaliyetlerinde yer almaktadır. Tüm *a priori* bilginin temelinde yatan saf hayalgücü yetimiz aracılığıyla görünün ayrışmamış-çokluğunu saf apperzeptionun zorunlu bilgisinin koşullarıyla birleştiririz. Bilginin ve deneyimin oluşması için farklı temsil etme biçimlerine sahip olan duyusallık ve anlama yetisi, hayalgücü yetisinin bu transendental işlevi aracılığıyla zorunlu olarak bağlanırlar.<sup>87</sup> Hayalgücünün saf temsilleri canlandırması ve sentezlemesi yeniden üretimden farklı olarak üretici sentezlemedir. Yeniden üretici sentez deneyim koşulları üzerine dayanır, bu işlemdeyse duyarlıkla gelen malzeme yoktur, burada saf temsiller canlandırılır. Hayalgücü yetisi, -kendini kendine temsil etme olarak- her idrakin tesis ve sentezinde aslî olarak bulunur ama kendisi bir idrak yetisi olmadığından, transendental ideal olanın -uzay ve zaman- birliğini, bir düşünme fiili olmaksızın, kendiliğinden canlandıramaz ve idrak edemez.<sup>88</sup>

Konun başında belirtildiği gibi *Saf Aklın Eleştirisinin* B edisyona ait, anlama yetisinin ağır bastığı diğer sentezleme türleri -anlama yetisinin öncülüğünde hayalgücü yetisinin sentezi olarak- figüratif sentezle birlikte yalın haldeki entelektüel sentezdir. -A edisyondaki zeminde yatan üç kökensel yetiden farklı olarak- B edisyonda anlama yetisinin kategorilerinin duyusallıktaki görünün çoklusuyla uygunluğu ve ilişkiselliği transendental apperzeptionun sentetik birliğinin asli zemin olarak alınmasında yatar.

Kant B dedüksiyonda Kategorilerin Genel Olarak Duyuların Nesnelere Üzerine Uygulaması kısmında şekillendirici sentez (*synthesis speciosa*) ve entelektüel (*synthesis intellectualis*) senteze açıklık getirir. Şekillendirici sentez, duyusal görünün ayrışmamış-çokluğunun *a priori* olanaklı ve zorunlu olan sentezine karşılık gelirken; entelektüel sentez, bir görünün ayrışmamış-çokluğu açısından -görünün *a priori* formlarından soyutlanmış- salt kategoride düşünülen sentezdir. İki sentez türü hem *a priori* yer aldıkları için hem de *a priori* bilginin olanağını temellendirdikleri

---

<sup>86</sup> A.g.e., A 115-116.

<sup>87</sup> A.g.e., A 124.

<sup>88</sup> H. Bülent GÖZKÂN, “Saf Aklın Eleştirisi’nde Ben’in Kuruluşu”, academia.edu.tr, s 10.

için transendentaldir.<sup>89</sup> Şekillendirici sentez, görünün formlarında beliren tezahürlerin kategorilere göre belirlenmelerini/ uygunluğunu sağlamak amacıyla görünün a priori formlarına uygulanan bir işlemdir. Burada -A edisyondan farklı olarak- kategorilerle görü nesnelere birbirlerine uygunluğunu -deneyimin oluşumundaki ilk safha olan- etkiyle gelen tezahürlerin görü formlarındaki belirmesinde yakalamaya çalışır. Ama bu deneyimin, bilginin oluşu için bir geçiş safhasıdır. Gelen tezahürlerin bütün olarak bir bilinçte sunulması için salt kategorilerde gerçekleşen entelektüel senteze, transendental apperzeptionun zorunlu birliğiyle kategorilerin sentezlenmesine ihtiyaç vardır. Dahası, B edisyonda anlama yetisi ve kategoriler transendental apperzeptionun zorunlu birliğiyle bilginin ve deneyimin zemini olmaktadır.

Görüde ortaya çıkan bir algının (empirik ayrışmanın sentezinin) kategoride bütünüyle a priori kapsanan apperzeptionun sentezine zorunlu olarak uygunluğunu, Kant verdiği ev örneğiyle ortaya koymaya çalışır. Evi deneyimlerken ilk olarak bana etkide bulunan/ tezahürü duysal görünün zorunlu birliğinde edinirim. Algımdaki bu ev şeklini uzaydaki ayrışmamış-çokluğun sentetik birliğine uygun olarak çizerim. Düşünce deneyinde uzayın formunu soyutladığımda, bu sentetik birlik uygunluğunu büyüklük kategorisi olarak anlama yetisinde bulur.<sup>90</sup> Algının/ ayrıştırmanın sentezinin kategoriyle bu uygunluğunu yakalayan eylem şekillendirici sentezdir. Ayrışmamış-çokluk görüye verilir ama birleşmeyi/ kombinasyonu (conjunctio) gerçekleştiren anlama yetisi altındaki hayalgücü yetisinin kendiliğindenlik<sup>91</sup> edimidir. "...duysal görünün ayrışmamış-çokluğunu bağlayan şey hayalgücü yetisidir ki, kendisi zihinsel sentezinin birliği açısından anlama yetisine ve ayrıştırmanın ayrışmamış-çokluluğu açısından duysallığa bağımlıdır..."<sup>92</sup>

Hayalgücü yetisi a priori duysallığı belirleyen, görüleri kategorilere uygunlukla sentezleyen yeti olduğundan -bu yetinin a priori belirleme işlemi- hayalgücünün transendental sentezi olarak da anılır. Hayalgücü yetisinin kendiliğindenlik karakteri ölçüsünde transendental sentezini gerçekleştiren üretken hayalgücüdür. Kant üretici hayalgücünü yeniden-üretici hayalgücünden ayırır. Çünkü yeniden-üretici

---

<sup>89</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 151.

<sup>90</sup> A.g.e., B 162.

<sup>91</sup> "...kendiliğindenlik duyu gibi yalnızca belirlenebilir değil ama belirleyicidir ve dolayısıyla duyuyu biçimi açısından apperzeptionun birliğine uygun olarak a priori belirleyebilir..." (A.g.e., B 152).

<sup>92</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 164.



hayalgücünün sentezi sadece empirik olan çağrışım yasalarında iş görür ve onun üzerinden a priori bilginin olanağı açıklanamaz.<sup>93</sup>

Kant transendental sentezleme yapan üretici hayalgücünü iç duyu üzerinden de dile getirir. B edisyonda iç duyu, görünün ayrışmamış-çokluğunu birleştirmek, çokluğu apperzeptionun altına getirmek üzere -anlama yetisi önderliğinde- üretici hayalgücü tarafından belirlenir. Yalnızca görünün biçimini/ formunu kapsayan -apperzeptiondan ve bunun sentetik birliğinden farklı olan- iç duyunun üretici hayalgücünün transendental senteziyle ya da başka deyişle şekillendirici sentezle belirlenmesi anlama yetisinin kategorilerinin görü nesnelere uygulanmasına olanak sağlar.<sup>94</sup> Tekrar edilmek üzere söylenebilir ki, A edisyondan farklı olarak B edisyonda, hayalgücü yetisi iki kökensel yeti arasındaki -kendi özgür edimselliğinde olan- aracı bir kökensel yeti olarak değil, -görü formlarına dolaysız olarak müdahale edemeyen- anlama yetisinin çatısı altında işlem gören bir yeti olarak karşımıza çıkar.

### 3.2. Anlama Yetisinin Saf Kavramları ve Transendental Şemalar

Bilme dahilinde olmadığından, (sentetik kurulmuş saf-ben olarak) sınır-benin ardındakini kaos olarak ifadelendiremesek de -Kant perspektifinden bakıldığında- bilinemezlik alanının bizim için kozmosa dönüşüm kodlarını veren anlama yetisinin saf kavramlarıdır. Benin dışında/ diğer insanlarla ortaklıkta nizam olarak karşımıza çıkan doğa (fenomenal alan) insanın anlama yetisindeki bu kategorilerle kodlanmış şekilde bize ulaşır. Kant'ın söylemiyle: “Kategoriler tezahürlere ve dolayısıyla tüm tezahürlerin toplamı olarak doğaya (*natura materialiter spectata*) a priori yasa veren kavramlardır.”<sup>95</sup> Kategorilerin bu şekilde tezahürlere, doğaya a priori olarak yasa buyurması onların deneyden türetilmemiş, a posterioriden arı (arınmış), saf oldukları anlamına gelir. Saf evrensel *kurallar* olmalarıysa duyusalıktan bağımsız olarak yalnızca anlama yetisinden doğduklarına<sup>96</sup> türediklerine işaret eder, doğuştan (innata) geldiklerine değil.

---

<sup>93</sup> A.g.e., B 152.

<sup>94</sup> A.g.e., B 154.

<sup>95</sup> A.g.e., B 163.

<sup>96</sup> A.g.e., B 144.

Bizim karşımızda-duran bizden ayrı olarak belirlediğimiz her nesne (gegenstand) aslında tezahür olarak ben’de yer etmiş olan bir şeye tekabül etmektedir. Nesnenin ben’in dışında bir karşılığını bulamayız. Dolayısıyla bilgi olarak geçerlilik (doğruluk) kazanmış her şey -benin dışında kalan kendinde şeye gönderme yapmadan- tezahürlerle ilgilidir. İlk olarak kendilerini bize görüde sadece etkilenim, son olarak da yargıda/ karşımızda kurulmuş nesnelere sunan temsiller, Kant’ın ortaya koyduğu bu transendental yapıda kuruluşunun bağlantılarını/ birliklerini yine sentetik bir alan olan -transendental yetilerin bir aradalığını ifade eden- saf benden devşirmek zorundadır. Birinci Kritik’in Transendental Dedüksiyon bölümünde Kant’ın serimlemeye çalıştığı şey deneyimden bütünüyle bağımsız saf öğelerin (kavramların) a priori (önsel) kullanımları ve bunların bende kendini tezahür olarak ifade etmiş olan(l)a yetkinliğinin (tekâbüliyetinin) -‘nasıl oluyor da..?’- haklılığıdır.<sup>97</sup> Bu haklılığı göstermeye çalışır. Dedüksiyonun B edisyondaki son ayrımında transendental dedüksiyona dair kısa bir açıklama vardır. Kant burada şöyle der: “O saf anlama yetisi kavramlarının (ve onlarla birlikte tüm kuramsal *a priori* bilginin) deneyimin olanağının ilkeleri olarak sergileniştir...”<sup>98</sup> Saf anlama yetisi kavramları uzay ve zamanda ortaya çıkan tezahürleri belirledikleri onları belli tarzlarda kategori ettikleri için ilkeler, kurallar olarak sunulmuştur. Belirleme hakkını da anlama yetisinin -kökensel duyarlık biçimleri olan- uzay ve zamanla ilişki içindeki *biçimi* olarak, *apperzeptionun kökensel sentetik birliğinin ilkesinden* almıştır. “Tüm geri kalan kullanımın ona dayandığı ilk saf anlama yetisi bilgisidir ki, ... apperzeptionun kökensel sentetik birliği temel ilkesidir.”<sup>99</sup> Tüm *birleşme kavramlarını* a priori

---

<sup>97</sup> A.g.e., B 117. / Kant’ın hukûkî terim olarak ele aldığı “Dedüksiyon” mahkemede uygulanmak istenen hükme ‘ne hakla?’ (quid juris) şeklinde karşılık verildiğinde, cevap verilirkenki akıl yürütmeyi temsil etmektedir.

<sup>98</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 169.

<sup>99</sup> A.g.e., B 137. / Apperzeptionun zorunlu birliği temel ilkesi özdeş, analitik bir önermedir, ama yine de bir görüde verilen ayrışmamış-çokluğun bir sentezini zorunlu olarak bildirir -ki onsuz özbilincin baştan sona giden özdeşliği düşünülemezdir. Çünkü yalın temsil olarak Ben yoluyla hiçbir ayrışmamış-çokluk verilemez, ayrışmamış-çokluk ancak Benden ayrı olan görüde verilebilir ve ancak bir bilinçteki bileşim yoluyla düşünülebilir (A.g.e., B135). Kısaca apperzeptionun/ bilincin analitik birliği herhangi bir sentetik birliğin varsayımı altında olanaklıdır ve yalnızca sentetik birlik aracılığıyla analitik birliği düşünebilirim.

Burada deneyimin oluşumunda bir zemin problemiyle karşı karşıya olduğumuzu düşünebiliriz. Apperzeptionun zorunlu birliği temelinde ortaya çıkan nesne nasıl oluyor da kendisinin imkânına imkan sağlıyor? Transendental olanla empirik olanın iç içe geçişliğindeki bu durumumda dikkat etmemiz gereken şey mantıksal önceliktir. Apperzeptionun zorunlu birliğinin gönderme yaptığı Saf Ben zamana tabi olmadığından elimizde var olan kompleks yapıdan zamansal bir öncelik ve sonralık çıkartamayız. Elde edebileceğimiz sadece apperzeptionun zorunlu birliğinin görüde verili olana mantıksal önceliği olduğudur.

Transendental apperzeption ediminde ortaya çıkan bir temsil vardır ki tüm temsillere eşlik eder, bu “düşünüyorum” dur. Görünün tüm ayrışmamış-çokluğunun “düşünüyorum”la içinde bu ayrışmamış-

önceleyen sentetik *birlik*, nicelik kategori grubunda karşılaşacağımız birlik kategorisi değildir. Anlama yetisinin olanağının ona dayandığı Apperzeptionun birliği ya da başka tabirle özbilincin -baştan sona giden- transendental birliğidir.<sup>100</sup>

Apperzeptionun kökensel sentetik birliği, temsillerin zorunlu sentezlerinin a priori bilincinde olduğum anlamına gelir ki, bana verili tüm temsiller onun altında durmalı, ama ilkin yine bir sentez yoluyla onun altına getirilmelidir. Anlama yetisi a priori birleştirme, verili temsillerin ayrışmamış-çokluğunu apperzeptionun birliği altına getirme yetisidir. Dolayısıyla düşünme, -anlama yetisinin tüm edimlerini yargılara indirgeyebildiğimizden- yargıda bulunma ve bilgi yetisidir.

Bir önceki bölümde hayalgücü yetisini irdelerken anlama yetisinin görünün saf formlarıyla bağlantısı/ etkileşimi A ve B edisyonun farklı yönlendirmesiyle iki tarzda karşımıza çıkmıştı. A edisyonda ilk etkileşimleri hayalgücü yetisinin ayrımsamann ve yeniden üretimin sentezinden sonra anlama yetisine temsilleri açması/ sunması ve son sentezleme olan 'kavramda tanıma'da görüleri kavramların altına getirmesiyledir. B edisyondaysa iç duyunun dolayısıyla zaman formunun hayalgücünün transendental senteziyle ya da başka deyişle şekillendirici sentezle belirlenmesi "...anlama yetisinin duyarlık üzerindeki bir etkisi ve bizim için olanaklı görünün nesnelere üzerindeki ilk uygulamasıdır..."<sup>101</sup> İlk edisyondan farklı olarak burada görülen şey anlama yetisinin kategorilerin görü nesnelere uygulanmasının olanağının saf sentezle bize verilmiş olmasıdır. Nedeniyse hayalgücü yetisinin transendental işlevinin -anlama yetisi öncülüğünde- kendiliğindenlikle iş görüyor olmasıdır. Aslında dikkat çeken başka bir durum vardır ki aynı olanağın (kategorilerin görü nesnelere uygulanmasının olanağının) birinci edisyonda da olduğudur (ama başka tarzda). Önceki bölümde A119'dan yapılan alıntıyla apperzeptionun birliğinin (the unity of apperception) hayalgücü yetisinin transendental senteziyle ilişkisi içinde saf anlama yetisi ortaya koyulmuştur ve o ilişkiden kaynaklanan, hayalgücü yetisinin saf sentezinin zorunlu birliğini kapsayan saf a priori bilgilerin (kategorilerin) anlama yetisinde doğuşu belirtilmiştir. O zaman,

---

çokluğun bulunduğu aynı öznedeki zorunlu bir ilişkisi vardır (A.g.e., B 132). Çünkü transendental hayalgücü yetisi görünün saf formlarına -onları üretmek/ canlandırmak için- her yöneldiğinde (ki bu zamansal tabirle an be an devam eden bir devinimdir) burada transendental apperzeptionun farkındalığına ulaştığı ve bizi empirik alana açacak olan saf bir ayrışmamış-çokluk bulur. İşte "düşünüyorum" tasarımı kendiliğindenliğin her özdeş ediminde ya da saf/ kökensel apperzeptionun sentetik birliğinde ürün olarak ortaya çıkarken verilen her yargıda bize eşlik etmektedir.

<sup>100</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 131.

<sup>101</sup> A.g.e., B 152.

bakıldığında bu olanak (kategorilerin görü nesnelere uygulanmasının olanağı) apperzeptionun önselliğindeki bir olanak değil, apperzeptionun hayalgücünün saf sentezinin farkındalığıyla ortaya çıkan bir olanaktır -ve bu olanak empirik kullanım olarak kavramda tanımada aktif hale gelir. İkinci edisyondaysa yine saf düzeydeki olanaktır ama bu sefer apperzeptionla hayalgücünün görü formlarına yönelmesiyle - apperzeption önselliğinde. Sonuç olarak her iki edisyonda saf düzeydeki bir olanakla karşı karşıyayızdır.

İki ana temsil (Vorstellung) etme biçimleri olan duyusal (duyusal aracılığıyla temsil etmeye olanak veren formlar/ saf a priori uzay ve zaman) ve düşünme (düşünme aracılığıyla temsil etmeye olanak veren zorunlu yüklem/ kategoriler) her daim hayalgücü yetisiyle birbirlerine ilişirler. Çokluğa birlik verme fiili olan yargıgücüsü birlikte hayalgücü -a priori, a posteriori- görü ve -a priori, a posteriori- kavramları bir araya getirerek nesneyi (object), bilgiyi<sup>102</sup> oluşturur. Dolayısıyla bilgi ve nesne -empirik bene ait olarak- yargıda kurulur. Yargı<sup>103</sup> burada sentetiktir, çünkü anlama yetisinin ürettiği, kavramın görüsü sentezlendiği<sup>104</sup> yargı sentetik yargıdır.

Kategoriler yoluyla olmaksızın hiçbir nesneyi düşünemeyiz, bu kavramlara karşılık düşen görüler yoluyla olmaksızın düşünülen hiçbir nesneyi bilemeyiz. Tüm görülerimiz duyusaldır ve bu *bilgi*, nesnesi verili olduğu sürece *empiriktir*. Empirik bilgiyse *deneyimdir*. Dolayısıyla bizim için yalnızca *olanaklı deneyimin nesnelere ilişkin* olandan başka hiçbir *a priori bilgi* olanaklı değildir<sup>105</sup> ve sadece bizim duyusal ve empirik görüşümüz kavramlara *anlam ve imlem* verebilir. Kategoriler düşüncede bir yandan duyusal görüşümüzün koşullarıyla işlerken diğer yandan bu sınırlamadan özgürdür ve sınırsız bir alana yayılır. “Ama kavramların bizim duyusal görüşümüzün ötesine genişlemesinin hiçbir yararı yoktur. Çünkü o zaman nesnelere boş kavramdırılar ki, onlarla bu nesnelere olanaklı olup olmadığını bile yargılayamayız -salt düşünce biçimleri olarak hiçbir nesnel olgusalıkları yoktur...”<sup>106</sup> Nesnel olgusalıklarının (objective reality) görüde verilebilen nesnelere

---

<sup>102</sup> “...bilgi verili temsillerin bir nesneyle belirli bağıntılarından oluşur. *Nesneyse* kavramında verili bir görünümün ayrılmamış-çokluğunun *birleştirilmiş* olduğu şeydir.” (A.g.e., B 137) / Bir nesneyi (object) düşünmek ve bilmek aynı şey değildir, nesneyi bilmek için -tezahür olarak verilmesini sağlayan- görü ve -nesnenin düşünülmesini sağlayan- kavram gereklidir (A.g.e., B 125).

<sup>103</sup> Kant için “yargı”nın dille ifade edilmiş bir şey olması gerekmez, önerme de. Onun için yargı bir şeyin “idrak”ına, ayırdına varmakla ilgilidir.

<sup>104</sup> Sentez: birlik verici tanıma kuralı.

<sup>105</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 166.

<sup>106</sup> A.g.e., B 148.

üzerinden sağlarlar. Nesnel geçerlilikleriniyse (objective validity) deneyimin - düşüncenin biçimine göre- yalnızca onlar yoluyla olanaklı olmasından alırlar. Çünkü *deneyim nesnelereyle zorunlu olarak ve a priori bağlantılıdır* ki, ancak kategoriler aracılığıyla düşünülebilirler.

Kant deneyim alanının olanaklılığının, fenomenal alan olan doğanın bir bütünsellikte/ çerçevede resmedilebilmesinin kodlarını bulmak için -yalın olarak söylendiğinde, görümlere zorunlu olarak yüklenen düşünme biçimlerini (kategorileri) bulmak için- 'yargı'ya yönelir. Anlama yetisi yargıda bulunma yetisi olduğundan, yargılarımızda kaç tarzda birliğe-getirme (düşünme) işlemi gerçekleştirdiğimiz ortaya koyulursa onlarda mevcut olan yüklemeler (kategoriler) de bulunmuş olur. Kant Prolegomena'da şu ifadeyi kullanır: "...yargıda bulunma işlevlerini genellikle nesneyle, veya daha çok yargıları nesnel geçerli olarak belirlemenin koşuluyla ilgi içine sokunca, anlama yetisinin saf kavramları ortaya çıktı; öyle kavramlar ki, ancak bunların... şeylerin sırf anlama yetisinden olan tüm bilgimizi oluşturdukları konusunda emin olabilirdim."<sup>107</sup>

Kant anlam yetisine ait yargılardaki mantıksal işlevlerin paralelinde kategorileri dört genel grup altında toplar. Bu grupları da *matematiksel* ve *dinamik* kategoriler olarak iki sınıfa ayırır: Matematiksel olan kavramlar (nicelik-nitelik kategorileri) görü (hem saf hem empirik) nesnelereyle, dinamik olan kavramlar (ilişki-modalite kategorileri) nesnelere (ya birbirleriyle ya da anlama yetisiyle ilişkileri içinde) varoluşlarıyla ilgilidir.<sup>108</sup> Anlama yetisinin kendinde a priori kapsanmış ve yargımda kurulmak zorunda olan nesnelere zorunlulukla yüklenen tüm kökensel saf sentez kavramlar (yüklemeler) şöyledir: *Nicelik* kategorisine dahil olan Birlik - Çokluk - Tümlük kavramları, *Nitelik* kategorisine dahil olan Olgusallık (gerçeklik) - Olumsuzlama (var olmama) - Sınırlama (sınırlılık) kavramları, *İlişki* kategorisine dahil olan Töz ve İlinek - Neden ve Etki - Topluluk (karşılıklı bağıllık/ etkileşim) kavramları, *Modalite* kategorisine dahil olan Olanak-Olanaksızlık - Varoluş (mevcudiyet)-Var olmayış - Zorunluluk-Olumsuzluk kavramlarıdır.<sup>109</sup> Her kategori grubundaki üçüncü kavram, ikincinin kendi sınıfından birinciyle birleşmesinden doğar. *Tümlük (bütünlük)*, *Birlik* olarak görülen *Çokluktan*; *Sınırlama*, *Olumsuzlamayla* birleşmiş *Olgusallıktan*;

<sup>107</sup> Immanuel KANT, *Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, s 76, satır 120.

<sup>108</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 110.

<sup>109</sup> A.g.e., A 80.

*Topluluk*, birbirlerini karşılıklı olarak belirleyen *Tözlerin Nedenselliğinden*; *Zorunluluk*, *Olanığın* kendisi yoluyla verili *Varoluştan* başka bir şey değildir. Ama bu nedenle üçüncü kavramın kökensel kavram olmadığı ve yalnızca bir türev olduğu sanılmamalıdır. Üçüncü yüklemi ortaya çıkarmak için de diğerleri gibi özel bir edim gerekir. Kant bu durumu açık kılmak üzere sayıyı ele alır: "...bir sayının kavramı (ki tümlük kategorisine aittir) yalnızca çokluk ve birlik kavramlarının bulunmaları üzerine her zaman olanaklı değildir (örneğin, sonsuzun temsilinde)..."<sup>110</sup> Çünkü *belli bir sayı* oluştururken aynı türdeki şeyleri bir bir belli çoklukta ve kaplamda ele almak zorundayız. Tümlük kategorisine işaret eden kaplam bize o belli bir sayıyı veren edimdir.

Saf anlama yetisi kavramlarının nesnel olgusallıklarını gösterebilmek ve onlarda içerilmiş anlamları idrak edebilmek için daima görüye başvurmak zorundayızdır. Bu yüzden Kant'ın doğanın en üst yasaları (bilimsel deneyimin a priori ön koşulları) olarak ortaya koyduğu sentetik a priori temel ilkelerden referans alarak (ilkelere yaslanarak) kategorileri kısaca ifade edeceğim.

*Nicelik* kategorisini açıklamak için bu kategoriden türetilmiş olan Görü Aksiyomlarını ele alalım. Görü Aksiyomlarının temel ilkesi büyüklüktür, ama "ekstensif (dışa doğru yayımlı) büyüklük". Deneyimlerimize konu olan her nesne uzay ve zamanda niceliksel büyüklüğe sahip olmak, onlarda -yer kaplama, süre olarak- belli bir yayılım gerçekleştirmek zorundadır. Nesne zeminde yatan saf ayrışmamış-çokluğun sentezlenmesiyle belli bir uzay, zaman temsilinde yani türdeş olanın senteziyle (bir araya getirilmesiyle) ve bu ayrışmamış-çokluğun (türdeşin) sentetik birliğinin bilinciyle ayrımsanarak empirik bilince verilir. Çokluk içindeki benzerlerin bu "bilinç"i *nicelik kavramı*dır ki, nesnenin tasarımını önceden olanaklı kılar.<sup>111</sup> Kant saf matematik ve geometrinin kavramlarının doğa fenomenleri üzerine nasıl oluyor da uygulanabildikleri konusunu niceliğin zihinsel ilke olarak alınmasıyla ve bunun saf ayrışmamış-çokluk üzerinde işlerlik kazmasıyla çözüme kavuşturur. Ona göre saf matematiğin yargıları bilgiyi genişleten -evrensel, zorunlu- sentetik a priori yargılardır. Bunlar -doğrulanmak için empirik deneyime ihtiyaç duyulmayan ama yine de- deneyimde doğrulanabilecek olan yargılardır, çünkü saf matematik ve deneyim aynı saf zemin üzerinde yükselmektedir.

---

<sup>110</sup> A.g.e., B 111.

<sup>111</sup> A.g.e., B 203.

*Nitelik* kategorisinden türemiş olan temel ilke duyumu<sup>112</sup> baz alan, görünün algıda derinliğine (intensif) bir büyüklüğe sahip olmasının zorunluluğunu bildiren Algı Öncelemeleridir. Deneyimimize dahil olabilecek bütün nesnelere -fenomenal dünyanın bilinmeyen alana açılan sınır kapıları olan- duyularımızı harekete geçirecek, onları işlevsel kılacak bir şeyle bize kendilerini ilk olarak duyururlar.<sup>113</sup> Bu şey yoğunluk derecesiyle bize verilen duyumdur. Duyuma bu nesnelere derecelendirmeyi getirense *nitelik kategorisidir*. Çünkü duyular bize ancak a posteriori verilebilir, ama duyuların bildirdiği tek tek şeylerin bir derecelendirmeye sahip oldukları bir değişmeyi izledikleri kabulü altında, yani zorunlu olarak ancak *a priori kavranabilir*.<sup>114</sup> Empirik görüde kendini belli bir yoğunlukta duyum olarak bildiren şeye bilinç *gerçeklik/ olgusalılık* (realitas phaenomenon) yük(lem)ler, - duyumun- yokluğunaysa *olumsuzlama* (= 0). Bu durumu şöyle izah edebiliriz: Havanın yüksek sıcaklığa sahip olduğu bir günde masaya içinde bir miktar su bulunan bardak koyalım. İlk olarak bardağın içindeki suyun varlığını bir *gerçekliktel/ olgusalılıkta* kavramışızdır zaten. Hiçbir şekilde ellenmemiş suyun zamanla azaldığını gördüğümüzde onun -sıvı olarak- gerçekliliğinin *sınırlanmış* fark ederiz. En sonunda bardaktaki su tamamen buhar olduğunda bilincimiz bunu yargımıza *olumsuzlama* olarak yükler.

*İlişki* kategorisini açıklamak için başvuracağımız temel ilkeyse Deneyim Analogileridir. “Deneyim ancak algıların zorunlu bir bağlantısının temsili yoluyla olanaklıdır”<sup>115</sup> Algılar olumsal olduğundan, ama deneyim de nesnelere algılar yoluyla bilgisi olduğundan, çoklunun varoluşundaki *ilişkinin* deneyimde nesnelere temsil edilmesi gerekir. Zamandaki nesnelere varoluşunun belirlenimi ancak zamandaki bağlantıları yoluyla dolayısıyla ancak a priori bağıntılayan -kendilerinde zorunluluk taşıyan- *kavramlar* yoluyla olanaklıdır.<sup>116</sup> Zamansal bağlantılar/ ilişkilerse -onlara kurallılık veren- *töz* kategorisinin belirlenimi altındaki süreklilik,

<sup>112</sup> “...duyumun hiçbir uzamlı büyüklüğü yoktur...” (A.g.e., B 209). Her tezahür “görü” olarak “uzamlı” bir büyüklüktür. Yani tezahüre uzamlılığı veren uzay ve zamandır. / Ayrıca empirik olanın a priori bilgiden asıl ayırımını oluşturan -algının özdeği olan- duyumdur. Duyum öncelenemeyendir. Buna karşı, uzay ve zamandaki saf belirlenimleri büyüklük ve şekil (biçim) açısından tezahürlerin öncelemeleri olarak alınır -deneyimde a posteriori verilebileni a priori temsil ettikleri için (A.g.e., B 209).

<sup>113</sup> Deneyim ilk olarak duyuların etkilenimiyle/ uyarılmasıyla (yani duyuların bize “bak! burada bir şey var!” demesiyle..) başlar. Dışa doğru yayılım, şeyin -bize haber verdikten sonra- kendini görü olarak fenomenal dünyada açmasıysa deneyimin oluşmasının bir sonraki basamağıdır.

<sup>114</sup> Ernst CASSIRER, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, s 194-195.

<sup>115</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 218.

<sup>116</sup> A.g.e., B 219.

*nedensellik* kategorisinin belirlenimi altındaki ardışıklık, *etkileşim* kategorisinin belirlenimi altındaki eşzamanlılıktır. Bu ilişkiler tezahürlere ait değildir, anlama yetisinin onlarla dolaylı yoldan ilişkisidir. Anlama yetisinin bu kurallılığı sentetik a priori yargıların verilmesini sağlayarak -bütün fenomenlerin birbirine bağlı olduğu, fenomenler bütünü olarak- doğanın saf bilimini mümkün kılar.

Fenomenal dünyada devamlı suretle değişimle/ başkalaşım ile iç içeyizdir. Bu değişimin idrakı ancak değişmeyen bir şeye referansla olabilir. Zihnin referans olarak görüye yüklediği şey kalıcılığı vurgulayan *töz* kategorisidir. "...bu kategori, zamanın birliği ile değişmedeki süreklilik kavramının zorunlu koşuludur; bizzat zamanın empirik tasarımının taşıyıcısı, kendisine dayanılarak tüm zaman belirlenimlerinin mümkün olduğu şeydir."<sup>117</sup> Ardıllık ve aynı andalık (eş zamanlılık) fenomendeki kalıcı öge olarak tözün -zaman belirlenimi olarak- varoluş türlerinden başka bir şey değildir. Zaman kendi başına algılanamaz, görüngülerde zamanı *temsil eden* kalıcı yan nesnenin kendisidir, tözdür<sup>118</sup> (phaenomenon).

Tözün kalıcılığı zamandaki değişimi mümkün kılar ama onu tam olarak açıklayamaz, zamandaki değişim ancak nedensellik kategorisinin de görüye yüklenmesiyle zorunlu olarak deneyimlenir. Nedensellik bir şeyin başka şeyle (bir anda ortaya çıkanın başka bir anda ortaya çıkanla) bağını kurallık içinde zorunlulukla gösteren yüklemidir.

...suyun donmasını algılamak, iki durum (sıvılık ve katılık) ayrışmasını ki böyle olarak birbirleriyle bir zaman ilişkisi içinde dururlar. Ama **iç görü** olarak tezahürün temeline koyduğum zamanda zorunlu olarak ayrışmamış-çokluğun sentetik **birliğini** temsil ederim ki, bu olmaksızın o zamansal ilişki bir görüde **belirli** olarak (zaman dizisi açısından) verilemez. Şimdi bu sentetik birlik, **genelde** bir **görünün** ayrışmamış-çokluğunu birleştirmemin *a priori* koşulu olarak, eğer **kendi** iç görüşümün kalıcı biçimini, zamanı soyutlarsam, **neden** kategorisidir... böyle bir olaydaki ayrışmaya, ve dolayısıyla bu olayın kendisi, olanaklı algıya göre, **etkiler ve nedenler ilişkisinin** kavramı altında durur...<sup>119</sup>

Bu ifade açıklar ki duyuların, temsillerin birbirlerinin art ardalığının sonucu olarak biz neden kavramını çıkarsamayız. Bu kavramın a priori belirlenimi sonucu

<sup>117</sup> Ernst CASSIRER, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, s 198.

<sup>118</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 227. / Bir tözün varoluşunun tikel türlerinden başka bir şey olmayan belirlenimleri ilineklendir. Töz ve değişebilir olan olarak ilinek arasındaki ilişkiden dolayı bu kategori ilişkiler grubuna dahildir, fakat kendisinin bir ilişki kapsıyor olmasından çok ilişkilerin koşulu olmasından ötürü (A.g.e., B 230).

<sup>119</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 163.



temsillerimize bir kurallılık getirmiş ve olgular arası bağlantının nedenselliğinin bilincine varmış oluruz.

“Olan her şey (her olay) bir nedeni ön gerektirir.” nedensellik temel ilkesi ancak olanaklı deneyim alanı içindeki fenomenler açısından geçerlidir. Uzay ve zamanda tezahür etmeyenin, kendini ele vermeyenin uzay ve zamanda tezahür edenle bir ilişkisi ya da aralarında nedensellik -bağının- olduğunu transendental sistem içinde ifade edemeyiz. Çünkü bu kurallılık saf yetiler üzerinden kurulmuş bir alanın üzerinde ancak işlem görebilir, onlarla çekilen sınırı aşip başka bir alana müdahil olarak değil.

Topluluk kategorisinde temellenen ilke<sup>120</sup>: “Tüm tözler, uzayda aynı zamanda algılanabilir oldukları sürece, baştan sona etkileşim içindedir.”<sup>121</sup>

Uzayın tüm konumlarındaki sürekli etkiler duyularımızı bir nesneden bir ötekine götürebilir. Uzayın her yerindeki özdek kendi konumumuzun algısını olanaklı kılmadıkça hiçbir konumu empirik olarak değiştiremez ve bu değişimi algılayamayız. Bu algı bu konumların eşzamanlılığını ancak *karşılıklı etkileri* aracılığıyla gösterebilir ve böylelikle, en uzak nesnelere dek, bunların *bir arada varoluşlarını* -salt dolaylı olsa da- tözlerin olgusal bir topluluğu (commercium) olarak sergileyebilir. Yani nesnelere apperzeptionun birliği altında *bağıntılı olarak var olduklarının temsil edilmesi* ölçüsünde konumlarını da tek bir zaman içinde karşılıklı olarak belirliyor ve bu yolla bir bütün oluşturuyor olmalıydılar.<sup>122</sup>

Analojilerimiz öyleyse aslında tüm tezahürlerin bağlantısında doğanın birliğini belli temsilciler altında sunarlar ki, bunlar zamanın (tüm varoluşu kendi içinde kapsıyor olduğu sürece) apperzeptionun ancak sentezde kurallara göre yer alabilen birliğiyle ilişkisinden başka bir şeyi anlatmazlar. Öyleyse, birlikte alındıklarında analogiler şunu söyler: Tüm tezahürler tek bir doğada yatarlar... çünkü bu *a priori* birlik olmaksızın deneyimin hiçbir birliği ve dolayısıyla onda nesnelere hiçbir belirlenimi olanaklı olmaz.<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Bu temel ilke altında fenomenler nedensellikte olduğu gibi tek yanlı bir bağımlılık ilişkisi içinde değildir. Buradaki kurallılıkta a ögesinin/ olgusunun b ögesine/ olgusuna doğru a'nın b'ye hep ön geldiği şeklinde bir bağıntı yoktur. Her ikisi arasında, bunlar eşzamanlı buldukları sürece, hem a'dan b'ye hem b'den a'ya bir geçiş olması zorunludur (Ernst CASSIRER, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, s 201.).

<sup>121</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 257.

<sup>122</sup> A.g.e., B 260-261.

<sup>123</sup> A.g.e., B 263.

Son olarak Modalite kategorisini Empirik Düşünmenin Postülaları (Tecrübeye Dayalı Düşüncenin Koyutları) ile ele alacağız.

*Modaliteyle* (tarzlarla) ilgili kategoriler, nesneye hiçbir belirleme katmaz, sadece yükleme -ona kaynaklık eden ve yerini veren- bilgi yetisini eklerler. Eğer kavramımız yalnızca anlama yetisinde deneyimin biçimsel koşullarıyla örtüşüyorsa, nesnesi *olanaklı* olarak adlandırılır; algıyla (duyuların özdeği olarak duyumla) bağlantı içindeyse ve algı yoluyla anlama yetisinin aracılığıyla belirleniyorsa, nesne *edimseldir/ gerçektir*. Gerçek olanın da deneyimin genel koşullarıyla bağı belirli/zorunludur yani gerçek olan bu koşullar altında *zorunlu* olarak oluşur. Dolayısıyla modalite temel ilkeleri bir kavram açısından onu üreten *bilgi yetisinin edimlerinden* başka hiçbir şeyi bildirmediğinden nesnel anlamda değil, *öznel* anlamda *sentetik*tirler.<sup>124</sup>

Bir nesnenin ‘var olduğuna’ saf kavram analizi ve analitik yargılarla varılamaz. Bir şeyin ‘var olduğunu’ söyleyebilmek için mantığın analitik kurallarından salt görünün sentetik kurallarına geçmek zorundayız. Ama salt görü kurallarının sentezi de henüz ‘olanağın’ somut anlamını elde etmeye yeterli değildir. Bu anlama ancak algıların *empirik* sentezi içinde -yani bizde duyusal bir ‘nesne’ fikrinin meydana gelmesi sırasında- *uzayın saf sentezinin* bu empirik sentezde *zaten içerildiğini* kavradığımızda varırız. Örneğin, uzayın dış tezahürlerin *biçimsel a priori koşulu* olması üzerinden, bizim hayalgücü yetisinde bir üçgeni temsil etmemizi sağlayan *oluşturucu sentez*, bir fenomenin algılanması (tezahürün ayırmsanması) sırasında da etkindir ve kendimiz için onun bir deneyim kavramını üretmemizi sağlar. O zaman, *olanak* kavramını yapan şey, deneyim kavramı için önemli olan tüm koşulların yerine getirilmesidir.<sup>125</sup>

Deneyimin kendisi önceden gerekmez, yalnızca deneyimde herhangi bir şeyin nesne olarak belirlenmesini sağlayan biçimsel koşullarla bağlantı içinde, dolayısıyla bütünüyle *a priori* bir yolda, şeylerin olanağını bilebilir ve karakterize edebiliriz, ama gene de ancak deneyimle bağıntı içinde ve onun sınırları içerisinde olmak üzere.<sup>126</sup>

Şeylerin *edimselliğini* bilmeyi ilgilendiren konutlama (pozisyon koyma), varoluşu bilinecek olan nesnenin kendisinin *algısını* ve böylelikle onun bilincinde olduğumuz *duyumunu dolaysızca gerektirmese* de, bir tezahürdeki tüm olgusal bağlantıları

<sup>124</sup> A.g.e., B 287.

<sup>125</sup> Ernst CASSIRER, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, s 203.

<sup>126</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 272.

sergileyen deneyim analogileriyle uyum içinde nesnenin herhangi bir edimsel algıyla bağlantısını gerektirir. Algıyla ilgili başka bir nokta da şudur ki; kavramın algıyı öncelenmesi, kavramın yalnızca olanağını imler, kavram için gereci sağlayan algı edimselliğinin biricik karakteridir. Kant dolaylı algıya fizik alanından bir örnekle açıklık getirir: Tüm cisimlerin içine işleyen manyetik bir özdeğin varoluşunu -bu özdeğin dolaysız bir algısı olanaksız olsa da- birbirlerini çeken demir tozlarının algısından, nedensellik yasası uyarınca çıkarsayabiliriz.<sup>127</sup>

Üçüncü konutlama, varoluştaki özdeksel zorunlulukla ilgilidir. Varoluşun zorunluluğu kavramlardan değil, algılananla bağlantıdan evrensel deneyim yasalarıyla uyum içinde bilinebilir. Zorunluluk empirik düşünmede yer alan ve temellenen bir bilgi değerine işaret eder. Bir şeye, belli bir olgunun “olgu” olma halini, olgusalığını gözlemden çıkarmadığımız, tersine bu olgusalığın ortaya çıkışını bir genel yasadan dolayı beliren bir sonuç olarak görüp gösterdiğimiz sürece “zorunlu” gözüyle bakarız.<sup>128</sup>

### 3.2.1. Transendental şemalar

Kant yargılarda ifadesini bulan doğanın/ fenomenal alanının hangi aşamalardan geçerek bize kendini sunduğunu, daha doğrusu *kategorilerin deneyimi nasıl olanaklı kıldığını* Transendental Yargı Yetisi Öğretisi bölümünde açıklığa kavuşturur. İki ayak üzerine temellenen bu öğretinin biri -kategorileri açıklarken ele aldığımız- saf anlama yetisinin -sentetik a priori ortaya çıkardığı yargılar olarak- temel ilkeleridir. Diğeriyse saf anlama yetisi kavramlarının sentetik yargılar için kullanılmasını aklayan şematizm (-evrensel koşul olarak- transendental şemalar) öğretisidir.

Geleneksel metafizik eleştirisinin yön verdiği bu transendental yapılanmanın en önemli dayanak noktası *zamana tabi olmayanın bilgisi olamayacağıdır*. Kant bir yandan zihni duyusallık ve kendiliğindenlik üzerinden birbirine ikilik olarak yabancılaştırırken, diğer yandan her bir yetinin kendi saf köküne tutunarak ve kendi işlevsellik sınırlarını aşmadan yabancıyı (kavrama göre görü, görüye göre kavram) ağırlamanın formülünü verir. İkilik olarak ayırdığı alanları hayalgücü yetisinin saf

---

<sup>127</sup> A.g.e., B 272-273.

<sup>128</sup> Ernst CASSIRER, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, s 205.

senteziyle -ortaya çıkan şemalarla- bir araya getirir. Bu sayede duyusallığın görü formları (uzay-zaman) üzerinde meydana gelen tezahürle düşünmeye ait olan anlama yetisindeki kavramlar ilişkilendirilerek bilme meydana gelir. Farklı yapılanmaya sahip bu iki yetinin birbirine uygunluğunu (kategorinin tezahür üzerine uygulanmasını) homojen/ türdeş aracı temsil<sup>129</sup> olarak şemalar sağlar. Kategorilerin görüde karşılığı olmadığından, tezahürleri tutup yakalayan zamanın saf belirlenimleri transendental şemalardır.<sup>130</sup> *Zamanın belirlenmesi* yönünden duyusal, *kendiliğindenliğin bir belirlenimiyle* ortaya çıkması yönünden düşünseldirler.

Anlama yetisi kavramı genelde ayrışmamış-çokluğun saf sentetik birliğini kapsar. İç duyunun ayrışmamış-çokluğunun, dolayısıyla tüm temsillerin bağlantılarının biçimsel koşulu olarak zaman saf görüde bir *a priori* ayrışmamış-çokluk kapsar. Şimdi transendental bir zaman belirlenimi (onun birliğini oluşturan) **kategoriyle evrensel** olması ve bir *a priori* kural üzerine dayanması ölçüsünde türdeşdir. Ama diğer yandan **zamanın** ayrışmamış-çokluğun her empirik temsilinde kapsanması ölçüsünde **tezahürle** türdeşdir. Dolayısıyla kategorinin tezahürler üzerine uygulanışı transendental zaman belirlenimi yoluyla olanaklı olur ki, anlama yetisi kavramlarının şeması olarak, tezahürlerin kategori altına alınmasına aracılık eder.<sup>131</sup>

Anlama yetisinin şematizmi hayalgücü yetisinin transendental sentezi yoluyla -bu B edisyonda figüratif senteze karşılık gelecektir- iç duyuda görünün tüm ayrışmamış-çokluğunun birliğidir. Şemalar zamanın -ayrıca matematiksel nesnelere kuruluşunda uzayın- saf ayrışmamış-çokluğu itibariyle var olan saf belirlenimlerdir. Biz ancak şemaların birliği olarak kategorilerin idrakına varabiliriz. "...kategoriler şemalar olmaksızın, yalnızca anlama yetisinin kavramlar için işlevleridir, fakat hiçbir nesneyi temsil etmezler. Onlara bu imlem anlama yetisini olgusallaştırırken o denli de sınırlayan duyusallıktan gelir."<sup>132</sup>

Kategoriler ele alınırken onları açıklamak için temel ilkelere başvurmuştuk. Nedeni, temel ilkeler kategorilerden türemiş olsalar da onlara anlam katan, işlem görülen alan olarak (ya da deneyimin biçimsel koşulları olarak) saf görü formlarıyla birlikte açıklanıyor olmasıdır. Zihin aslında bu alanda -temel ilkeleri tezahürlere uygulamada- işlem görürken kategori yerine onun "kullanım anahtarı olarak

<sup>129</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 177.

<sup>130</sup> Saf kavramlar olarak kategorilerin -görülere kendini kabul ettirebilmesi adına- zaman cihetinden tercümesi (ya da kategorilerin kodlarının zaman üzerinden okutulması) olarak transendental şemaları ifadelendirebiliriz, tercümansa transendental hayalgücü yetisidir.

<sup>131</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 178.

<sup>132</sup> **A.g.e.**, B 187.

şema”yı<sup>133</sup> işletmektedir. Şimdi kategorilerin düzenlerine göre ve temel ilkelerle bağıntı içinde -saf zaman belirlenimleri olarak- onların şemalarını açıklamaya geçebiliriz.

Öncelikli olarak saf kavramların şemalarına kategorik çerçevede bakıldığında büyüklüğün<sup>134</sup> şeması bir nesnenin ardışık ayrımsanışında *zamanın kendisinin üretimini/ sentezini* (zamanın dizisini), niteliğin şeması duyumun/ algının zaman tasarımıyla sentezini (zamanın doldurulmasını/ içeriğini), ilişkinin şeması tüm zamanlardaki *algıların birbirleriyle ilişkilerini* (zamanın düzenini), kipliğin şeması bir nesnenin -*zamana ait olup olmadığı ve nasıl ait olduğu* açısından- belirleniminin bağlılışığı olarak *zamanın kendisini/* toplamını temsil edilebilir kılar.<sup>135</sup> Bende bir nesne temsil edilirken hayalgücü yetisi o nesnenin imgesini kendi üretici sentezinin ürünleri olan bu şemalara uygun şekilde oluşturmak durumundadır. Kant’a göre nesnenin (gegenstand) ve bilginin kuruluşu ancak bu yoldan geçmektedir.

Nicelik kategorisinin şeması “sayı” olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü fenomenal olarak var olanlar -zamansal, uzaysal- belli sayısal büyüklüklere sahiptirler. Bir şeyin bir biriminin onda kaç kez koyulduğu, ardışık yineleme yani zaman üzerine ve türdeşin zamandaki sentezi üzerine dayanır. Ben bir şeyi birim olarak anda sentezlerken şeyin her bir biriminde tek tek anların da -birim olarak- farkındalığına varırım. Bu hayalgücü yetisinin zamanı ansal türdeş birimlerin art ardalığı olarak üretmesi, saf belirlemesidir ki bu belirleme olmadan nesne zaman formundan yükselemez.

Nitelik kategorisinin şeması “derecelenme”yi belirleyen saf tasarımıdır. Duyumsadığımız/ algıladığımız şeylere olgusallık atfederiz. Bu atfı ancak zamanda kendini bir şekilde gösteren varlığa yükleriz. Şeyin yokluğunu bize verense onun algısının zamandaki var olmayışıdır. Dolayısıyla bilinçte bir olumsuzlama açığa çıkarken olgusallığın karşıtlığı içinde belirlemek zorundadır. Ben ancak daha öncesinden var olduğunun bilincinde olduğum şeyin yokluğundan söz edebilirim. Bu bize *olgusallık* ve *olumsuzlama* arasında bir bağıntı/ geçiş olduğunu gösterir ki her olgusallığı belli bir derecede -*zamandaki sürekli ve biçimdeş üretim olarak-* temsil

---

<sup>133</sup> A.g.e., B 224.

<sup>134</sup> Nicelik kategorisinin burada büyüklük yani “magnitude” “extent” olarak alınması temel ilkelerde görüldüğü gibi görü formlarının nesneye yayımlı büyüklük özelliği katması dolayısıyladır.

<sup>135</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 184-185.

edilebilir kılar. “Şimdi her duyumun bir derecesi ya da büyüklüğü vardır ki, bununla bir ve aynı zamanı yani iç duyuyu bir nesnenin aynı temsili açısından az ya da çok doldurabilir, ta ki yoklukta sona erinceye dek...”<sup>136</sup>

Hayalgücü yetisinin saf sentezi olarak tözün şeması, duyumsanabilir olanın (olgusallığın) *zamandaki kalıcılığı*, empirik zaman belirleniminin bir dayanağı olarak temsilidir. Ben bir nesnenin idrakına vardığımda o şey üzerinde bir kendinelik şeması taşımak zorunda. Bu bana ‘zamanın birliği’<sup>137</sup> yani ‘zamanın kendisi’ fikrinden gelir. Bu düşünceyle birlikte ben ‘zamanda değişebilen olarak’ şeylerin ilineklerini de ayırt edebilirim. “Zaman geçmez, ama onda değişebilirin varoluşu geçer. Öyleyse kendisi değişmeksizin kalıcı olan zamana tezahürde varoluşunda değişmez olan töz karşılık gelir. Ve yalnızca *tözde* tezahürlerin *ardışıklık ve eşzamanlılıkları* zamana göre belirlenebilir.”<sup>138</sup>

Fenomenal alanda var olan ne varsa ya bir etki ya da neden olarak var olur. Bu nesnelerin, olguların ya da ilineklerin zamanda hep bir ardışıklık içinde tezahür ettiğinin göstergesidir. Çokluğun *ardışıklığını* belli bir kural altında *zamanın düzeni* olarak veren nedenselliğin şemasıdır ve bu onlara nesnel bir imlem yükler. Çünkü iç duyuyu zamansal ilişki açısından belirleyen hayalgücü yetisinin bu sentezinde ortaya çıkan şema yine zamanda empirik olarak beliren iki algıyı birbirine bağlamaktadır.

Bir şey olduğunda/ belirlediğinde bu belirenle birlikte onda bir şeyin öncelediği olgusu da bana verilir. -İzleyen zamana öncekinden geçmeksizin başka hiçbir yolla ulaşamadığımdan- bunu ben geçmiş zamanın tezahürlerinin gelecek zamandaki her bir varoluşu belirlemesi olarak -nedensellik çerçevesinde- algılarım. Anlama yetisi bunu tezahürler açısından zamanda a priori belirli bir konum saptayarak onlara zamansal ardışık bir düzen getirerek yapar.<sup>139</sup>

*Topluluğun/ etkileşimin şeması* ya da tözlerin ilinekleri açısından karşılıklı nedensellikleri evrensel bir kurala göre bir tözün belirlenimlerinin bir başkasınınkiler ile *eşzamanlılığıdır*.<sup>140</sup>

---

<sup>136</sup> A.g.e., B 183.

<sup>137</sup> Töz, zamanın birliğini bana ‘temsilen’ verendir, zamanın kendisini değil.

<sup>138</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 183.

<sup>139</sup> A.g.e., B 244-245.

<sup>140</sup> A.g.e., B 184.

Dikkatimi topladığım her anda fark ettiğim şey zihnin tek bir şeyi sentezlemediğidir, 360'ta derecelenmiş bir yelpaze gibi anda algıların tam ortasında durmaktayım. Bu bir ve aynı zamandaki algılar olanaklı bir deneyimde kapsanmış olarak apperzeptionun birliğiyle bana verilmektedir. Her bir veriyi aynı anda sentezlediğimden bu eşzamanlılığa tekabül etmektedir. Eşzamanlılık şemasıysa -bir algının öteki algıyı konum olarak olanaklı kılması ölçüsünde- toplu halde karşılıklı etkileşimi verir.

Kiplik (Modalite) kategorisi içerik olarak bilginin, nesnenin oluşmasının temelleriyle genel çerçevede ilgilidir. Nesnemiz ve bilgimiz her daim zamana iye olarak bize verildiğinden, kipliğin şeması bir nesnenin/ bilginin -*zamana ait olup olmadığını* ve *nasıl ait olduğunu* belirleyen filtredir.

*Olanığın şeması* değişik temsillerin sentezinin *zamanın koşulları ile bağdaşmasıdır*, dolayısıyla bir şeyin *herhangi bir zamandaki* temsilinin belirlenimidir. Kant'ın bu şemaya verdiği örnek 'karşıtlar bir şeyde aynı zamanda değil ancak ardışık olarak var olabilmeleri'dir.<sup>141</sup> Eğer bir kavramı 'deneyim kavramı' olarak nitelendireceksek bu kavramın deneyimin tüm biçimsel koşullarına açık olması gerekir. Bu bize kavramın olanaklı olup olmadığını -ve eğer olanaklıysa deneyimimize göre her hangi bir zamanda onun yükümlenebildiği bir nesneye ulaşabileceğimizin onayını- veren şemadır. Deneyimin nesnel biçimi, nesnelere bilgisi için gereken tüm sentezi kapsar. Kendi içinde bir sentez kapsayan bir kavram eğer bu sentez deneyime ait değilse boş olarak görülecek ve hiçbir nesneyle ilişkili olmayacaktır.<sup>142</sup> Bu yüzden şeylerin olanağını salt kendi başına alınan kavramlardan değil, bir deneyimin biçimsel ve nesnel koşulları olarak görülen kavramlardan yani şemalardan saptayabiliriz.

Edimselliğin şeması *belirli bir zamandaki* varoluştur. Hayalgücü yetisi edimselliğin şemasını görü formunda beliren bir ayrışmamış-çoklukla birlikte işleme koyabiliyorsa yargımda oluşacak olan nesnenin aynı zamanda olanaklı olduğunun bilgisi de sentezde içerilmiştir/ mevcuttur. Çünkü nesnenin kavramı deneyimin biçimsel koşullarına uyumludur. Ama edimsellik karakteri empirik yasalarla birlikte verilen algıya aittir. Duyum görü formlarında fiili olarak belirlediğinde bu zaten

---

<sup>141</sup> A.g.e.

<sup>142</sup> A.g.e., B 267.

sentezlemenin belirli bir zamanda -etkilenimin devam ettiği süre zarfında- gerçekleşiyor olduğunun bilincini de verecektir.

*Zorunluluğun şeması*, bir nesnenin tüm zamanlardaki varoluşudur. Bu şema -bir üst paragrafta belirtildiği gibi- edimselliğin olanaklılığı mecburiyettir. Bana ne zaman bir nesne verilse ya da onun bilgisine sahip olsam, fiili/ gerçek olarak deneyimlediğim şeyin ‘her zaman/ daima’ deneyimin evrensel koşullarıyla bağlantısı zorunludur. Bu zorunluluğa iye olamayan zaten fenomenal alanda mevcut olamaz.

### 3.2.2. Matematiksel kavram şemaları

Kant’ın Transendental Felsefesine dayanak gördüğü sütunlardan ikisi saf bilim olarak matematik ve geometriydi. Buna ‘Transendental Felsefede Uzay ve Zaman’ kısmında kısaca değinilmiştir. “...geometrinin yargılarını sentetik ve a priori olarak ele alan düşünüş biçiminin önemli bir amacı nasıl olup da geometrik olanın fiziksel olanın biliminin zemininde yer aldığı gösterilmesidir.”<sup>143</sup> Prolegomena’da ifade edildiği gibi -zihnin saf form yapısına işaret eden- uzay ve zamanın transendental ideallikleri hem geometriyi, matematiği ve dünyayı kuruntu haline getirmekten koruyan hem de matematik ve geometrinin sunduğu a priori bilginin dünyanın gerçek nesnelere için geçerliliğini sağlayan tek araçtır.<sup>144</sup> Genel geçerlilik ve ortaklaşan tek alan bu transendental zemin olduğundan matematiğin, geometrinin ilkeleri ve nesnelere de bu saf zeminden yükselmek/ yapılanmak zorundadır. Zihin matematik ve geometrinin nesnelere evrensel olarak yapılandırırken kavramlarla beraber kendi aidiyetinde olan saf görüye başvurur. Kant geometrinin yargılarının ‘nesnel olarak bilgimizi genişleten’ özelliğine dayanarak onların sadece -analitik yargılar içeren- mantıkla temellenemeyeceğini<sup>145</sup> 1768 (Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında) yazısından itibaren ortaya koyar. Bilgimizi genişleten yargılar sentetiktir. Yöneldiğimiz şey (özne) hakkında yargıda bulunurken, -zaten onda içerilenle değil- onun dışında başka bir şeye referansla yargıda bulunulması

<sup>143</sup> Ahmet Ayhan ÇİTİL, , “Matematik ve Nesne”, Matematik Felsefesi, Felsefelogos, Sayı 49, s 40.

<sup>144</sup> Immanuel KANT, **Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, s 42. / ayrıca bkz. s 36-38.

<sup>145</sup> “Geometrinin sadece mantıkta temellenmemesi demek, geometrik bir kanıtlamada a priori görüsel bir içeriğin de kanıtlama sürecinde öncüller arasında yer alması demektir. ” (H. Bülent GÖZKÂN, “Matematik Sadece Mantık Temelinden Türetilbilir mi?”, Matematik Felsefesi, Felsefelogos, Sayı 49, s 59.)



(yükleme yapılması) gerekir. Bu yargı da sadece kavramlar arası geçişlikle elde edilemez. Yargının gönderim yaptığı şey görüde temellenmek zorundadır. O başka şeyin evrensel çerçevede doğruluk kazanabilmesi içinse empirik olmayan sağlam zemine ihtiyaç vardır. Duyusallığın saf a priori görü formları bu evrensel zemini sağlamaktadır. Dolayısıyla saf görüden yükselen (inşa edilen) o başka şey olarak nesnelere (kavramlarla) matematik ve geometrinin sağlam genişleyen bilgilerini kazanırız.<sup>146</sup>

Burada dikkat edilmesi gereken bir mevzu vardır ki sentetik a priori bilginin empirik deneyimden asla kopuk işletilemeyeceğidir. Zihnin transendental yetileriyle ve transendental zemin üzerinde tasarlanan, farkında olduğumuz fenomenal alana bitimsiz olarak çarpıp duran ya da başka ifadeyle -a posteriori olarak- yağın duyum yığınları vardır. Bizim idrakımız transendental ve empirik olanın iç içe geçişliğindeki bütünlük üzerine kuruludur. Bilincimizi empirik olandan soyutlayıp saf arî bir deneyim gerçekleştirmemiz mümkün gözükmemektedir. Zihnimizde tasarımılayıp/ temsil edip önümüze koyduğumuz ne varsa anlamlarını, olgusalıklarını empirik olanda yakalamak zorunda. Geometrik ya da matematiksel bir sentetik a priori önermenin deneyimden bağımsızlığı, doğruluğunu saf a priori zemin üzerinde kurduğu nesneden alması dolayısıyladır. Kant'ın verdiği parmak ve abaküs örneğinde<sup>147</sup> olduğu gibi bir yandan empirik olarak saymayı deneyimlerken diğer yandan saf zeminde sentezleme işlemi gerçekleşmektedir. Benim sentetik a priori bilginin gönderim yaptığı şey saf düzeydeki sentezlemedir (ortaya çıkan üründür).

Saf formal düzeyde ortaya çıkan 'tekel nesnemiz'<sup>148</sup> empirik olanlardan soyutlanıp ortak özelliklerle oluşturulan bir şey değildir. Saf hayalgücü yetisinin kategorilerle<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 65. / ayrıca bkz. B 14-17, B 41. / Geometrinin sentetik a priori yargılara dayandığı görüşü Euklidesçi olmayan geometrilerin ortaya çıkışıyla büyük ölçüde zedelenmiştir. Çünkü geometrinin aksiyomları evrensel zorunluluğa sahipse farklı geometri teoremlerinin aksiyomları -birbirleriyle çelişirken- aynı anda nasıl zorunlu ve nesnel geçerliliğe sahip olabilirdi? (Ahmet Ayhan ÇİTİL, "Matematik ve Nesne", Matematik Felsefesi, Felsefelogos, Sayı 49, s 35.) / Tez transendental çerçevede ele alındığı için biz konuya Kant'ın perspektifinden devam etmek durumundayız.

<sup>147</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 299. / ayrıca bkz. B 147.

<sup>148</sup> **A.g.e.**, B 741-742. / "...tekel bir inşa... aslında tümelin temsildir." (H. Bülent GÖZKÂN, "Matematik Sadece Mantık Temelinden Türetilir mi?", Matematik Felsefesi, Felsefelogos, Sayı 49, s 59.)

<sup>149</sup> Kategoriler sadece empirik kavramların nesnel geçerlilik zemini değildir, saf matematik yargıları da kategoriler altına getirilmek zorundadır. Anlama yetisine dahil olan hiçbir işlem bundan muaf tutulamaz. Örneğin "Doğru çizgi, iki nokta arasındaki en kısa çizgidir" ilkesi, çizginin *büyüklik kavramı* altına sokulmasını varsayar. Yani çizginin görüşünü, ondan çıkabilecek yargıları kurmak

saf formlar üzerinden ürettiği ‘şema’dır ki, fenomenal alanda empirik olarak gerçekleştirdiğimiz matematiksel/ geometrik işlemlerin/ yapılanmaların evrenselliği ve sağlamlığı zihnin şemaları modellemesi sayesinde. Kant matematiğin ve geometrinin kavramlarını -kaynağı saf görü formlarına dayandığından- “saf duyuşsal kavramlar”<sup>150</sup> olarak nitelendirir. Bu kavramlara kaynaklık eden nesnelere imgeleri değil de saf duyuşsal kavramların şemalarının olmasını, hiçbir zaman imgelerin evrenselliğe -hangi kavramla ilgiliyse o kavramın her bir nesnesindeki tanımsal yeterliliğe- ulaşamayacak olmasına bağlar. Zaten transendental felsefe kapsamında imgeyi üreten -yeniden üreten olarak- hayalgücü yetisinin empirik boyutuyla, evrensel işlem temsili olarak şema saf üretici hayalgücü yetisi tarafından sentezlenir ki, imgeler ancak onlarla olanaklı olabilir -ve imge kavramına ancak şema yoluyla bağlanabilir.

Hayalgücü yetisinin sentezinin bir ‘kural’ı ya da ‘monogram’ı<sup>151</sup> olarak da ifadelendirilen şemanın düşünceden başka bir yerde mevcudiyeti yoktur. Yalnız ‘saf duyuşsal kavram’ şemalarını ‘anlama yetisi saf kavram’ (kategori) şemalarından ayırt etmek gerekiyor. Anlama yetisi saf kavram şemaları hayalgücü yetisinin transendental ürünü olarak zaman belirlenimdirler ve hiçbir imge içerisine getirilemezler. “...bu ürün genelde iç duyunun belirlenimini, biçiminin (zaman) koşullarına göre, tüm temsiller açısından ilgilendirir, ama ancak bu temsiller apperzeptionun birliğine uygun olarak bir kavramda *a priori* bağlanacak oldukları sürece.”<sup>152</sup> Monogramatik şemaysa -matematiksel ve uzamsal matematik olarak geometrik figür için- yinelenen matematiksel modelleri kavrama adına olanak sağlar. Yani Kant saf hayalgücü yetisinin bir monogramı hakkında konuşurken saf görü formları uzaya ve zamana, kategorilerin transendental şeması hakkında konuşurken de saf görü formu zamana başvurmaktadır.<sup>153</sup>

Diyelim ki önümde duran yedi bilyenin yanına dört bilye daha eklediğimde bu işlemin saf inşasını zihnimde nicelik kategorisinin şeması olan sayıyı<sup>154</sup> kural olarak

---

amacıyla, niceliği (çokluğu) bakımından belirlemeye yarar (Immanuel KANT, **Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, s 52, satır 84-85.).

<sup>150</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 180.

<sup>151</sup> **A.g.e.**, B 181. / Monogram, bir şeyin genel hatlarının konfigürasyonunu/ yapılandırmasını/ düzenlenişini üretmede bir kuraldır (Rudolf A. MAKKREEL, **Imagination and Interpretation in Kant**, s 31.).

<sup>152</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 181.

<sup>153</sup> Rudolf A. MAKKREEL, **Imagination and Interpretation in Kant**, s 33, 31.

<sup>154</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 182.

kurarım/ üretirim. Zaman belirlenimi (zihnimin temsilleri) olarak anları türdeş birimler halinde alıp art arda sentezleyerek bir birlik oluştururum. Saf görümde ortaya çıkan nesnem -ve bunun empirik deneyimimdeki karşılığı- on bir sayısına denk gelecektir. Ya da zihnimde bir üçgen tasarladığımda bunda üç doğru çizginin bir kurala göre (iç açıları toplamının yüz seksen derece olması şartıyla) bileşiminin bilincindeyimdir. Bu kurala göre bir imgeyle ne zaman karşılaşsam imgem her zaman üçgen şemasıyla örtüşür vaziyette olacaktır. Louvre Müzesinin bahçesindeki yapıyla ve Mısır'daki antik yapılarla farklı zamanlarda karşılaşan birinin zihninde de üretici hayalgücü yetisi aynı evrensel kurala/ monograma (geometrik biçim olan piramitin<sup>155</sup> şemasına) göre sentezleme gerçekleştirecektir. Dolayısıyla tüm geometrik bilgiler a priori görüde temellenmede dolaysız kanıtını bulacak ve nesnel bilginin kendisi yoluyla görüde a priori -biçime göre- verilecektir.<sup>156</sup>

### 3.2.3. Empirik kavram şemaları

Daha önce değinildiği gibi nesnelimiz belirli bir ayrışmamış-çokluk olarak görünün formlarında dolaysızca bize sunulurken kendi içinde bir sentez kapsayan kavramlar nesneleri bize dolaylı olarak temsil ederler. Bu dolaylı temsille dolaysız temsilin homojen bir yapıda buluşmasını sağlayansa üretici hayalgücü yetisinin ürünü olan şemalardır. Bir yargıda/ idrakta bilginin/ nesnenin kuruluşu için kavram ve görü gerekiydi. Matematiksel nesnelimiz için nasılsa deneyimde bize verilen empirik nesnelimiz için de kavram ve görünün birbirine uygunluğunda şemaya ihtiyacımız olacaktır. Hatta bu ihtiyaç Kant açısından empirik nesnel için daha elzemdir.<sup>157</sup> Çünkü matematiğin nesneleri bize a priori ve evrensel bir sağlamlıkta verilirken, dış duyuda/ uzayda a posteriori verilip empirik olarak deneyimlediğimiz nesnelerinse - kavrama gönderim yapan- *kendilerine ait belli çerçevedeki kurallılık* ihtiyacı bilişsel açıdan giderilmek zorunda. Empirik kavramlar kendi içinde bir sentez kapsayan ve bu sentez deneyime -ondan doğmuş olarak- ait kavramlardır.<sup>158</sup> Deneyimde her

---

<sup>155</sup> Piramit: Tabanı çokgensel bölge olan, yanal yüzeyleri üçgen olan ve ortak bir tepe noktasında birleşen geometrik cisim.

<sup>156</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 120.

<sup>157</sup> A.g.e., B 180.

<sup>158</sup> A.g.e., B 267. / Buradaki doğum, deneyimden soyutlamalar yaparak zihnimde empirik kavramlarımı oluştururum anlamına gelemmez. Deneyimin olanaklılığı zaten kavramla açığa çıkar. /

zaman bir empirik kavramın daha fazla özelliği/ imi (marks) a posteriori olarak keşfedilebileceğinden bu kavramlar tamamlanamayacak dolayısıyla tanımlanamayacaklar.<sup>159</sup> Tamlık, özelliklerin duruluk ve yeterliliğini imler. Tanımlamaysa "...bir şeyin tam ve ayrıntılı kavramını kendi sınırlarının içerisinde kökensel olarak ortaya sermekten daha çoğunu anlatmaması gerekir."<sup>160</sup> Dolayısıyla empirik kavram hiçbir biçimde tanımlanamaz, ancak açıklanabilir (explicated).<sup>161</sup> Kant bu konuda altın örneğini verir ve herkesin kendi deneyimine göre altın kavramına yöneldiğini, zihninde onun farklı özelliklerinin canlandığını/ düşündüğünü belirtir. Yeni gözlemlerle kimi özellikleri uzaklaştırarak başkalarının eklenebileceğini, hatta kiminin o nesne hakkında bilgisinin dahi olamayabileceğini vurgular. Bu empirik kavramın hiçbir zaman güvenilir sınırlar içerisinde duramayacağını ifadesidir.<sup>162</sup>

O zaman, empirik bir kavramın keskin, katı hatlarla/ kurullarla belirlenmiş imleri/ özellikleri yoksa ve üretici hayalgücü yetimizin deneyime önsel olarak -nesneyi deneyimlemek adına- nesnenin kavramının kurullarını içeren şemayı üretmesi gerekiyorsa -ve hatta kişi karşılaştığı nesneyi ilk kez deneyimliyorsa- bu şema üretimi olarak monogram zihinde nasıl açığa çıkacaktır?

Kant birinci kritikte empirik şema için genel olarak herkesin vâkıf olabileceği köpek kavramına başvurur. Onun açısından deneyim nesnesi olarak köpek ya da bir köpek imgesi köpek kavramını ne doygunluğa ulaştırabilir ne de köpek türlerinin geneline yayabilir. Kavramı temsil etme ve imgelerin ondan türeme görevi -kavramın dolaysız ilişkisindeki- şemaya verilmiştir. Kant hayalgücü yetisinin ürettiği köpek şemasının kuralını/ monogramını sadece dört ayaklı bir hayvan şeklinde sunmuştur.<sup>163</sup> Fakat yapılandırma etkinliği/ kural olarak şema açısından elimizde -bu örneğe dayanarak- dört ayak ve hayvan olma verisinden başka bir şey yoksa Umberto Eco'nun da

---

Empirik kavramlar kategorilerin somut-görüşel içeriğe sokulmasıyla oluşur (Ernst CASSIRER, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, s 276.).

<sup>159</sup> Immanuel KANT, **Lectures on Logic**, Jasche Logic, Çev. ve Ed. J. Michael Young, s 632.

<sup>160</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 755. / "...tanımlar yalnızca matematikte söz konusudur. Çünkü matematik düşündüğü nesneyi görüde *a priori* sergiler ve bu nesne hiç kuşkusuz kavramdan daha çoğunu ya da azını kapsayamaz..." (A.g.e., B 758).

<sup>161</sup> Empirik kavramlar tanımlanmadığından bunlar yalnızca açıklama yeteneğine/ özelliğine sahiptirler. Açıklama (description) bir belirlenim kuralı değildir. Açıklamalar her zaman deneysel/ empirik olan kavramların tanımlarından önce gelir. (Immanuel KANT, **Lectures on Logic**, Vienna Logic, Çev. ve Ed. J. Michael Young, s 362.)

<sup>162</sup> Immanuel KANT, **Critique of Pure Reason**, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 755-756.

<sup>163</sup> A.g.e., B 180.

değindiği gibi köpek şeması bir köpeği attan ayırmamızı sağlayamayacaktır.<sup>164</sup> Ama biz yine de bir şekilde ham yapısı ayrışmamış-çokluk olan köpeği yine ham yapısı ayrışmamış-çokluk olan attan ve hatta köpek türlerini birbirinden ayırabiliyoruz. Kant sadece empirik olanların şemalar yoluyla birbirlerinden farklılaştıklarını söyler ama -hayalgücü yetisinin ‘verilen ayrışmamış-çokluk’ta ne deneyimleyip üretime geçiyorsa o deneyimlediğiyle- şemaların birbirinden nasıl farklılaştığını söylemez. Kant’ın kurduğu sistem açısından anlama yetisi, deneyim alanının dışında başka algıların, başka bir özdek alanının var olup olamayacağı konusunda karar veremez, o sadece verili olanı sentezler.<sup>165</sup> Dolayısıyla doğa alanındaki türölülüğü ve çokluğu yine zihnin sınırları içinde zihnin yapısı ve işleyişiyle değerlendirmek durumundayız.

Kant *Saf Aklın Eleştirisinde* empirik şemalara verdiği örneği gündelik hayatta kolaylıkla karşılaştığımız, neliğini sorgulamamıza gerek olmayan şeyden almıştır. Yani birinci kritiğin geneline yayılan belirleyici yargı türü (genelden/ evrenselden tikele) işleyişinde örneğini vermiştir. Oysaki doğa bize yeni şeyler deneyimleme fırsatını da açar. Hatta gündelik hayatta kavramlarına her zaman vâkıfımız gibi görünen şeylerin de ilk deneyimlenme durumları zorunlu olarak vardır. Çünkü fenomenal alana doğarken -Kant açısından bakarsak- elimizde sadece zihnin yetileri, formlar ve onların işleyiş biçimleri mevcuttur. İçerik empirik (deneyim) alandan a posteriori olarak gelmek zorundadır, ama yapılandırması yine zihne ait olarak. Kant -tezahürler ve bunların salt biçimleri açısından- şematizmi “insan ruhunun derinliklerinde gizlenmiş bir sanat”<sup>166</sup> olarak değerlendirirken sanatın belirsiz, yeni olanaklara açık ve tam anlamıyla kavranamayan yönüne vurgu yapmış olabilir.

Birinci kritikte empirik şemalarla ilgili karşılaşılan problem üçüncü kritikte giderilmeye çalışılır. Az önce belirtildiği gibi *Saf Aklın Eleştirisinde* belirleyici yargı formu -görü formuna verilen belirli bir ayrışmamış-çokluğu zihinde zaten var olan bir genel altına getirme, geneldeki kurallılığı verilen tikel hakkında kullanma edimi- işletilmişti. Üçüncü kritikteyse düşündürücü/ reflektif yargı türü öne sürülür, birinci kritikte ortaya koyulan sistemin açıkları/ boşlukları kapatılmaya çalışılır. Önümüzde duran doğanın tamamlanamaz, değişken sınıflandırması -bu değişkenlikte devam eden bir düzenliliğin açıklanması- üzerine verilen teleolojik yargılar ve estetik

---

<sup>164</sup> Umberto ECO, “Kant ve Ornitorenk”, *Sonsuzluğun Sınırlarında: Immanuel Kant*, Çev. Yasemin Tezgiden ve Ali Kaftan, Cogito, Sayı 41-42, s 137.

<sup>165</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 283.

<sup>166</sup> A.g.e., B 181.

(güzel, yüce) üzerine kurulan beğeni yargıları Kant'ın -fenomenal alanı bütünlük içerisinde kurgulayan- sistemi tamamlama adına öne sürdüğü reflektif/ düşündürücü yargılardır.

Reflektif yargının işleyiş tarzı belirsizlikle görüye yönelmedir. Hayalgücü yetisi yöneldiği görüde öyle bir şey yakalar ki ya zihindeki kavramlarda onun araştırılması yapılarak ona uygun kurallılıkta bir imge üretilir ya da görüde yakaladığı yeni şeyle o görünün altına düşme ihtimalini yakınsayan kurallılığa yeni bir işleyiş katıp farklı bir şema oluşumuyla imgesini buradan üretir. Yani bir yandan forma verilen görüye/ tekile odaklanılırken diğer yandan bu odaklanmada zihindeki -tekillere yüklenen- yüklemelerdeki -görü bazındaki- benzerlik ve farklılıklar taranarak yargı düşündürücü bir eylem gerçekleştirir. Zihin sadece verili olanı kendinde olanla kuran/ yapılandıran bir özelliğe sahip değildir, aynı zamanda verileni düşünerek/ yorumlayarak da bir düzenlilik oluşturmak zorunda. Örnek vermek gerekirse Shoebill Stork<sup>167</sup> yani Pabuç Gagalıyla ilk kez karşılaşan biri onu uzay ve zamanda belli büyüklüğe ve özelliğe sahip bir formda genel anlamda kuş türü olarak deneyimleyecektir. Onu deneyimlerken bilişsel süreçteki duraksamalar ve onunla gelen şaşkınlık zihnin alt faaliyeti olarak araştırmasının, karşılaştırmalar yapmasının yansıması olarak ifadelendirilebilir. Shoebill Stork'u önünde fenomenal alanda deneyimlemiş olarak bulan birinde artık o yeni yapılandırılmış bir şema/ monogram üzerinden verilmiş nesne (gegenstand) olacaktır. Kişi edindiği/ varlığını onayladığı yeni şey üzerinden deneyimini ve onunla birlikte bilgisini genişletebilir ya da o anki deneyimiyle sınırlandırabilir de. Bu yeni oluşan şema üzerinden kavramların işletilmesine bağlıdır.

---

<sup>167</sup> Shoebill Stork (Pabuç Gagalı) sınıflandırılması tam olarak belirlenememiş bir türdür. Önceden leyleksiler (ciconiiformes) grubunda sınıflandırılmış olsa da bazı bilim insanları pelikansılar (pelecaniformes) grubunda sınıflandırmaya başlamıştır. Yani şuan için aidiyetliği tam olarak belirlenememiştir.

## 4. TRANSCENDENTAL FELSEFEDE ŞEMATİZM TARTIŞMASI

### 4.1. Pratik Aklın Eleştirisinde Şema Muadili

İnsan kendini yine kendinden türeyen -genelde- kategorilerle -özelde nedensellik yasasıyla- ve uzay-zamanla fenomenal alanda koşullar dizisine bağlarken bir yandan imkânı yine kendinde bulunan, koşulsuz olana gönderme yapan “isteme”yle (der Wille) eyleyen-ben olarak özgürlük alanına açılır. Bu alan duyulur-üstüne hitap eden ahlaki alandır. Kant açısından duyulur-üstülük ve ahlakilik transendent olanı ifade etmez, transendental düşünme yetisi olan aklın saf kullanımıyla insanın kendine açtığı bir alandır.

Yazının buraya kadar olan kısmında ben ve fenomenal alanın karşılıklı ilişkisi irdelenmiştir. Bu irdelenmede konu dahilinde olmadığından aklın (Vernunft) fenomenal alanı ideleriyle düzenleme -yani fenomenleri kuşatıcı ve onlara bütünlük verici- rolüne yer verilmemiştir.<sup>168</sup> Çünkü Kant’ın birinci kritikte ifade ettiği gibi doğaya yasa koyan ve onu kategorilerle kuran zihnin anlama yetisidir (Verstand). Pratik yani ahlaki alandaysa yasa koyucu -görülerle birebir etkileşmeyen- akıldır (Vernunft).<sup>169</sup> Akıl ahlaki durumlarda koşullara bağlı olmayana yasa koyar -istemeyi belirler- ve kuruculuğunu yaptığı nesne “en yüksek iyi” ideasıdır.

Doğada her şey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımlarına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da istemesi vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan, isteme pratik akıldan başka bir şey değildir. Akıl istemeyi kaçınılmazcasına belirliyorsaydı, böyle bir varlığın nesnel zorunlu olduğu bilinen eylemleri, öznel olarak da zorunludur; yani isteme, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımdan zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir.<sup>170</sup>

Kant’a göre isteme, kendiliğinden yasayla uygunluk içindedir ve bunun için buyruklar yalnızca bir formüldür. Hipotetikten ayrı olarak *koşulsuz buyruk*, bir eylemi kendisi için, başka bir amaçla ilgi ya da ilişki kurmadan nesnel zorunlu olarak sunan buyruktur. Buyruk eylemin içeriğiyle ve ondan çıkacak sonuçla ilgili değil,

<sup>168</sup> Akıl uygulama alanını şaşırıp (ki bu onun doğal bir süreci/ eğilimidir) doğaya yasa koymaya çalışırsa ya da başka deyişle anlama yetisinin saf kavramlarına taşıyamayacağı koşulsuz olan -Tanrı, Ruh, Kozmos- ideleri (tezahürü olmayanları) dayatmaya çalışırsa transendental schein/ illüzyon (“evrenin zamanda bir başlangıcı olmalıdır” vb.) üretmiş olur.

<sup>169</sup> Anlama yetisi aklın bir düşünme olanağı olan özgürlüğe yasa koyarsa bu bize saf pratik aklın alanı ahlakiliği değil teknik pratik aklın alanı pragmatikliği (mutluluk etiklerini) verir. Aklın nedenselliği olan özgürlüğün kendini gerçekleştirebileceği tek alan saf pratik aklın alanıdır.

<sup>170</sup> Immanuel KANT, **Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, s 29.

biçimiyle ve onu ortaya çıkararak ilkeyle ilgilidir (-ki ortaya çıkan sonuç ne olursa olsun, eylemde özce olan iyi niyettir). Bu buyruğa *ahlaklılık buyruğu* denir.<sup>171</sup> Koşullu bir buyruk düşündüğümüzde, koşul bize verilene kadar neyi içereceğini önceden kestiremeyiz. Ama Kant açısından kesin bir buyrukta neyin içerildiği hemen kavranır. Çünkü buyruk yasadan başka yalnızca maksimin<sup>172</sup> bu yasaya uygun olması zorunluluğunu içerdiğinden, yasaysa onu sınırlayan hiçbir koşul içermediğinden, genel olarak bir yasanın genelliğinden başka kavranılacak bir şey kalmamaktadır.<sup>173</sup>

Yasanın bize kendini koşulsuz olarak buyurmasının ifadesi şöyledir: “ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” ya da “eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun”<sup>174</sup>. Amaç doğrultusunda buyruk farklı ifade biçimiyle karşımıza çıkmaktadır: “her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun”<sup>175</sup>.

Görüldüğü üzere yasa, istemeyi deneyimin koşullarından azade -saf ve empirik görüye dayanmadan- saf isteme olarak maksimlerin sadece biçimi bakımından a priori belirleyen bir kuraldır. Verilmiş olan yasa “...deneysel bir olgu değil, saf aklın kendini yasa koyucu olarak... ortaya koyan tek olgusudur.”<sup>176</sup> O zaman doğa yasaları gibi zorunlulukla işlemeyen, *gereklilik* yasası olarak kendini ortaya koyan ve özgür alana beliren ahlak yasası fenomenal alanda herkesi nasıl doğruluğa zorlamaktadır? Yani ahlak yasası ve görüye gelmeyen/ gelemeyen -eylemle kurulan- aklın idesi olarak “iyi isteme”si doğanın nesnelere nasıl uygulanır? Fenomenal alandan bakarak yapılan okumadaysa şöyle sorulabilir: fenomenal düzeydeki ve anlama yetisinin kurallılığına tabi olan eylemler bu alanı aşarak aklın kurallılığına nasıl tabi olabiliyor ve duyulur-üstünde evrensellik kazanabiliyor? Kant birinci kritikte görüldüğü üzere, görü ve kavram olarak iki farklı tarzda temsil etme durumunun üçüncü homojen bir düzlemde ortaklaşmasını, nesnenin fenomenal alanda belli bir

---

<sup>171</sup> A.g.e., s 33.

<sup>172</sup> Eylemde bulunanın öznel ilkesidir ve nesnel pratik ilkedden ayırt edilmelidir.

<sup>173</sup> Immanuel KANT, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, s 38.

<sup>174</sup> A.g.e.

<sup>175</sup> A.g.e., s 46.

<sup>176</sup> Immanuel KANT, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, s 36.



kurallılıkta ortaya çıkışını (deneyimlenmesini) şemalar üzerinden sağlamıştı. Şemaların üretimindeyse asli yeti olarak transendental hayalgücü yetisi devredeydi. Ahlaki alandaysa -eylemin maksimini- hüküm ve belirleme aklın eliyle yoklandığından, aklın nesnesi -genelde ideler, özelde “iyi”- görüye gelemediğinden, hayalgücü yetisiyle değil de aklın düşünmede ortaklaştığı anlama yetisiyle fenomenal düzlem (eylem) ve duyulur-üstü düzlem (düşünülür yasa olan ahlak yasası) arasında bağlantı kurulmuştur. Buradaki homojenlik bir eylemin ahlak yasasına uygunluğuna cevap veren ve doğa yasası şeması olan modelle (Typik/ Typus) sağlanmıştır.

Akl (Vernunft) saf (reine) olduğunda istemeyi nesnesi konusunda *a priori* olarak belirlemektedir. Duyusallıkta (Sinnlichkeit) bizim için olanaklı bir eylemin aklın pratik kuralının altına giren bir durum olup olmadığına karar vermek için *pratik yargıgücü* gereklidir; onun aracılığıyla kuralda genel (soyut) olarak söylenen, bir eyleme somut olarak uygulanır.<sup>177</sup> Birinci kritikte bir nesne hakkında yargı verilirken yani görü kavramının altına getirilirken hayalgücü yetisi nasıl ki şemalarıyla devredeyse, pratik yargıda da anlama yetisi (Verstand) bir modeliyle devrede olacaktır. Ama pratik alandaki modelleme bir durum ya da içerik modellemesi değil, “yasanın kendisinin” şeması anlamında modellemedir. Çünkü eylemin değil *istemenin* -bir başka belirlenme nedeni olmaksızın- yalnızca yasa tarafından *belirlenmesi*, nedensellik kavramını doğal bağlantıyı meydana getiren koşullardan tamamen farklı olan koşullara bağlayabilir.<sup>178</sup>

...anlama yetisi aklın bir idesine bir duyusallık şeması değil, bir yasa sağlayabilir; ama bu öyle bir yasadır ki, duyu nesnelerinde somut olarak ortaya konabilir, dolayısıyla bir doğa yasasıdır, ama yalnız biçimi bakımından, yargı gücü için bir yasa olarak temele konabilir. Bundan dolayı biz bunu ahlak yasasının *modeli* diye adlandırabiliriz.<sup>179</sup>

Yani anlama yetisi üzerinden ele alınan model, pratik yargıgücüyle fenomenal dünyada hükmü geçen doğa yasasından duyulur-üstü doğa için -bizi yasaya götürebilecek- bir Typus çıkarma meselesidir. Burada elde edilen, yasalılıktan öte bir şey değildir. Kant açısından bu pratik aklın saf kullanımına, ahlakiliğe zarar vermez. “...görüleri ve onlara bağlı olan şeyleri, düşünülür doğaya aktarmadıkça, ona yalnızca genel olarak yasallılığın biçimini... uyguladıkça; duyular dünyasının yapsının bir düşünülür doğanın modeli olarak

<sup>177</sup> A.g.e., s 75.

<sup>178</sup> A.g.e., s 76.

<sup>179</sup> A.g.e., s 77.

kullanmama izin vardır. Çünkü yasalar, belirleme nedenlerini nereden alırlarsa alsınlar, yasa olarak birdirler.”<sup>180</sup> Kant yalan söyleme durumunu (kendisinden referans alınarak eyleme geçirebilme potansiyeline sahip maksimi) ahlaki açıdan pratik akılla sınamasını yapar ve bunu koşulsuz buyruğa yükseltmeye çalışır: “...eğer h e r i n s a n, kendi yararına olduğunu düşündüğü durumlarda, kendine yalan söyleme izni verseydi... sen de böyle bir düzenin parçası olsaydın, kendi istemenle seve seve bu düzenin içinde olur muydun?”<sup>181</sup> Buradaki maksim -soruya verilecek cevap üzerinden- doğa yasası gibi bir geçerlilik onayı alamaz yani doğanın yasalılığı üzerinden (Typus) ahlakın yasalılığına yakınsayamaz. Ahlakilikte eylemin maksimi bu yasalılığa uygun olmalıdır ve buyruğun sunulduğu sadece bu uygunluktur. Birinci kritikte nasıl ki kategoriler şemalar üzerinden sunulup görünüşe geçiyorsa burada da kategorik imperatif model (Typus) üzerinden -sunulup- deneyimlenmektedir. Şemaların imgelerle hiçbir zaman birebir örtüşmemesi gibi eylemler de iyi idesine ancak yakınsayabilir. Kant fenomenal alanda zihnin hangi hareketliliği, işleyiş tarzı üzerinden nesnenin kuruluşunu, bilginin elde edilmesini gerçekleştiriyorsa ahlaki alanda da zihin farklı yapılarıyla ama benzer hareketliliğiyle “iyi isteme”nin eylemde olanağını açmaktadır. Bu olanak hayalgücü yetisinin şemalarıyla ortaya çıkan bir olanak değil, anlama yetisinin doğaya koyduğu yasanın biçimi üzerinden *analoji* yoluyla oluşturulan modellemeyle ortaya çıkan bir olanaktır.

#### 4.2. Yargıgücünün Eleştirisinde Şema ve Sembol

Zihinle kendini bir *birlikte* tutan, bu birlikle kendinin-dışına/ haricine ilişebilen ve onunla iletişime geçebilen insan varlığı, bu iletişim/ etkileşimde sadece bilme ve ahlaki yargılar ortaya koymakta sınırlı değildir. Bir önceki bölümde -empirik şema incelenirken- değinildiği gibi insan yargının *reflektif* faaliyetinin türü üzerinden de estetik yargılar sunabilmektedir.

Kant salt estetik yargı yetisini “kavram olmaksızın biçimler üzerine yargıda bulunma” yetisi olarak nitelendirir ve biçimlerin salt yargılanmasından herkese iletilebilecek kural olarak bir hoşlanma duygusunun açığa çıktığını söyler.<sup>182</sup> Estetik

---

<sup>180</sup> A.g.e., s 78.

<sup>181</sup> A.g.e., s 77.

<sup>182</sup> Immanuel KANT, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, s 168.

yargılar kavramlarla ilişkili olmadığından nesneye dair hiçbir bilgi vermezler. Bu yargılar nesnenin verilmesini sağlayan temsili özneye bağıntılar ve nesnenin herhangi bir niteliğini değil, onunla uğraşmakta olan temsil etme yetilerinin belirleniminde ereksel-biçimi dikkatimize sunar. Yargıya estetik denmesinin nedeniyse, zeminin kavram değil, zihnin yetilerinin oyunundaki uyumun (iç duyusunun) duygusu olarak alınmasıdır.<sup>183</sup> Estetik yargılarda Kant'ın daha öncesinde bahsetmediği yetiler arası bir zihinsel "oyun" olgusuyla ve bununla birlikte yetilerin - kendi işleyiş tarzlarına karşıt, aşan bir fiiliyet olmaksızın- farklı işleyiş biçimleriyle karşılaşırız. Bu az önce ifadelendirilen "kavram olmaksızın yargıda bulunma"da anlama yetisindeki farklılığı zaten göstermektedir. Bir beğeni öne sürüldüğünde, anlama yetisi -estetik yargı olarak- beğeni yargısıyla ilgisinde onunla nesnenin bilgisinin yetisi olarak değil, yargının ve onun temsilinin -kavram olmaksızın- belirleniminin yetisi olarak ilgilidir. Ama bu belirlenim o nesnenin özneye ve öznenin-iç-duygusuyla ilişkisine göre olanaklı olduğu sürece kendini gösterir.<sup>184</sup>

Diğer bir yeti olan hayalgücü yetisinin görevleri üçüncü kritikte -ilk kritikte olduğu gibi- anlama yetisinin nesnel belirleyici yargılarının kullanımları açısından tanımlanmaz. İlk kritiğin temeli kalırken, belirleyiciden reflektif yargıya -olağan ve bilimsel deneyimin koşullarından estetik bilincin koşullarına- geçiş hayalgücü yetisinin yeniden tanımlanması ve genişlemesine yol açmaktadır.<sup>185</sup> Reflektif yargılarda hayalgücü yetisi üretken olmanın yanı sıra kendiliğinden (spontaneous), kendi kendini aktive eden (self-activating) bir karaktere sahiptir. İlk kritikte hayalgücü yetisinin figüratif sentezleri, kesin nesnel bilmenin amaçlarıyla ve anlama yetisinin yasalarıyla sıkı şekilde sınırlandırılmıştı. Reflektif yargıda işleyen üretken ve kendini harekete geçiren estetik hayalgücü ilk kritikte ortaya konulandan daha özgürdür, ancak sınırsız bir özgürlükte değil. Güzel nesnelere ayrışmasında (apprehension) hayalgücü yetisi "belirli bir biçime" bağlıdır. Kendini aktive etmesine rağmen, estetik hayalgücü -kendi kurallarını koymadığından- otonom/ bağımsız değildir.<sup>186</sup> Yani hala anlama yetisinin kurallarına uyar. Makkreel'e göre estetik hayalgücü yetisinin anlama yetisinin yasalarına *özgürce uyması*, onun anlama

---

<sup>183</sup> A.g.e., s 82.

<sup>184</sup> A.g.e., s 83.

<sup>185</sup> Rudolf A. MAKKREEL, *Imagination and Interpretation in Kant*, s 45.

<sup>186</sup> A.g.e., s 46.

yetisinin kategorik çerçevesini ihlal etmeyebileceğine işaret etmektedir.<sup>187</sup> O zaman Kant'ın salt estetik yargıyı belirtirkenki “kavram olmaksızın biçimler üzerine yargıda bulunma” ifadesi ne anlama gelmektedir?

Estetik yargı olarak beğeni yargısının önemli bir faili olan hayalgücü yetisi belli bir yasaya göre ilerlemeye zorlanacak olsaydı, ortaya çıkan ürünü biçime göre kavramlar yoluyla belirlenmiş olacaktı, dolayısıyla yargı beğeni yargısı olmayacaktı.<sup>188</sup> “Eğer beğeni yargısına vesile olan verili tasarım nesnenin yargılanmasında anlağı ve imgelem yetisini nesnenin bir bilgisine birleştiren bir kavram olsaydı, o zaman bu ilişkinin bilinci...” yargı yetisinin nesnel şematizminde olduğu gibi “...entellektüel olurdu...”<sup>189</sup>. “Bir nesnenin kavramına götüren kurallılık... nesneyi tek bir tasarımda ayırmsamak ve onun biçimindeki çokluyu belirlemek için vazgeçilmez koşuldur... Bu belirlenim bilgi açısından bir ektir...”<sup>190</sup> Oysaki estetik yargıda var olan şey, *yasasız yasallık* üzerinden işlem gören hayalgücü yetisinin anlama yetisiyle *öznel bir anlaşması*, anlama yetisinin özgür yasallığıdır yani *ereksiz erekselliği*.<sup>191</sup> Belirli bir nesne kavramına gönderme yapan normal deneyim yargısındaki nesnel anlaşmadan farklı olarak öznel anlaşma, bir yetinin diğer yetiye tabi kılınmasına dayanmaz, iki yetinin özgür koordinasyonunu ve karşılıklı oyununu içerir. Kant'ın uyum/ harmoni olarak adlandırdığı bu estetik ilişkinin genellikle bir sentez olarak kabul edilmesini Makkreel yanıltıcı bulur. Çünkü uyum iki farklı unsur arasındaki karşılıklı bir ilişkiyi içerirken Kant'ın ilk kritikte kullandığı anlamda sentez katı bir birlik adına tek taraflı bir etkiyi (duyuya kavram dayatmayı, anlama yetisinin iç duyu üzerindeki sentetik etkisini) içermektedir.<sup>192</sup> Bu anlamda ilk eleştiride sentezlerin tümü anlama yetisinin kavramlarına bağlı görünmektedir. Üçüncü kritikteyse hayalgücü yetisinin *estetik ayırmsama* (apprehension) ve *estetik kavrama* (comprehension) rolünü tartışırken Kant sentez terimini kullanmamaktadır. Estetik yargılardan sentetik olarak bahsettiğinde, yalnızca biçim olarak sentetik olduklarını ve beğeni yargılarının kavramın, nesnenin (objekt) görüsünün ötesine giderek o görüye haz duygusunu yüklem olarak eklediklerini iddia eder.<sup>193</sup> Yani buradaki sentetiklik, bilme yargılarına uygulanan anlamdaki sentetiklik değildir. Çünkü estetik yargı olarak bir

---

<sup>187</sup> A.g.e., s 47.

<sup>188</sup> Immanuel KANT, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, s 97.

<sup>189</sup> A.g.e., s 71.

<sup>190</sup> A.g.e., s 98.

<sup>191</sup> A.g.e., s 97.

<sup>192</sup> Rudolf A. MAKKREEL, **Imagination and Interpretation in Kant**, s 47.

<sup>193</sup> Immanuel KANT, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, s 154.

beğeni yargısında bir nesnenin kavramını genişleten hiçbir sentez eylemi bulunmamaktadır. Makkreel Kant'ın eleştirel felsefesine bütünsel çerçeveden bakarak, estetik yargıların genel anlamda nesnelere bilinci için ilk eleştiride kurulan temel koşula, yani apperzeptionun sentetik birliğine tabi olması anlamında sentetik olduğunu bildirir.<sup>194</sup> Ayrıca Mary Gregor'un kategorilerin apperzeptionun sentetik birliğiyle ve duyuların ayrışmamış-çokluğuyla ilişkili kurallar olmasından yola çıkarak onların (kategorilerin) estetik kavrayışa da uygulanabilir olması fikrini desteklediğini, söyler.<sup>195</sup> Makkreel'e göre kategoriler bilme yargılarında olduğundan farklı şekilde kullanılarak estetik yargılarla ilişkilerini sürdürmektedirler. Yargıgücünün Eleştirisinde kategoriler duysal ayrışmamış-çokluğu sentezlemek ve nesnelere hakkında bilgi üretmek için kullanılmaz. Onun yerine hayalgücü yetisi saf zihinsel içerikleri düzenlemek/ belirlemek (specify) için düşünümsel (reflektif) olarak kategorileri belirler.<sup>196</sup> O zaman bir nesnenin formunun -kavramlar olmaksızın- estetik ayrış(tır)masının gerçekleşmesinde ve "hayalgücü yetisinin özgürce anlama yetisine uyması"nda vazgeçilen kavram türü -nesnenin kesin kavranışına yeterli olan- empirik kavram olarak görünmektedir.<sup>197</sup> Estetik kavrayışta (apprehension) belirli bir şekilde inşa edilmiş/ yapılandırılmış bir kompleksi deneyimlemeyiz. Dolayısıyla parçaları ayrı ayrı algılanmayan, belirsiz bir birlik, bütün olarak beliren estetik bir form için ilk kritikte görülen empirik sentezleme (ayrıştırma, yeniden üretim, tanıma/ recognition) fiillerine ihtiyaç olmadığı görülür.<sup>198</sup>

Belirleyici yargılarda bir nesnenin empirik kavramına ancak üçlü eylemin sonuncusunda vâkıf olur, bu üçüncüde onu deneyimleriz. Tekrar edecek olursak bu üçlü fiil: görünün ayrışmamış-çokluğunun ayrışması, kavrama (comprehension) yani bir nesnenin (objekt) kavramında bu ayrışmamış-çokluğun sentetik birliğinin bilinci, son olarak, bu kavrama karşılık gelen nesnenin (gegenstand) görüdeki sunumu (presentation) / ifadesidir. Makkreel, Kant'ın üçüncü adımda şemalaştırmaya açıkça atıfta bulunmamasına rağmen, gegenstand terimini kullanmasıyla onun mevcudiyetini belirginleştirdiğini söyler. Çünkü *gegenstand*, şematize edilmiş *objekt*'tir. Üçüncü fiilde ortaya çıkan 'gegenstand' bir empirik kavramın nesnesiyse

---

<sup>194</sup> Rudolf A. MAKKREEL, *Imagination and Interpretation in Kant*, s 49.

<sup>195</sup> A.g.e., s 52.

<sup>196</sup> A.g.e., s 53.

<sup>197</sup> A.g.e., s 52.

<sup>198</sup> A.g.e., s 51.

(objekt), sunma sadece kategorilerin şemalaştırılmasını değil, aynı zamanda bunların gerçek bir nesneye uygulanmasını da içermiş olacaktır.<sup>199</sup>

Reflektif yargıya baktığımızda, Kant belirleyici yargının oluşumunda işleyen ikinci adımdaki *kavramsal anlayışa* (conceptual comprehension) veya senteze gönderme yapmadan *sunma* (presentation) fiilini işletmeye devam eder. Bu yargı karşılaştırmalı/ oransal (comparative) olduğundan, zihin empirik bir görüdeki verili bir nesnenin estetik-biçimi üzerine doğrudan ayrıştırma ve sunumunun karşılaştırmasını yapar. Sunma fiilinin hem bir anlama yetisi kavramını hem de bir “gegenstand”ı işaret etmesi, reflektif yargıdaki sunumun şemalaştırmayı içerdiğinin belirtisidir. Ama bu estetik yargıda bir nesnenin belirli, kesin bilgisini elde etmek amacıyla bir empirik kavramın uygulanmasını belirtmez.<sup>200</sup> Üçüncü kritikte Kant reflektif/ düşünümsel yargılarda da hayalgücü yetisinin şemalaştırma işlevinin devam ettiğini “...imgelemin özgürlüğü tam olarak onun kavram olmaksızın şemalaştırmasından oluştuğu için, beğeni yargısı *özgürlüğü* içindeki imgelemin ve *yasallığı* ile anlağın karşılıklı etkinliğinin bir salt duyumu üzerine, öyleyse bir duygu üzerine dayanmalıdır...”<sup>201</sup> cümlesiyle açıklar. Kant’ın burada vurgulamaya çalıştığı şey, hayalgücü yetisinin duyusallık ve anlama yetisi arasındaki arabuluculuk yapma temel işlevidir. Hayalgücü yetisinin aracı rolü üçüncü kritikte şemalaştırmadan ziyade sunum ve belirtme/ belirtim (specification) biçimini alır ve anlama yetisi kavramlarının şemalaştırılması daha genel olan “sunma” (Darstellung) başlığı altında konumlandırılır.<sup>202</sup> Nedeniyse aklın kavramları olan ideaların sembol üzerinden duyulur görüde (Anschauung) sunumuna yer açmak. Kant’ın kurduğu sistemde kavramların olgusallığını doğrulamak, onları gerçek kılabilmek için her zaman görüler gereklidir. Bu görüler, kavramlar empirikse “örnek”ler, saf anlama yetisi kavramlarıysa “şema”lar olarak adlandırılır. Akıl (Vernunft) kavramlarının/ ideaların (Idee) nesnel olgusallığını/ gerçekliğini kuramsal bilgiden yana doğrulamayı istersek, o zaman olanaksız bir şeyi istemiş oluruz, çünkü idealar için yeterli hiçbir görü karşılığı yoktur.<sup>203</sup> İşte tam bu noktada Kant ilk kritikte katı bir şekilde kurmuş olduğu sistemi üzerinden esnetmeler yapar. Ona göre tüm duyusal kılma işlemlerini adlandıracak şekilde “hypotyposis” (iz bırakma/ tabetme) fiilleri (sunma/ tasvir/

---

<sup>199</sup> A.g.e., s 55.

<sup>200</sup> A.g.e., s 56.

<sup>201</sup> Immanuel KANT, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, s 153.

<sup>202</sup> Rudolf A. MAKKREEL, *Imagination and Interpretation in Kant*, s 55.

<sup>203</sup> Immanuel KANT, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, s 228.

darstellung, görünür hale gelme/ subiectio sub adspectum) ikiye ayrılır: Bu fiil ya şematiktir ve böyle bir durumda saf anlama yetisi kavramı için doğrudan bir görü sağlar. Hayalgücü yetisi burada belirli deneyim nesnelere uygulanabilecek bir a priori zamansal şema üretir. Ya da bu fiil semboliktir ve görünümün yalnızca dolaylı olarak verilebildiği, -yalnızca aklın (Vernunft) düşünebildiği ve hiçbir duyuusal görünümün onun için uygun olamadığı- duyuüstü bir akıl kavramının sunumunu sağlar. Burada kavrama sağlanan görü yani sembolik olan, yargı yetisinin şematizminde izleyen sürece *benzer* şekilde yordamın/ *yarıgücünün* kuralıyla/ *usulüyle* bağdaşan bir görünümün temin edilmesiyle açığa çıkar.<sup>204</sup> Kant bu “yargılama usulü”nün görünümün kendisiyle değil ilkesini temin eden biçimiyle ilgili olduğunu söyler. Bu durumda akıl idesine tekabül etmesi/ karşılık gelmesi mümkün olmayan görüyü şemadaki gibi dolaysız (iz bırakma/ tabetme üzerinden görünür kılarak) değil dolaylı yoldan (sembolize ederek) elde etmek üzere devreye hayalgücü yetisi girer. Hayalgücü yetisinin bu müdahalesi Kant’a göre sembolün doğuşu olarak analogik esasta gerçekleşir.<sup>205</sup> Bu işleyiş şöyledir: “İlk olarak, kavramı duyuusal bir sezginin nesnesine uygular, ve sonra ikinci olarak o sezgi üzerine derin-düşünmenin yalnızca kuralını birincinin yalnızca onun simgesi olduğu bütünüyle başka bir nesneye uygular.”<sup>206</sup> Burada Kant şematizmde işleyen sürece -biçimsel anlamda- benzer şekilde “yansıtma ilkesi”nin (derin düşünmenin/ refleksiyonun kuralının) uygulanmasına dikkat çeker ve devamında sembolik işleme devletin yönetiliş biçimiyle örnekler verir. Oğuz Haşlakoğlu bu örneğin açılımını şu şekilde yapar:

Kant’ın, sembolizmin şematizmde olup bitenin işlenmesi olarak analogik esasa sahip bir fiil oluşuna verdiği örnek, ilginç bir biçimde, ulusal ölçekte kanunlarla yönetilmesi nedeniyle daha özgürlükçü olduğunu düşündüğü için yaşayan bir organizma olarak “insan bedeni”ne benzetilebileceğini söylediği “monarşik devlet”e karşın, tek bir kişinin iradesine bağlı “despotik devlet” için mekanik bir alet olan “el değirmeni”dir. Önce “bireysel mutlak irade” bir kavram olarak tek bir kişiye bağlı bir mekanizma olması bakımından el değirmenine onun işleyişini yansıtması nedeniyle fiziksel anlamda uygulanır. Sonra da “bireysel mutlak irade” ortak “yansıtma ilkesi” olarak alınıp despotik devletin “sosyo-politik” anlamda işleyiş biçimine benzemesi bakımından “el değirmeni”, “despotik devlet”in sembolü yapılıdır. Bu işlem esnasında Kant için önemli bir nokta, bu durumda “despotik devlet” ile “el değirmeni” arasında bulunması gereken benzer uygunluğun yansıtmanın biçiminde olup içeriğinde olmadığıdır. Aksi takdirde, bir despot tarafından yönetilen devleti bire bir anlamında el değirmeni olarak

<sup>204</sup> A.g.e., s 228-9.

<sup>205</sup> Oğuz HAŞLAKOĞLU, “Kant Estetiğinde Sembol Tanımının Eleştirisi”, Mavi Atlas, Sayı 3, s 81.

<sup>206</sup> Immanuel KANT, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, s 229.

anlamış oluruz. Burada, “despotik devlet” ve “el değirmeni”ne analogik olarak uygulanan yansıtma ilkesi Kant’a göre “bireysel mutlak irade” adı altında bir kavram olarak bu iki farklı nesne (despotik devlet ve el değirmeni) arasındaki sembolik dönüşümü mümkün kılan yegâne etkendir.<sup>207</sup>

Haşlakoğlu Kant’ın sembolik faaliyette verdiği örneğin sorunlu olduğuna sonrasında işaret etmektedir. Çünkü Kant ilk olarak, sembolün, görüye gelemeyen aklın idelerinin dolaylı yoldan sunumu/ tasviri olduğunu açıklamıştı. Ama verdiği örnekte biri doğrudan duyuşsal, diğeryse duyuşsal tecrübe içinde söz konusu iki farklı olguyu *benzerlik* esasında biri diğeri dolaylı yoldan tasvir edecek şekilde kullanır. Kant’ın burada sembolü tümüyle benzerlik esasında anladığı görülmektedir. “El değirmeni” “despotik bir devlet”in sembolü değil yalnızca *analogik* karşılığı olabilir.<sup>208</sup>

#### 4.3. Transendental Felsefede Şematizm Problematiği ve Zorunluluğu

*Saf Aklın Eleştirisinde* Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Şematizmi yani şematizm öğretisi zihnin iki farklı oluşumuna (duyuşallık ve kendiliğindenlik) temas eden, üzerinde onların imlerini taşıyabilen üçüncü/ homojen bir ara yapılanma olarak karşımıza çıkmıştır. Kant sisteminde ortaya koyduğu bu zorunlu ögeye aslında Transendental Mantığın başında örtük olarak işaret etmiştir:

Duyuşallık olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez ve anlama yetisi olmaksızın hiç biri düşünülemez. İçerik olmaksızın düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın görümler kördür. Öyleyse kavramları duyuşsal kılmak (e.d. onlara görüde nesneyi eklemek) görümleri anlaşılır kılmakla (e.d. onları kavramlar altına getirmekle) eşit ölçüde zorunludur. Bu iki yeti ya da yetenek işlevlerini değiştiremezler. Anlama yetisi hiçbir şey göremez ve duyular hiçbir şey düşünemezler. Ancak birleşmelerinden bilgi doğabilir.<sup>209</sup>

Yetiler işlevlerini değiştirmeden, kendi işlevsellik alanlarını aşmadan onlardaki kavramların duyuşsal ve görümlerine anlaşılır veriler haline gelmesine neden olan şey ara yüz olarak şemalardır. Kant bu üçüncü ara unsuru -daha öncesinde belirtildiği gibi- “kategorilerin kullanım anahtarları” olarak nitelendirmiştir. Bilginin, nesnenin oluşumunda önemli etkenlerden biri olarak ortaya koyulan şemalar aynı zamanda

<sup>207</sup> Oğuz HAŞLAKOĞLU, “Kant Estetiğinde Sembol Tanımının Eleştirisi”, Mavi Atlas, Sayı 3, s 81-82.

<sup>208</sup> A.g.e., s 84-85.

<sup>209</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 75-76.



kategorilerin sınırlayıcı koşullarıdır<sup>210</sup> da. Çünkü "...kategoriler **düşüncede** duyuşal görümüzün koşullarıyla sınırlı değildirler; tersine sınırsız alanları vardır ve yalnızca düşündüğümüzün **bilgisi**, nesnenin belirlenimi görüye gereksinir..."<sup>211</sup> Görüşel karşılığı olmayan nesnelere (objekt) üzerine düşünüm bize "transzendenal schein"i yani yanılmayı verir. Dolayısıyla sadece şemalar dolayımıyla sınırlandırılmış kategorilerle düşünülen nesnelere (gegenstand) bilinebilme havuzuna dahil edilir. Saf anlama yetisi kavramı şemaları "...bu kavramların nesnelere bir ilişki ve dolayısıyla bir **imlem** kazanmalarını sağlayan biricik gerçek koşullardır..."<sup>212</sup> Ayrıca "...kurallara göre *a priori* **zaman-belirlenimlerinden** başka bir şey değildirler..."<sup>213</sup> Bir şeyi karşıma nesne olarak alabilmem ya da bir nesnenin bilgisine vâkıf olabilmem için önce -olanaklı deneyimde kaç türlü hal içinde zamanı deneyimleyebiliyorsam, zihnin yapısı bana neyi müsaade ediyorsa o haller içinden-zamanı değişik tarzlarda kendime belirlemeliyim. Bu belirleme deneyimin olanağının ilkeleri, kuralları olan saf anlama yetisi kavramlarıyla -nitelik, nicelik, ilişki ve modalite bağlamında zamanın dizisi, içeriği, düzeni ve toplamı olarak- gerçekleşir.

Buraya kadar transendenal zemin üzerinden bakıldığında kategorilerin transendenal şemalara bir önselliği olduğu görülmektedir. Çünkü bir şeyin (şema) iki yeti arasında bir uygunluk oluşturan ara yüz, bir üçüncü, bir sınırlayıcı koşul ya da bir kullanım anahtarı olarak anılabilmesi için öncelikle bu iki heterojenliğin verisi elimizde bulunmalıdır. Elimizdeki iki heterojen verinin entegrasyonu onların karakterini (kategori) imleyen/ üzerinde taşıyan bir üçüncüyle sağlanır. Sonrasında bu sayede tezahürlere üçüncü (şema) üzerinden uygulama yapılır.<sup>214</sup> Bununla birlikte Kant'ın ifadesiyle şemalar "kurallara göre *a priori* zaman belirlenimi" olduklarından bu zaman belirlenimlerinin belirlenme tarzlarının (kategorilerin) belirlenime önsel olmaları gerekir. Ama Kant A edisyonda kategorilerin ortaya çıktıkları anlama yetisini -hayalgücü yetisinin açıklandığı bölümünde alıntılanıldığı gibi- müstakil bir yeti olarak değil, hayalgücü yetisiyle ilişki içinde olan Apperzeptionun birliğiyle beliren bir yeti olarak açıklamıştır. Tekrar edecek olursak: Hayalgücü yetisiyle ilişki içinde olan apperzeptionun birliği *anlama yetisi* iken, bu aynı birlik, hayalgücü

---

<sup>210</sup> A.g.e., B 224.

<sup>211</sup> A.g.e., B 166 dipnot.

<sup>212</sup> A.g.e., B 185.

<sup>213</sup> A.g.e.

<sup>214</sup> Belirtmek gerekir ki burada ifade edilen işlemler yatay zaman ekseninde oluşan öncelik sonralık gibi bir sıralamaya tabi değildir. İşlemler, bütün halde işlenmiş olarak ortaya koyulan bir nesnedeki, bilgideki oluşturmanın iç/ zemine doğru derinlemesine önceliği sonralığıdır.

yetisinin transendental senteziyle ilişki içinde *saf anlama yetisidir*. Dolayısıyla anlama yetisinde bu ilişkiden kaynaklanan, tüm olanaklı tezahürler açısından, hayalgücü yetisinin saf sentezinin zorunlu birliğini kapsayan saf a priori bilgiler bulunur. Bunlar saf anlama yetisi kavramları olan *kategorilerdir*.<sup>215</sup> Başka bir ifadesindeyse şöyledir: “Ama anlama yetisine ait kavramlar ayrışmamış-çokluğun apperzeptionun birliğiyle ilişkisi yoluyla, yani duyusal görüyle ilişki içinde ancak hayalgücü yetisi aracılığıyla ortaya çıkabilirler.”<sup>216</sup> Buradaki ifadelerle bakılacak olursa A115’te üç öznel yeti olarak açıklanan duyu yetisi (-ndeki saf görü formları), hayalgücü yetisi (-nin saf sentezi) ve Apperzeptionun (birlik vermesiyle) etkileşiminden anlama yetisi ve onunla bağlantılı olarak kategoriler neşet etmiştir. Hal böyleyken, kategoriler hayalgücü yetisinin saf görü formlarına uyguladığı saf sentezinin Apperzeptionla birliğe getirilmesiyle ortaya çıkan transendental şemalarla birlikte aynı anda mı görünür olmaktadır? Çünkü “...anlama yetisinin şematizmi, hayalgücü yetisinin transendental sentezi yoluyla, iç duyuda görünün tüm ayrışmamış-çokluğunun birliğinden ve böylece dolaylı olarak iç duyuya (bir alıcılığa) karşılık düşen bir işlev olarak apperzeptionun birliğinden başka bir şeye varmaz.”<sup>217</sup> Dolayısıyla da kategoriler olarak saf kavramlar, transendental şemaların Apperzeptionun birliğine getirilmesinden başka bir şeye varmaz. Bu şekilde bakıldığında -A edisyon üzerinden gidersek- saf sentezlerle meydana gelen şemalarla görünür olan kategorilerse (yani kavramlar hayalgücü yetisi tarafından tesis ediliyorsa), şemaların farklı tarzlarda meydana gelişlerini belirleyen nedir? Saf form olarak zamanı -kategorik anlamda- farklı hallerde önsel olarak belirlenim altına alan nedir? Yani zamanı ne belirler (zaman neye göre belirlenir) de sonra şemaların (zaman belirlenimlerinin) birliği olarak kategoriler -görünür- olur? Zamanın belirlenimi -ki kategorileri zamanı belirleyen yönü olarak ele almıştık- olan şemalar kategorilere önsel midir? Buradaki sorunsal/ problematik A edisyonda karşılaşılan Apperzeptionun hayalgücü yetisinin saf sentezine önsel olmayışından kaynaklanan bir durum olarak görünmektedir. B edisyona baktığımızda -ayrıca anlama yetisi saf kavramlar ve şemalarının irdelendiği bölümde değinildiği gibi- Kant Apperzeptionun yetkinliğini hayalgücü yetisinin bir adım önüne sürdüğünde yani figüratif sentezde olduğu gibi hayalgücü yetisinin -üretici sentez olarak- görü formlarına Apperzeption

---

<sup>215</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, A 119.

<sup>216</sup> A.g.e., A 124.

<sup>217</sup> A.g.e., B 185.

önselliğinde kendiliğindenlikle yöneldiğinde belirleme/ belirlenme problemi de ortadan kalkmış görünür. Çünkü kategoriler -üzerine anlama yetisinin olanağının dayandığı<sup>218</sup>- Apperzeptionla, (tüm bileşimin kaynağı<sup>219</sup>) asıl birlik verici eylemle ortaya çıkan/ beliren yüklem/ düşünce biçimleridir. Yani Kant'ın dediği gibi saf anlama yetisi kavramları (kategoriler) deneyimin olanağının *ilkeleri* olarak, ilkelere uzay ve zamandaki tezahürlerin *belirlenimi* yani anlama yetisinin uzay ve zamanla ilişki içindeki *biçimi* olarak Apperzeptionun kökensel sentetik birliğinin ilkesinden gelir.<sup>220</sup> Dolayısıyla Apperzeptionun önselliğinde hayalgücü yetisinin transendental üretici sentezi kendiliğindenliğin uygulaması olduğu sürece -ki kendiliğindenlik belirleyicidir- a priori duyarlılığı belirler ve görüleri kategorilere uygunlukla sentezler.<sup>221</sup> Kant bu durumu -yani hayalgücü yetisinin transendental sentezini- anlam yetisi üzerinden şöyle ifadelendirir:

Ama bizde *a priori* duysal görünün temsil yetisinin alıcılığı (duyusallık) üzerine dayanan belli bir biçimi zeminde yattığından, anlama yetisi, kendiliğindenlik olarak, iç duyuyu verili temsillerin ayrışmamış-çokluğu yoluyla apperzeptionun sentetik birliğine uygun olarak belirleyebilir ve böylece *a priori duysal görünün* ayrışmamış-çokluğunun apperzeptionunun sentetik birliği, altında bizim (insansal) görümüzün tüm nesnelere zorunlu olarak durması gereken koşul olarak düşünülebilir, bu yolla salt düşünce biçimleri olan kategoriler, nesnel olgusalılık kazanırlar, e.d. bize görüde verilebilen nesnelere uygulanabilirler...

Duysal görünün ayrışmamış-çokluğunun *a priori* olanaklı ve zorunlu bu **sentezine figüratif** (*synthesis speciosa*) denebilir ...<sup>222</sup>

Transendental yapılanmada ister A edisyondan -şemalardaki belirlenim problemiyle- isterse B edisyondan -Apperzeptionun önselliğinde belirleme problemi olmadan- ilerleyelim, Kant'ın sisteminden baktığımızda, transendental şemalar dünyanın/ fenomenal alanın ya da olanaklı deneyim alanımızın tasavvur sınırlarını belirleyen belki de en etkili araçlardan biridir. Çünkü bir şeyin ya da kavramın -olanaklı deneyim alanındaki- olanağını kavramın kendisinden değil, deneyimdeki nesnelere belirleniminin biçimsel koşulları olarak görülen kavramlardan, dolayısıyla şemalardan çıkarsayabiliriz.

---

<sup>218</sup> A.g.e., B 153.

<sup>219</sup> A.g.e., B 154.

<sup>220</sup> A.g.e., B 169.

<sup>221</sup> A.g.e., B 152.

<sup>222</sup> A.g.e., B 150-151.

...deneyimin kendisi önceden gerekmezsiniz yalnızca deneyimde herhangi bir şeyin nesne olarak belirlenmesini sağlayan biçimsel koşullarla bağlantı içinde ve dolayısıyla bütünüyle *a priori* bir yolda, şeylerin olanağını bilebilir ve karakterize edebiliriz ama gene de ancak deneyimle bağıntı içinde ve onun sınırları içerisinde olmak üzere.<sup>223</sup>

Olanaklı deneyim alanımızın çerçevesini ya da sınırlarını yoklamak için Lewis Carroll'un kaleme aldığı ve dünya genelinde bilinen fantastik kurgu olan *Alice Harikalar Diyarından* (Alice's Adventures in Wonderland) bir örnekle devam edelim: Cheshire Kedisi. Bu kedinin ele alınış nedeni olanaklı deneyim alanının biçimsel koşullarının ihlalidir. Alice'den alıntılarsak: "Pekala! Sıklıkla sırtımsız bir kedi görmüşümdür," "fakat kedisiz bir sırtıma! Hayatım boyunca gördüğüm en ilginç şey bu!"<sup>224</sup> Alice bu sözleri, kuyruk ucundan başlayıp sadece sırtıyla sona eren bir kayboluş şekliyle karşı karşıya kalmasıyla dile getirmiştir.<sup>225</sup> Ama biz olanaklı deneyim alanının açığa çıktığı/ görünöre geldiği fenomenal alanda böyle bir deneyimle karşılaşamayız. Hatta zihnimize -surat olmadan bir sırtımsız- tasavvurunu dahi gerçekleştiremeyiz, onu görümüzde kurgulayamayız. Çünkü -Kant'ın şematizm öğretisinden devam edersek- bu durum ilişki kategorisinin (ya da başka tabirle deneyim analogilerinin anahtarlarından biri olan) töz-ilinek şeması koşulunu üzerinde taşımamaktadır. -Zamanda olan bir hal değişimini/ hareketliliği ifade eden- sırtımsız olarak ilinek mevcutken, bu hal değişiminin/ duygu ifadesinin/ değişen ilineklerin üzerinde görünür kılındığı ve zamanın birliğini temsil eden kedinin kendisini fenomenal alanda açığa çıkaran töz şeması, kurguya dahil edilmemiştir. Dolayısıyla bu kurgu (kedisiz bir sırtımsız) transendental şemaların en önemli özelliği olarak -zihnin temelinde yatan saf *a priori* görü formu olan- zamanın -tözel anlamda- belirleniminden mahrum bırakılmıştır. Zihnimize böyle bir kurguyu tasavvur edemeyişimiz, düşünceyle görünün -şemalaştırma üzerinden- bağlantısallığının bir şeyi bilmede, onu nesne olarak kurgulamada/ yapılandırmada ne kadar önemli olduğunu ve olanaklı deneyim alanının çerçevesini transendental şemaların belirlediğini ortaya koymaktadır.

Saf anlama yetisinin temel ilkeleri, ister *a priori* oluşturu (matematiksel temel ilkeler gibi) isterse salt düzenleyici olsunlar (dinamik temel ilkeler gibi), bir bakıma olanaklı deneyim için saf şemadan başka hiçbir şey kapsamazlar; çünkü deneyim kendi birliğini yalnızca anlama yetisinin apperzeptionla bağıntı içinde hayalgücü yetisinin sentezine kökensel olarak ve

<sup>223</sup> A.g.e., B 272.

<sup>224</sup> Lewis CARROLL, *Alice's Adventures in Wonderland*, s 94.

<sup>225</sup> A.g.e., s 93.

kendiliğinden verdiği sentetik birlikten elde eder, ve olanaklı bir bilgi için veriler olarak tezahürler daha şimdiden *a priori* bu sentetik birlikle bağıntı ve bağdaşma içinde duruyor olmalıdırlar.<sup>226</sup>

Şemalaştırma zorunluluğunu matematiksel kavramlar üzerinden ele aldığımızda da durum pek farklı gözükmemektedir. Kare ve daire ayrı iki kurallılığı ifade eden geometrik (uzamsal matematik) kavramlarken ve bunların imgesini zihnimizde tasarlayabilirken, “kare-daire” ifadesindeki bir yapılanmayı zihnimizde kurgulayamayız. Çünkü bu kavramlar saf görü formlarında şema üzerinden tasarlanmaktadır. Hayalgücü yetisiyle sentezleme yaparken saf formlarda üst üste bu iki kuralı çakıştıramayız, şemalaştırma buna müsaade etmez. Bu yüzden kare-daireyi bir kavramsal belirlenim olarak kavrayamayız. Hem kare-daire hem de Cheshire Kedisi örneğinde görüldüğü gibi duyusalılığı ve düşünceyi bir arada tutan şemalaştırma faaliyeti, -Kant’ın sisteminde- deneyimin formal koşullarına uygun düşenin mümkünliğini görünür kılan yegâne şeydir.

---

<sup>226</sup> Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, B 296.

## 5. SONUÇ

Möbius sarmalında, nasıl ki eylem, sarmalın dışına çıkmadan onun üzerinde devam ettirebildiği bir sürekliliğe sahipse, Kant'ın çizdiği varolma tablosunda da zihne sahip insanoğlu bilince uyandığından itibaren transendental Apperzeption fiiliyle meydana çıkan saf ben -sarmalı- üzerinde varoluş hareketini devam ettirir. Möbius sarmalına bakıldığında nasıl ki iç ve dış yüzey aslında tek bir yüzeye gönderim yapıyorsa, insanın iç duyusunda ortaya çıkan içsel yaşantı/ iç deneyim ve benden ayrı olarak görünen dışsal dünya yani fenomenal alan da kuruluş bakımından tek bir şey üzerine gönderim yaparak yükselir: saf ben. Saf bene kökensel yetilerin saf sentezlerinin görünümüne çıktığı alan diyebiliriz. Ama bu alan transendental yetiler öncesi var olan bir alan değil, -az önce ifade edildiği gibi- onların eyleminde vücut bulan, onların hareketinde açılan bir alandır. Fenomenal dünyada empirik göndermesini yaptığımız her şeyde özdeşlik olarak saf benin imini bulmamızın nedeni -onu açığa çıkaran- transendental kökensel yetilerin türevleri olan yetilerin saf olmayan empirik hareketliliğidir. Kant açısından saf ve empirik alan/ katman olarak iç içe geçmiş 'oluş'u tutan, bütünsel olarak bu yetilerin fiillidir.

Genel olarak bakıldığında Kant felsefi düşüncesini yetiler üzerine kurmuştur. Bu yetilerin ortaya koyabilecekleri olanaklarının, potansiyellerinin araştırmasını yapmıştır. Kant'ın yetiler üzerinden ortaya çıkardığı ya da öne sürdüğü şematizm bu çalışmanın konusu olmuştur. Şemalaştırma insanın varlık alanındaki "oluş"una -yani fenomenal alanda varlık hareketinin açılmasına/ görünümüne gelmesine- belli kalıplar, kısıtlamalar getirirse de zemindeki yetiler hareketinin/ fiilinin mayalanarak fenomenin, nesnenin ve bilginin onda tutunmasına, tezahürlerin dağılıp belirsizlikte saçılmamasına neden olur. Geleneksel metafiziğe sırtını dönen Kant için bilgi görüyü de kapsamalıdır. Görüsüz bir bilgiden söz edemeyiz. Dolayısıyla çalışma boyunca bahsedildiği gibi iki mizaçları farklı yetinin (düşünme ve duyusallık) himayesindeki kavram ve görünümün birbirine bilgi, nesne, fenomen için uygunluğu şemalarla sağlanmak zorundadır, bu ister saf bilim alanında saf görü dolayımında ister empirik düzeyde tezahür dolayımında olsun.

Kant'ın felsefesinde şemalaştırma işlemi önemini korurken, bu işlemin ortaya çıkışına neden olan yetilerin *Saf Aklın Eleştirisinin* A ve B edisyonundaki birbirlerine

karşı konumlarının farkından kaynaklanan şematizm problemi bu çalışmada konu edinilmiştir.

## KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES (2014), *Fizik*, Çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ARSLAN, Ahmet (2006), *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 / Sofistlerden Platon'a*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- BABÜR, Saffet (Çev.) (2007), *Zaman Kavramı / Aristoteles - Augustinus - Heidegger*, Ankara: İmge Kitabevi.
- BARDON, Adrian (2018), *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, Çev. Özgür Yalçın, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- BERGSON, Henri (2014), *Metafizik Dersleri Giriş / Uzay - Zaman - Madde*, Çev. B. Garen Beşiktaşlıyan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- CARROLL, Lewis (1998), *Alice's Adventures in Wonderland*, [https://www.adobe.com/be\\_en/active-use/pdf/Alice\\_in\\_Wonderland.pdf](https://www.adobe.com/be_en/active-use/pdf/Alice_in_Wonderland.pdf) adresinden edinilmiştir.
- CASSIRER, Ernst (1996), *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- ÇİTİL, Ahmet Ayhan (2013), "Matematik ve Felsefe", *Matematik Felsefesi*, Felsefelogos, Sayı 49, s 23-52.
- DESCARTES, René (2007), *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları.
- ECO, Umberto (2005), "Kant ve Ornitorenk" Çev. Yasemin Tezgiden ve Ali Kaftan, *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, Cogito*, Sayı 41-42, s 121-152, İstanbul: YKY.
- GÖZKÂN, H. Bülent, "Saf Aklın Eleştirisi'nde Ben'in Kuruluşu", *bkz. academia.edu.tr*.
- GÖZKÂN, H. Bülent (2013), "Matematik Sadece Mantık Temelinden Türetilbilir mi?", *Matematik Felsefesi*, Felsefelogos, Sayı 49, s 53-72.



- GRÜNBERG Teo - David (2013), *Metafizik*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- HAŞLAKOĞLU, Oğuz (2014), “Kant Estetiğinde Sembol Tanımının Eleştirisi”, *Mavi Atlas*, Sayı 3, 79-86, DOI: 10.18795/ma.32670.
- HEİMSOETH, Heinz (2007), *Kant’ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- KANT, Immanuel (1992), *Lectures on Logic*, Çev. ve Ed. J.Michael Young, Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel (1992), “Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space”, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, Çev. ve Ed. David Walford, Ralf Meerbote, Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel (1992), “Inaugural Dissertation”, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, Çev. ve Ed. David Walford, Ralf Meerbote, Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*, Çev. P. Guyer ve A. W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel (1999), *Correspondence*, Çev. Arnulf Zweig, Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel (1999), *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- KANT, Immanuel (2006), *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi
- KANT, Immanuel (2009), *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- KANT, Immanuel (2015), *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- KANT, Immanuel (2017), *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi

KOYRE, Alexandre (2008), *Bilim Tarihi Yazıları*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.

LEIBNIZ, G. W. (1989), *Philosophical Papers and Letters*, Çev. Leroy E. Loemker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

MAKKREEL, Rudolf A. (1994), *Imagination and Interpretation in Kant / The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, The University of Chicago Press.

NEWTON, Isaac (1998), *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri (Seçmeler)*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi.

ÖKTEN, Kaan H. (2006), *Muallâkta Var Olmak / İnsanın Halleri Üzerine*, İstanbul: Agora Kitaplığı.

PLATO (2008), *Timaeus and Critias*, Çev. Robin Waterfield, New York: Oxford University Press.

SMOLIN, Lee (2017), *Zamanın Yeniden Doğuşu / Fizikteki Krizden Evrenin Geleceğine*, Çev. Bilge Tanrıseven, Ankara: Tübitak.