payel

KANT'IN ELEŞTİREL FELSEFESİ

GILLES DELEUZE

Çeviren: Taylan Altuğ

payel

Gilles Deleuze • KANT'IN ELEŞTİREL FELSEFESİ

114

GILLES DELEUZE

❑

KANT'IN ELEŞTİREL FELSEFESİ

❑

ÇEVİREN: TAYLAN ALTUĞ

PAYEL YAYINLARI : 114
Felsefe Kitapları : 2

ISBN: 975-388-078-2

Dizgi : Payel Yayınevi
Dizgi Operatörü : Gülcan Zengin
Baskı : Özal Matbaası
Kapak filmleri : Ebru Grafik
Kapak baskısı : İpomet Matbaası
Cilt : Esra Mücellithanesi

Fransız filozofu Gilles Deleuze, 1925'te Paris'te doğdu. 1970'te Paris VIII Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. Nietzsche'den etkilendiği anlaşılan Deleuze, "felsefenin gerçek başlangıcı" olarak ele aldığı, tasarıma yer bırakmayan farklılık kavramını işlemeye çalıştı; kavramın indirgeyiciliğine ve aracılığına karşı, içinde anlamın oluştuğu ve hiçbir "eşdeğer gidimli düşünce"nin karşılayamayacağı söylemini öne sürdü. Bu anlayış, Félix Guattari ile birlikte yazdığı ve ruhçözümcü öğretiye karşı, arzunun devrimci gücünü ve bilinçdışı üretimi savunan *l'Anti-Oedipe*'te görülür. Deleuze'ün başlıca yapıtları şunlardır: *Empirisme et subjectivité* (Deneycilik ve Öznellik, 1953), *Nietzsche et la philosophie* (Nietzsche ve Felsefe, 1962), *Marcel Proust et les signes* (Marcel Proust ve Göstergeler, 1964); *le Bergonisme* (Bergsonculuk, 1966); *Spinoza et le problème de l'expression* (Spinoza ve Anlatım Sorunu, 1968); *Différence et répétition* (Ayrım ve Yineleme, 1968); *Logique du sens* (Anlamın Mantığı, 1969); *l'Anti-Oedipe* (1972) ve devamı *Mille Plateaux* (1980); *l'Image en mouvement* (1983); *l'Image-temps* (1985); *Foucault* (1986).

Yapıtın özgün adı: **La Philosophie Critique de Kant**

●

Fransızca ilk basım: 1963, Presses Universitaires de France

●

Türkçe ilk basım: 1995

Çevirisi yapılan metin: *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*,
İngilizceye çevirenler:
Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam
Athlone Press, Londra 1984

GILLES DELEUZE

KANT'IN ELEŞTİREL FELSEFESİ

Yetiler Öğretisi

Çeviren
TAYLAN ALTUĞ

PAYEL YAYINEVİ
İstanbul

Çevirinin gözden geçirilmesinde ve metnin yazımındaki yardımları için *Hakkı Hünler*'e teşekkür ederim. (T.A.).

İÇİNDEKİLER

Önyazı: Yargı ve Bilinç (Taylan Altuğ) 9
Önsöz (Gilles Deleuze) 25
İngilizce'ye Çevirenlerin Giriş'i 33
Kısaltmalar 35

Giriş: Transcendental Yöntem 37
Kant'a Göre Akıl 37
"Yeti" Sözcüğünün Birinci Anlamı 39
Yüksek Bilgi Yetisi 45
Yüksek Arzulama Yetisi 42
"Yeti" Sözcüğünün İkinci Anlamı 44
"Yeti" Sözcüğünün İki Anlamı Arasındaki Bağıntı 45

1) *Salt Aklın Eleştirisi*'nde Yetilerin Bağıntısı 49
A priori ve Transcendental 49
Kopernikus'çu Devrim 51
Sentez ve Yasakoyucu Anlama Yetisi 53
Hayalgücünün Rolü 56
Aklın Rolü 57
Yetiler Arası Bağıntı Sorunu: Ortak Duyu 60
Meşru Kullanım, Meşru-Olmayan Kullanım 63

2) *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Yetilerin Bağıntısı 67
Yasakoyucu Akıl 67
Özgürlük Sorunu 68
Anlama Yetisinin Rolü 72
Ahlâkî Ortak Duyu ve Meşru-Olmayan Kullanımlar 75
Gerçekleşme Sorunu 78
Gerçekleşmenin Koşulları 81
Pratik İlgi ve Spekulatif İlgi 82

3) *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde Yetilerin Bağıntısı 87
Duygunun Yüksek Bir Biçimi Var mıdır? 87
Estetik Ortak Duyu 89
Yüce'de Yetiler Arası Bağıntı 91
Oluşum (Genesis) Bakışaçısı 93
Doğada Sembolizm 96
Sanatta Sembolizm veya Dehâ 98
Yargıgücü Bir Yeti midir? 100
Estetikten Teleolojiye 103

Sonuç: Aklın Amaçları 111
Yetiler Öğretisi 111
Amaçlar Teorisi 113
Tarih veya Gerçekleşme 117

Dizin 121

Önyazı

YARGI VE BİLİNÇ
Kant'ın Özne Felsefesi Üzerine

Taylan Altuğ

KANT'A karşı veya Kant'tan yana felsefe yapılabilir, fakat *Kant'sız* felsefe yapılamaz. Konusuna yaraşan bu deyiş, yalnızca modern düşüncenin gerisinde duran, düşünme tarzındaki bir devrim'e işaret etmekle kalmıyor; aynı zamanda modern düşünce dünyasına eklemlenen geniş çaplı bir "propedeutik"e (hazırlık) de gönderimde bulunuyor. Deyişin kendisi ise, günümüzde modernizm ile post-modernizm arasındaki tartışmada merkezileşen Kant ilgisi ile, bir kere daha doğrulanıyor. David Ingram'a bakılacak olursa,[1] Kant'a yönelik bu ilginin kaynağı, modern toplumun, birbirine rakip yaşama üslûpları, etkinlikler ve değer alanlarına bölünüşünün yolaçtığı *yargı krizi*'nde bulunabilir. Kant'ın tanımıyla, yargı, verilmiş bir tikel'in tümel altına konulmasından oluşur. Gelgelelim, tümel'e karşı özgürlükçü postmodern itirazın, tümelin değer kaybetmesine yolaçtığı zamanımızda; yargı, göreceliğin karanlık boşluğu içine dalmış görünüyor. Bu yargı krizi içersinde, kültürel parçalılığı ve göreceliği aşma girişimindeki modernistler "*Yargıgücünün Eleştirisi*"nde yeni tutamaklar ararken ("*sensus communis*"de, tümel ve tikelin özgür birliğine giden bir topluluk ideali arayışı); göreceliğe kucak açan postmodernistler ise, yargının çoğulluğuna yetiler arası çatışmada bir temel bulmaya çalışıyorlar. Bu yönde, karşıt olanı,

---

[1] Ingram, David: "*The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard*" da "*Judging Lyotard*", bölümünde, Ed. Andrew Benjamin, Routledge 1992, Londra, s. 119-120.

ortaköl çülemez olanı eklemleyen *yüce üzerine yargı*'ya başvurarak; çatışmanın, bütünleşme ve uyumun temeli olduğu bir topluluğun imkânını soruşturuyorlar.

Modernizm-postmodernizm tartışmasının, Kant'a, *yargı* sorunu çerçevesinde eklemlenmesi hiç de rastlantısal sayılmamalı. Çünkü yargı, bir bakıma, Kant felsefesinin *sihirli sözcüğü*'dür. Görünüşte arkitektonik bir bütünlük imgesi vermesine karşılık; aslında karmaşıklıklar ve belirsizlikler içeren Kant düşüncesinin geniş *spektrum*'una girebileceğimiz bir anahtar sözcüktür, yargı. En genelde, Kant'ın soruşturduğu: bilginin veya deneyimin imkânının koşullarıdır ve Kant'ın "deneyim"den anladığı, düşünce veya *yargı verme* yeterliği içeren öz-bilinçli bir farkındalık'tır. "Bilgi"den anladığı ise, öz-bilinçli öznenin kendi deneyimi hakkında sahip olduğu ve *yargılar* içersinde ifade edilebilen bir bilgi türüdür. Şimdi bu ön belirlemeleri akılda tutup, Kant'ın geldiği noktaya nasıl geldiğine bakalım.

Kant'ın gençliğinde içinde yer aldığı Wolff'çu okul, mantıksal zorunluluk ile gerçekliği özdeş olarak görüyordu. Oysa Kant, "salt akıl"dan çıkarak, yani yalnızca kavramlarla oluşturulan mantıksal işlemler aracılığıyla, varoluşa veya gerçek şeylerin nedensel bağıntısına ait herhangi bir şeyi belirlemenin imkânsızlığını görmüştü. "Varoluş akıl ile kanıtlanamaz." Metafizikçiler havada duran bir düşünce dünyasının mimarlarıydılar ve onların kurduğu yapıların gerçeklikle hiçbir bağıntısı yoktu. Kant bu bağıntıyı, ilkin, deneyim aracılığıyla verilen kavramlarda aradı. Çünkü bu kavramların gerçeklikle olan kökensel bağıntısının bilim tarafından biliniyor olması, bu yöndeki en önemli güvenceydi. Fakat bu noktada Kant'ın, Hume tarafından "dogmatik uykusundan" uyandırılışına tanık oluyoruz. Hume, gerçekliğin bilgisinin kavramsal biçimlerinin, özellikle de nedensellik biçiminin, algıda verilmediğini fakat çağrışım mekanizmasının bir ürünü olduğunu göstermişti. Demek ki, gerçeklik "verilmiş" kavramlardan çıkılarak bilinemezdi. Öte yandan, düşünce ile varlık arasındaki bağıntı, Leibniz'in bilen monad ile bilinen monad arasında, Tanrıda temellenen "önceden tesis edilmiş

harmoni" anlayışı ile de çözümlenemezdi. Çünkü bu "önceden tesis edilmiş harmoni" düşüncesi metafiziksel bir varsayımdı ve bilimsel bir felsefe dizgesini destekleyecek bir kanıt olamazdı. Böylece ne ampirizmin ne de rasyonalizmin temel soruyu çözümlememiş olduğu ortaya çıkıyordu: bilginin, nesnesi ile ilişkisi — neden oluşur ve neye dayanır?[2]

Kant'ın bu soruyu konu edinen *eleştirisi, sentetik a priori yargıların* üç teorik bilimdeki —matematik, salt doğa bilimi ve metafizik— *edimsel mevcudiyeti* olgusundan çıkar. Böylece soru şu biçime bürünür: Sentetik a priori yargılar nasıl mümkündür?

"Sentetik a priori yargı" düşüncesi örtük olarak iki temel içerme barındırmaktadır kendinde. Birincisi, *sentetik* nitelemesinin işaret ettiği, yargıda ortaya çıkan sentez edimi. İkincisi, *a priori* nitelemesinin işaret ettiği, zihnin deneyime katkısı.

İşte birbiriyle yakından bağlantılı bu iki etmen, Kant'ın özne felsefesini anlama/anlamlandırma yönünde birtakım ipuçları vermeyi amaçlayan bu denemenin izleğini ve sınırlarını belirlemektedir.

Genelde, *Eleştirel Felsefe,* insan zihninin güçlerinin, eğilimlerinin ve tasarruflarının dizgesel bir keşfi ve yetkilendirilmesidir. Düşünce, eylem ve duygu'nun her alanında, Kant, ilkin zihin tarafından yapılan *katkı*'yı araştırır ve sonra da bu katkının eleştirel bir değerlendirmesine girişir. Farklı deneyim alanlarında, bilgide, ahlâkta ve estetikte ortaya konan ürünün ya da sonucun bir bölümü, daima öznenin ya da eyleyicinin etkinliğine atfedilebilir. Felsefe de, Kant açısından, işte bu *öznel katkı*'nın eleştirisidir. Bu bakımdan Kant'ın felsefesi, özellikle bir *özne felsefesi* olarak görülebilir. Bu bağlamda, Kant'çı felsefeyi nitelemede kullanılan "*Transcendental İdealizm*"in ne anlama geldiğine bakacak olursak; *bu özne*'nin özdoğasına ilişkin bir özelliği bulgulayabiliriz. *Transcendental İdealizm*'in dilegetirimi (formulasyonu) şudur: duyularla algıladığımız gerçeklik, kendi tümellik ve zorunluluk temellerini (nesnel geçer-

---

[2]Bkz.: Windelband, Wilhelm: *"A History of Philosophy, Volume II"*, Harper Torchbooks, New York, 1958, s. 537-538.

lilik temellerini), bilen öznede mevcut bilme koşullarında bulur. Bu, bildik anlamda bir idealizm değildir kuşkusuz. Kant'a göre, ne ideler ne de idealler nihaî gerçeklik değildir; nihaî gerçeklik, insanın duyuları, düşünceleri ve eylemleri aracılığıyla dünyayı deneyimleme kapasitesidir. Bu bakımdan kendimizin dışında nesnelerin varolduğunu yadsımak saçmadır; nesnelerin *kendilerinde* ne olduklarını bilemiyor olmamız, onların varlığını yadsımamızı haklı göstermez. Aynı şekilde, kendinde olduğu şekliyle, yani fenomenler dünyasında deneyimlediğimizin ötesinde, bu varlığı bildiğimizi ileri sürme hakkına da sahip değiliz. Kant'ın anlamladığı biçimiyle "idealizm" terimi, tüm akılsal bilginin koşullarının ve sınırlarının *eleştirel* bir tanınmasını belirtir. "*Transcendental*" terimi de, aynı bakış biçimini *yöntemsel* açıdan dilegetirir: "bilinen"den ziyade "bilme tarzı"nı öne çıkarır. "Nesnelerle değil de, genel olarak, nesneleri a priori olarak bilme tarzımızla uğraşan her bilgiye transcendental diyorum." [3]

İdealizm'in bu değişik anlamı ile bağıntılı olarak, *"öznelcilik"*de Kant'ta kazandığı bir yananlam vardır. Öznelcilik, —Kant'ın *ego* yönüne vurgu yapan psikolojik öznelciliği—, yargıların öznel göreliliğini belirten bir anlam taşımaz burada. Tersine, Kant'ın kullanımı çerçevesinde bu terim, bilen özne tarafından örüntülenmiş olan, tüm bilginin nesnel koşulunu belirtir; kendinde ve kendi başına bilinebilir olmayan bir gerçekliğe ilişkin, nesnel olarak geçerli tüm yargıların kaynağı olarak insan zihnine işaret eder. Bu anlamıyla öznelcilik terimi, öznenin bilmesi'nin nesnel çekirdeğine gönderimde bulunur. Bu bakımdan, her "deneyimleme"ye ilişkin akılsal kavramlar veya zorunlu örüntüler (kalıplar), *"öznelcilik"*ten çok *"bağıntısallık"* olarak adlandırılabilir. Çünkü sözkonusu terim, her bilgide, öznenin bağıntı kurucu etkinliğini ve özne ile nesne arasındaki bağıntıyı vurgular.

Tüm bu dilegetirimler, bilgide öznenin *kurucu etkinliğine;* yani hem bir özne olarak kendisini hem de bir nesne olarak verilmiş olanı kurma *etkinliğine* işaret eder. Kant'ın bilgiyi ele alış tarzı da,

---

[3]Kant: *"Critique of Pure Reason"*, Çev. Norman Kemp-Smith, Macmillan Co., Londra 1990, (A 11, B 25).

bu görüm doğrultusundadır. O, ne rasyonalizm'in yaptığı gibi, bilginin kökenini ne de ampirizmin yaptığı gibi, bilginin ürününü tespit etme girişiminde bulunur; fakat köken ile ürün arasındaki o ara durumu, o etkinlik durumunu, insan zihninin kökenden itibaren ürünü meydana getirdiği durumu bilgi için çıkış noktası olarak alır. Şu besbellidir ki, temel soru, nesnelerle olan bağıntısı bakımından bilginin nesnel geçerliliği sorunu, ancak bilme süreci çerçevesinde, yani insan zihninin ve onun akılsal süreçlerinin özel koşullarını ve sınırlarını tanıma aracılığıyla çözüme kavuşturulabilir. Kant öncesi her metafizik, bilginin nesnesinden yola çıkmıştı; Kant ise bu tür nesnelere ilişkin yargıyı soru konusu yapar. Bu soru, yargı ve *bilinç* arasındaki karşılıklı ilişkinin tüm labirentlerini kateder. Çünkü, Kemp-Smith'in belirttiği gibi, Kantçı bağlamda, bilgi ne duyu verilerinden ne de genel ilkelerden çıkar; fakat insan türünün kendisini özbilincin şafağında bulduğu karmaşık durumdan çıkar.[4] Bu durum, zihin donanımımız çerçevesinde organize olmuştur ve öznenin öz-etkinliğinin bir ürünüdür.

Şimdi, birşeyi edilgin biçimde alımlamaktan/duyumsamaktan farklı olarak, birşeyi bilmek zihnin bağıntı kurucu etkinliğini gerektirir. Kant şunu söylüyor: "önceden kendimizin bağlayıp birleştirmediği hiçbir şeyi, nesnede bağlanıp birleştirilmiş olarak tasarlayamayız. [Böyle bir bağlayıp birleştirme veya sentez] öznenin öz-etkinliğinin bir edimidir." (CPR. B130.) Buna göre, bütün bilgimiz, birşeyi biçimsel olarak veya içeriksel olarak, nesnede senteze tâbi kılınmış şekilde kendimize tasarlamaktan oluşur. Dolayısıyla bütün bilgimiz, aslında, kendimize kendimizin bir öz-etkinliğini tasarlamaktan oluşur. Bu yüzden Kant, her şeyin düşünülürlüğünü (intelligibility), kendi öz etkinliğimizin düşünülürlüğünün bir işlevi olarak görür.[5] Bütün bilgimiz, o halde, alımlanan duyumlara, kendiliğinden tepki veren düşünen özne olarak kendi öz-etkinliğimizin bir ürünüdür. Bu öz-etkinlik, *tasarımları*

---

[4]Kemp-Smith, Norman: *"A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'"*, Macmillan Press Ltd. Londra 1987, s. XXXVIII.

[5]Todes, Samuel J.: *Kant*, "Knowledge and The Ego: Kant's Three Stages of Self-Evidence", Ed. Robert Paul Wolff, Macmillan, Londra, Melbourne, 1968, s. 156-157.

senteze sokma biçimine bürünür; tasarımları sentetik kurallara göre birliğe getirme ise, *yargı* ediminde içerilir.

Kant'ın bilgi çözümlemesinde temele koyduğu öndayanak şudur: Bilginin nesnel geçerliliğinin denektaşı olan *tümellik* ve *zorunluluğa*, ampirik özellik taşıyan bir süreçle ulaşılamaz. Bu başlangıç varsayımından kalkarak, Kant, zihin etkinliğine ilişkin temel öngörüsünü, deneyimde zihne bağımlı *a priori* ögenin kurucu rolünü irdeleyerek açımlar. Ayırdedici özelliği tümellik ve zorunluluk olan *a priori*, duyular aracılığıyla verilmez; *a priori*, deneyimin içeriğine yani duyuma ait değildir; fakat deneyimin *biçimini* oluşturan şeydir. Deneyimdeki tümel ve zorunlu ögeler, o halde, deneyimin biçimini oluştururlar. *A priori*, deneyimde *biçimsel olan*'dır ve böyle olmakla, duyumun tersine, *bağıntısal olan*'dır. Biçim her deneyim için sabit kılınmıştır; yani ne kadar yalın ya da karmaşık olursa olsun, her deneyimde biçim bir ve aynıdır. Bu biçimsel birlik, hem nesne bilincinde, hem ben bilincinde hem de süre bilincinde görülür. İnsan deneyimi zamansal bir süreçtir, ama yine de daima birlikli bir anlam bilincidir. Zamansal olarak, deneyim durumları, ardışık biçimde yani birbirlerine dışsal olarak düzenlenmiştir; fakat bu durumların oluşturduğu bilinç, her bir anda, tekil birlikli bir anlamın farkında olma'dır ve ardışık deneyimlerin içerikleri bu farkında olma ile ilgiye sokularak organize edilirler. Bu demektir ki, bizi etkileyen birbiri ardısıra alımladığımız parça parça görünüşleri zihnin kendiliğinden sentezi ile anlamlı kılarız. Zaman bilinci, mekânda nesnelerin bilinci ve ben bilinci, Kant'ın çözümlemeye giriştiği üç deneyim tarzıdır. Bu deneyim tarzları, birbirlerinden ayrılamaz olarak bulunurlar ve birlikteliklerinde bilinçli bir deneyim biçimi oluştururlar ki, bu, bir *yargı edimi*'ne eşdeğerdir, yani bağıntısal kategoriler ve tümel kavramlar içeren bir farkında olma biçimine eşdeğerdir. Her deneyimde mevcut olan bu biçimsel, bağıntısal etmenler, hepsi birlikte, bilgi özelliği taşıyan her zihinsel sürecin belirleyici biçimi ve yapısı olarak görülmek durumundadırlar.[6]

---

[6]Kemp-Smith, Norman: "*A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*", Macmillan Press Ltd. Londra, 1984, s. XXXIV-XXXV.

Zihnin yaratıcı etkinlikleri sayesinde, bu düzenleyici ilkeler, her bilinçte etkindir. Öyle ki, deneyimde, deneyimi bizim için bilinebilir kılan şey, bir bakıma, deneyime katılan kendi akılsal öz-etkinliğimizdir. Deneyim bizim için düşünülür'dür; çünkü düşündüğümüz şeyi, ancak onu düşünmekle (öznenin öz-etkinliği ile) biliriz ve deneyim, *kısmen de*, düşündüğümüz şeydir. Demek ki, farkında olma'nın imkânı, bilincin bir etkinlik olarak görülmesi ile anlaşılır kılınabilir. Bilinç, kendi imkânının belli koşullarını belirleyen birşey olarak görülmelidir. Sanırım anlaşılmıştır: bilincin imkânının bu koşulları, bilincin deneyime *katkı*'sında bulunur. Bu katkı biçimseldir ve birtakım bağıntısal etmenlerden oluşur, bu etmenler aynı zamanda her farkında olma ediminde koşul olarak yer alır. Sonuçta, Kemp-Smith'in belirttiği gibi,[7] farkında olma (bilinç) yargı edimi ile özdeştir ve bir yargının imkânı için talep ettiği her şeyi içerir. Yargı daima bileşiktir; hem olgusal hem de yorumlayıcı öğeleri yani sentetik bağıntısal etmenleri içerir. Edilgin bir seyir değil, fakat etkin bir yargı verme; yalnızca kavram değil, fakat sentetik yorum, işte bilincimizin, içersinde varlık kazandığı temel ve biricik biçim budur.

Sorunun bu dilegetiriminde, aklın etkinliğinin doğasına ilişkin içgörünün işlerlik kazandığı görülüyor. Bu etkinlik *sentez*'dir yani bir çokçeşitliliği bağlayıp birleştirme, birliğe getirme edimi: "En genel anlamında *sentez* ile, farklı tasarımları bağlayıp birleştirme ve bu tasarımlardaki çokçeşitliliği tek bir bilgi edimi içinde kavramayı anlıyorum." (CPR: A77, B103.) Şimdi yargı edimindeki bu sentetik etkinliği gözden geçirelim.

Genel olarak mantıkta ifade edildiği biçimiyle, yargı, iki kavram arasındaki *bağıntının* tasarımıdır. Başka bir deyişle, verilmiş bir yüklemin bir özne ile bağıntılandığının ileri sürülmesidir. Görüldüğü gibi yargı, iki tasarım içermektedir ve bu tasarımlardan hiç değilse birisi, yüklem-tasarımı, bir kavram olmak zorundadır; özne-tasarımı, görüsel bir tasarım (algı) olabileceği gibi bir kavram

---

[7] *A.g.e.*, s. XXXVIII.

da olabilir. Kant, mantıkçıların bu yargı tanımının, ileri sürülen *bağıntı*'nın neden oluştuğunu belirlemediğine işaret eder. Yargı'ya bu açıdan bakıldığında, karşımıza çıkan zihinsel süreç şöyle betimlenebilir: Duyu algısında, bir nesne, Kant'ın nesnenin dolaysız tasarımı dediği şey aracılığıyla, yani zihnin alımlama koşulları olan Zaman ve Mekân koşulları altında nesnenin algılayana sunulduğu görüsel tasarım aracılığıyla verilir. Yargı vermede yapıyor olduğumuz ilk şey, bu görüsel tasarımı başka birtakım görüsel tasarımlarla, ortak özelliklere dayanarak bağıntıya sokmaktır. Bu birbirine tâbi tasarımları bağıntıya sokma edimi, kavramı düşünme'dir. Her yargı, kavram ya da kavramları zihinde bulundurma açısından böyle bir sentezi içerir. Şimdi bir yüklem-tasarımı olarak kavrama sahibizdir ve yapacağımız şey, özne-tasarımını bunun altına koymaktır. O halde her yargı, bu şekilde, düşüncede, yüklem-tasarımı ile özne-tasarımını bağıntıya sokma yönünde bir sentetik edim daha içerir.

Kant'ın yargı açıklaması, mantıkçıların belirlenimsiz bıraktığı yargıdaki "bağıntı" sorununa belirlenim ve içerik kazandırmakla kalmaz; aynı zamanda, kendisinden önceki özne felsefesinin —örneğin Descartes— bir *sınır kavramı* olarak bıraktığı *bilincin*, kendinde mutlak birşey olmayıp, bir üretici (generative) koşullar toplamına dayandığını gösterir. Yargı öğretisi, demek ki, yalnızca yargıda anlam kurucu ögeler olarak mantıksal/epistemolojik etmenlerin bir çözümlemesini içermekle kalmaz; ayrıca, bilincin doğasına ve bilincin imkânının koşullarına ilişkin ontolojik/psikolojik etmenleri de, ancak koşulu oldukları şey aracılığıyla bilinen süreçler olarak, zihnimizin önüne getirir. Descartes ve izleyicileri için bilinç, nihaî, çözümlenemez bir farkında olma biçimiydi ve felsefenin yapması gereken de, bilince edimsel olarak hangi nesnelerin verildiğini ve hangi koşullar altında bu nesnelerin tasarımlarının meydana geldiğini açıklamaktı. Fakat sorun, zihinsel nesnelerin/tasarımların koşullarını açıklamakla bitmiyor; bu nesnelerin bilinçli olarak nasıl kavrandığını ve böyle bir bilincin neden oluştuğunu açıklamak gerekiyor. Başka bir deyişle, Descartes'ın edilgen ve alımlayıcı bilinç anlayışının ötesine geçmek gerekiyor.

Bilincin doğasını kavrama yönünde, Kant'ın dikkat yöneltmemizi istediği temel nokta, her türden farkında olma'da, edimsel olarak verilmiş olanın bir şekilde aşıldığıdır. Bilinç sürecini açıklamada hesaba katılması gereken, tam da bu *aşma*'dır.[8] Zihnin bu *artı*'sı (Kantçı epistemolojinin çevresinde döndüğü eksen), kökenini yargıda ortaya çıkan bağlayıp-birleştirme şeklindeki öz-etkinlik'te bulur. Kant'ın "kavramlar altına koyma" şeklindeki genel yargı açıklaması, görüsel tasarımların çokçeşitliliğini bir birliğe getirme edimine karşılık gelir. "Bütün yargılar, tasarımlarımız arasındaki birlik işlevleridir." (CPR: A69, B93.) Burada işlev'den anlaşılan, çeşitli tasarımları tek bir ortak tasarım altına getirme ediminin birliğidir.

Şimdi, genel olarak bir çokçeşitliliğin bağlanıp-birleştirilmesi bize asla duyular aracılığıyla verilemez; bu, tasarımlama yetisinin yani anlama yetisinin kendiliğindenliğinin bir edimidir. Bütün tasarımlar arasında, nesneler aracılığıyla verilemeyen biricik tasarım, Kant'ın "sentez" diye adlandırdığı bağlayıp-birleştirme edimidir. Bu tasarım iç ve dış duyumun hasıl ettiği uzay ve zamanın salt biçimleri içinde de verilemez. Öznenin öz-etkinliğinin bir edimi olarak sentez, öznenin kendisi dışında birşey tarafından gerçekleştirilemez. Sentez yalnızca bir bilinç varlığı olarak öznenin kökeninde

---

[8]Yargı ediminde, duyulara verilmiş olanı aşma imkânının içerildiğini görmekle, Kant, geleneksel epistemolojiyi dönüştürmesini sağlayan çarpıcı buluşu gerçekleştirmiş oluyordu. Geleneksel epistemolojide zihinsel tasarımın (kavramın) nesne ile bağıntısı, varsayılmış bir uygunluk/özdeşlik çerçevesinde kavranıyordu. Kavramın zihindeki kökeni, ya nesnenin etkisine bağlanıyor ya da bizzat nesnenin zihin tarafından yaratıldığı düşünülüyordu. Her iki durumda da, kavram ile nesnenin, düşünce ile algının ya da genelde, özne ile nesnenin uygunluğu/özdeşliği, bilgide belirleyici etmen olarak yer alıyordu. Kant, zihinsel tasarımı (duyu görüsünden soyutlanmamış *a priori* kavramı) nesneye uygulamakla onu yeni bir ürüne dönüştürdüğümüzü ileri sürmekle, bu uygunluk düşüncesini kırmış oluyordu. Kopernikus'çu devrim olarak anılan epistemolojik tersine çevirme, bu kırılmanın ya da kopmanın bir ifadesi olarak görülmelidir: Şimdiye kadar bütün bilgimizin nesnelerine uygun düşmesi gerektiği varsayılıyordu; oysa nesnelerin bilgimize uygun düşmesi gerektiğini varsaymalıyız. Bu yeni paradigma'ya göre, nesne tam anlamında nesne olmak için, zihnin a priori biçimlerine tâbi olmak zorundadır. Bizim *bildiğimiz* şey de *kendinde* olduğu halde nesne değil, fakat işte bu kurulmuş haliyle nesne'dir.

yer alan bir süreç olmakla kalmaz; nesnenin bir fenomen olarak kuruluşunun imkânını da içerir: "öznenin önceden bağlayıp-birleştirmediği birşey, nesnede bağlanıp birleştirilmiş olarak tasarımlanamaz."

Kant'a göre, bağlayıp-birleştirme kavramı, çokçeşitliliğin sentezi kavramı yanında çokçeşitliliğin *birliği* kavramını da içerir. Bağlayıp birleştirme, aynı zamanda, çokçeşitliliğin sentetik *birliğinin* de tasarımıdır. Ancak bu birliğin tasarımı, bağlayıp-birleştirme'den doğamaz. Bu, senteze ve senteze tâbi kılınmış çokçeşitliliğe eklenen bir etmendir. Birlik tasarımı, sentezin bilincinin koşuludur ve bu yüzden onun bir sonucu veya ürünü olamaz. Tersine, böyle bir sentezin imkânının koşulu olarak, bir *birlik* olan "*ben*"den çıkar. Ben'in birliği, Kant'ın insan bilgisinin bütün alanlarındaki en yüksek ilkesi saydığı *tamalgının (Apperzeption)*[9] *sentetik birliği*'dir. Kendisinden doğan *a priori* bilginin imkânını belirtmek için, Kant, bu ilkeye *tamalgının transcendental birliği* adını da verir. Tamalgının transcendental birliği, "ben düşünüyorum" tasarımını (diğer bütün tasarımlara eşlik edebilmesi gereken ve her bilinçte bir ve aynı olan bir tasarım) meydana getirirken kendisine başka herhangi bir tasarım tarafından eşlik edilemeyen *öz-bilinç*'tir. (CPR: B132.) Kendinin bilgisi'nin bir biçimi olarak görüldüğünde, tamalgının bu birliği, özne olarak, tek bir bilinç olarak *özdeşliğimizin* anlamıdır.

Tamalgının sentetik birliği, her senteze birlik verme işlevine sahiptir. Nitekim, görüde verilen çokçeşitli tasarımlar ancak tek bir öz-bilince ait olmakla *benim* tasarımlarım olurlar ve birlik kazanırlar. Tamalgının sentetik birliği, o halde, deneyimde bulunma yeteneğimizin temelindeki birliktir; çünkü o, yargı verme yeteneğimizin, yani farklı tasarımlara bir kurala göre birlik verme yeteneği-

---

[9]Leibniz'in "kendinin farkında olma" anlamında kullandığı bu terim *(Apperzeption)*, insanın kendi zihin durumlarına ilişkin algısını belirtir ve daima ampirik olan *algı*'dan ayrılır. Bununla birlikte Kant, bu anlamdaki tamalgıyı, değişen özel bir çokçeşitlilik olarak (izlenimler yığını olarak) ben'in kendinin farkında olması ile bir tutar ve bunu *ampirik tamalgı* diye adlandırır ve bunu, tek ve birlikli bir ben'in senteze sokma etkinliğini içeren *transcendental tamalgı*'dan ayırdeder. Ampirik tamalgı, iç duyu (innere Sinn) ile özdeştir, oysa ki, transcendental tamalgı, her deneyimin ya da her bilginin koşuludur.

mizin de kaynağıdır. Aynı şekilde, yargının çeşitli biçimlerindeki mümkün bütün kavramların birliğinin de öndayanağıdır. "Anlama yetimizin bütün kullanımını, hatta mantığın bütününü, tamalgının sentetik birliğine atfetmeliyiz." (CPR: B134.)

Şimdi, tamalgının sentetik birliği ya da öz-bilinç nasıl mümkün olmaktadır? Bu soru, "yargının dialektiği" adını verebileceğimiz, özne bilinci ile nesne bilincinin karşılıklı olarak birbirinin koşulu olduğu bir süreci önümüze getiriyor. İlk elde şu söylenmeli: öz-bilinç, koşulu olduğu şeyin bilinci ile, yani görüde verilen bir çokçeşitliliğin sentezinin *bilinci* ile mümkündür. İkinci olarak: öz-bilincin özsel niteliği, varoluşunun koşulu, onun *birliği*'dir; buradan da şunu çıkarsayabiliriz ki, öz-bilinç sentez kavramında içerilen *birlik bilinci*'dir. Kant şunları söylüyor: "Farklı tasarımlara eşlik eden ampirik bilinç, kendi içinde ayrışıktır ve öznenin özdeşliğiyle bağıntılı değildir. Bu bağıntı, her tasarıma bilinçle eşlik etmem aracılığıyla değil, fakat sadece bir tasarımı diğerine *bağladığım* ve onların sentezinin bilincinde olduğum ölçüde meydana gelir. Bu yüzden, ancak verilmiş tasarımların çokçeşitliliğini *tek bir bilinçte* birleştirebildiğim ölçüde, baştanbaşa *bu tasarımlardaki bilincin özdeşliğini* kendime tasarlamam mümkündür." (CPR: B133.)

Anlaşılan o ki, *öz-bilinç*, farklı tasarımların bağlanıp birleştirilmesinde, eşzamanlı olarak gerçekleşen bir sentezde, tek tek tasarım *bilinçlerinin* tek bir bilinçte veya tek bir bilinç olarak sentezinde ortaya çıkıyor. Öyle ki, bu özbilinç sentezi olmasaydı eğer, birlikten yoksun ampirik bilinç düzeyinde kalacak ve bilincinde olduğum tasarımlar kadar çok ben'e sahip olacaktım. Fakat öte yandan, "ben düşünüyorum" benim bütün tasarımlarıma eşlik etmelidir (tamalgının birliği) ilkesi, verilmiş çokçeşitliliğin salt verilmiş olmaktan çıkıp tasarım haline gelmesinin yani *benim için* mevcut olmasının koşulu olarak konuluyor; "çünkü aksi takdirde, asla düşünülemeyen birşey bende tasarımlanmış olurdu ve bu da tasarımın imkansız olduğunu veya en azından benim için birşey ifade etmediğini söylemekle birdir." (CPR: B131.) Bu durumda ben ile bağıntılı olmayan hiçbir tasarım bilince giremeyeceğine göre; bu tasarımlar o

şekilde bağıntılanmış olmalı ki, ben, bu tasarımların farklılığına ve çeşitliliğine karşın, yine de onlarda kendisinin özdeş olarak bilincinde olabilmelidir. Bu demektir ki, birlikli bir bilinç meydana getirmek için diğer tasarımlarla bağıntıya girme yeterliği taşımayan hiçbir tasarım ben ile bağıntılanamaz. Buradan çıkan sonuç: *cogito*, kendi birliğini ancak nesnel birliği kurmakla kavrıyor; ama öte yandan bu öznel birlik de, nesnel birliğin koşulunu oluşturuyor.

Kemp-Smith, öz-bilinci, kendisi çerçevesinde, ben'i teşkil etmeyen içeriklerin ben için mevcut olarak kavrandıkları biçim şeklinde belirliyor ve bu dilegetirimin şununla eşdeğer olduğunu belirtiyor:[10] Saf öz-bilinç diye birşey olamaz, yani ben'in yalnız kendisinin farkında olduğu ve başka hiçbir şeyin farkında olmadığı bir bilinç olamaz. Öz-bilinç, mümkün olacaksa eğer, o aynı zamanda ben-olmayan birşeyin de bilinci olmalıdır. Bu yüzden, öz-bilincin analitik birliği ("ben ben'im"), daima görü çokçeşitliliğinin sentetik birliğini öngerektirir. Öz-bilincin birliği, ancak kendi özgül deneyimlerinin farklılığı ve değişkenliği karşısında bir anlam kazanabilir ve çokçeşitlilik de, ancak tek bir bilinçte bağlanıp birleştirildiği ölçüde, öz-bilincin koşuluna katkıda bulunabilir. O halde, ben, çokçeşitliliği sentetik olarak birliğe getirmekle, hem kendisinin hem de görü çokçeşitliliğinin bilincine varabilir: "Bir görüde bana verilmiş olan tasarımların çokçeşitliliği ile ilişkisinde, kendisiyle özdeş birşey olarak ben'in bilincindeyim; çünkü onların tek tek her birini *benim* tasarımlarım olarak adlandırıyor ve böylece onları tek bir görüyü meydana getiriyor olarak kavrıyorum." (CPR: B135.)

Tamalgının *transcendental* birliği, o halde, yalnızca öznel değil, fakat *nesnel* bir birliktir. Bu birliğin koşulları, aynı zamanda kendisiyle nesnelerin bilincini elde ettiğimiz koşullardır. Kant'ın tanımıyla *nesne*, kavramında, verilmiş bir görü çokçeşitliliğinin bağlanıp birleştirildiği şeydir ve tasarımların her birleştirimi, onların sentezindeki bilincin birliğini gerektirir. Tamalgının koşulu olan bu

---

[10]Kemp-Smith: *A.g.e.*, s. 251-252.

birlik, aynı şekilde, tasarımların bir nesne ile bağıntısının da koşuludur. Nesnelliğin dayanağı, ilkin, tamalgının birliğinin, kendi analitik birliğini, ancak verilmiş olan'daki birliği keşfetmek suretiyle kavrayabilir olmasında; ikinci olarak da, çokçeşitliliğe birlik vermenin, aynı zamanda, kendisi sayesinde tasarımların nesne ile ilgiye sokulduğu süreç olmasında bulunabilir.

Öznenin öz-etkinliği ile (kendileri bilinmeden kalan sentetik süreçler aracılığıyla) kendisini bir bilinç varlığı olarak kurması, özne bilinci ile nesnelerin bilincinin eşzamanlı varoluşu ile sonuçlanır: nesnelerin bilinci öz-bilinci gerektirir, fakat öz-bilinç de nesnelerin bilinci aracılığıyla mümkün olur. Ancak her ikisinin eşzamanlı bilinci aracılığıyla, her birinin bilincine varılabilir. Her biri diğerinin varoluş nedeni olmakla birlikte; öz-bilinç, anlama yetisinin biçimlerinin (kategoriler) nesnel *a priori* geçerliliğinin bilgisel nedeni olmak gibi bir ayrıcalığa sahiptir. Bu yüzden Kant'ın dizgesinde öz-bilinç, nesnelerin bilincinden daha temel veya kökensel bir konumdadır: "Ampirik bilincin tüm çeşitliliği, tek bir öz-bilinçte bağlanıp birleştirilmelidir, sentetik önermesi, genel olarak düşüncemizin ilk ve sentetik ilkesidir." (CPR: A117.) Böyle olmakla, tamalgının *transcendental* birliği, düşünme yetisi olan anlama yetisinin ilk salt bilgisidir. Bilincin bu sentetik birliği, bütün bilginin nesnel koşuludur. Bu birlik, sadece bir nesneyi bilirken bizzat benim talep ettiğim bir koşul değil, fakat her görünün benim için bir nesne haline gelmesi için gerekli koşuldur.

Tamalgının *transcendental* birliği, *transcendental ben*'dir: sentetik etkinliği gerçekleştiren birşey olarak ben düşüncesi. *Transcendental* ben, fenomenal dünyanın birliğinin ve düzeninin kaynağıdır. Deneyimin düşünülürlüğünün temel koşulu olmakla, *transcendental* ben, tüm bilinebilir dünyayı ve bu dünyadaki tüm nesneleri kurma/yapma imkânının kendisinden çıktığı şeydir. *Transcendental* ben, bilginin imkânının koşulu olarak, anlama yetisinin "mutlak birliği"ni temsil eder. Fakat her anlamanın öngerektirdiği anlama yetisinin bu birliği, anlama yetisinin dünyasında *görüle-*

nemez. Anlama yetisi, özne olarak kendimizin bu birliğini yani transcendental ben'i *varsayar*, fakat bu birliği *sunamaz;* onu tasarlamaktan öte birşey yapamaz. *Transcendental* ben tasarımı bir *düşünce*'dir, bir *görü* değildir. Bir bilinç biçimi olarak transcendental ben, *varoluşuma* ilişkin entellektüel bilincimdir yalnızca. "'Ben düşünüyorum' varoluşumu belirleme edimimi ifade eder. Varoluş onunla zaten verilmiştir, fakat bu varoluşu belirleyeceğim tarz, yani bu varoluşa ait çokçeşitlilik onunla verilmez." (CPR: B158.) Düşüncemizin kendiliğindenliğinin/öz etkinliğimizin farkında olmakla, düşünen bir özne olarak *varolduğumuzu* biliriz, fakat düşünen özne olarak *ne olduğumuzu* bilmeyiz. Düşünce etkinliğimizin kaynağına ilişkin hiçbir *görünüz* yoktur. Zihinsel etkinliklerime ilişkin olarak yapabileceğim tek şey, kendimi, *edilgin* olarak alımladığım duyu verilerini *etkin* olarak senteze tâbi kılan birşey olarak tasarlamaktır.

Bu durumda ben bilgisi *nasıl* mümkün olabilir? Tek sözcükle cevap vermek gerekirse: *görünüş* olarak. Ben bilgisi, ancak bilginin edimsellik koşulunun gereklerinin yerine getirilmesi ile mümkün olabilir. Bu demektir ki, ben'e ilişkin bilgi, herhangi bir nesne bilgisi gibi, sentetik etkinliğin dışında bir yerden sağlanması gereken *görüleri* gerektirir. O halde, *transcendental* ben, kendisini, tıpkı şeyleri bildiği şekilde, yani bir *görünüş* olarak bilir; kendinde olduğu şekliyle değil. Nasıl ki, ben'den ayrı bir nesnenin bilgisi için, bir nesne *kavramının* yanısıra, kendisi ile bu kavramı belirlediğim bir *görü*'ye gerek duyuyorsam; aynı şekilde ben'in bilgisi için de, *"ben düşüncesi"*nin yanısıra, bu düşünceyi belirleyebileceğim bir *görü* çokçeşitliliğine gerek duyarım. Ben düşüncesi'nin edimsellik/belirlenim kazanması için gerek duyulan görü'yü sağlayan, duyarlığın bir bölümü olan *"iç duyu"*dur. İç duyu, transcendental ben'in kendi öz-etkinliği aracılığıyla etkilendiği tarz'dır. İç duyu, kendi sentez etkinlikleri tarafından etkilenen *transcendental* ben'in, edilgin güçlerini ifade eder. İç duyu'nun görü *biçimi*, *zaman*'dır. İç duyu sentez etkinliklerince etkilendiği zaman, bu etkilerin ürünleri

üzerine zamansallık biçimini empoze eder. Kendisi aracılığıyla, ben hakkında belirlenimli yargılar ortaya koyduğum görüler, bana, zihnimde *a priori* olarak bulunan *zaman biçimi* altında duyusal olarak sunulurlar. Demek ki, varoluşumu belirleyebileceğim biricik iç görü, duyusaldır ve zaman koşulu ile sınırlıdır. Kant şöyle söylüyor: "Sadece bağlayıp-birleştirme gücünün bilincinde olan bir zihin olarak varım; fakat bu zihnin bağlayıp-birleştirmesi gereken çokçeşitlilik bakımından, (iç duyu olarak adlandırılan) sınırlayıcı bir koşula bağımlıyım, yani bu bağlayıp-birleştirme sadece anlama yetisinin kavramlarının tümüyle dışında bulunan zaman bağıntılarına göre görülenebilir kılınabilir. Bu yüzden böyle bir zihin, kendisini sadece, zihinsel olmayan ve anlama yetisinin kendisince verilemeyen bir görü bakımından kendisine göründüğü gibi bilebilir." (CPR: B159.)

İç görü aracılığıyla ben'in bilgisini elde etmek, onu kendinde olduğu gibi değil, fakat sadece görünüş olarak bilmektir. Görünüş olarak bildiğimiz bu ben, *ampirik ben*'dir. Ampirik ben, kendisinin görünüşü olduğu *transcendental* ben'in sentez etkinliğinin bir ürünüdür. İç duyu'nun sağladığı görüler, anlama yetisinin kılavuzluğunda sentezc tâbi kılınmadıkça, ben'in ve ben'in zihin durumlarının bilgisi ortaya çıkmaz. Genel olarak, insan zihni, sentez etkinliğini, edilgin duyarlık alanındaki içerikleri anlamlı kılma yönünde, bu içeriklere uygular. Bunu başarmakla, hem dışsal olarak etkilendiğimiz nesneleri, hem de zamansal bir tarzda bu nesneler tarafından etkilenmiş edilgin bir varlık olarak kendimizi bilir hale geliriz. Herhangi bir deneyim nesnesinin edimsel olarak belirlenmesinde, ampirik ben'e, iç duyu nesnesi olan özneye ilişkin birşey biliriz. Her ampirik belirlenimde, bu yüzden, bir şekilde, kendimizi kendi etkinliğimizin edilgin nesnesi kılarız. Kendi içimize baktığımızda, karşımızda bulduğumuz şey, ampirik ben'in içerikleridir. Ampirik ben, tüm edimsel varoluş alanımızı kuşatır.

Sonuçta, özne, varoluşunu *transcendental* ben olarak *düşünür*, fakat ampirik ben olarak *bilir*. Ben'in bu şekilde yarılışı, kökeni özne için bilinemez kalan bir epistemolojik şizofreniyi açığa vurur.

Dünyanın kendisi ve dünyadaki tüm mümkün deneyim, ampirik ben'in gözünde, kendisi tarafından değil, kendisi için birliğe getirilmiş görünür. Oysa ki, *transcendental* ben, kendisini, kendi dünyasının birliği içinde bulan bir ben değil, fakat bu birliği sağlayan kurucu ben'dir. *Transcendental* ben, bu özelliğiyle, ampirik benin imkânının, bu benin dünyası içinde bilinemez koşulu olarak kalır. Dünyayı kendi öz ürünü olarak tasarlayan ben, kendisini bu dünyanın içinde bulamaz. Ben'in kendi dünyasını yapmak suretiyle kendisini keşfetme çabası, bir imkân olan varoluşunu edimsel kılmakla gerçekleşebilir ancak. Ben, bir tasarım olarak sahip olduğu kendisinin ve dünyasının eksiksiz birliğinin, edimsel olarak sunumunu talep eder. Fakat bu sunum, özne intellektual bir görü'ye sahip olmadığı için, ancak duyusal görü aracılığıyla verilir. Duyusal görü'nün zamansallık koşulu altında ben'in birliğinin *sunumu,* bir *nesne* olarak ampirik ben'dir. Besbelli ki, zamandışı ben, bu durumda, kendinde olduğu şekliyle ampirik benin dünyasında yer alamayacaktır. Bilen öznenin kendiliğindenliği (*spontaneity*) ile alırlığı (*receptivity*) arasındaki ayrım, daha baştan onun bu yazgısını hazırlamıştır.

Bilinç, bilincine vardığı nesneler dünyasından kendisine yansıdığı şekilde kendisini kavrar. Ancak bu kavranmış olan şeyin, özbilinçli özne olarak transcendental ben olmadığı görülür; çünkü bu kavrayış, *öznenin* bilincin bir *nesnesi* olmasını gerektirir. Etkin özne böylece kendinin bilincinden geri çekilir. En iyi durumda, bilinç, kendisini ampirik ben olarak bilebilir; fakat bu ben de bir başka nesne olarak görünür. Böylece, bireye, geri çekilen özne olarak *birinci şahıs*'ta varolan bilinç ile nedensel olarak belirlenmiş bir nesne olarak *üçüncü şahıs*'ta varolan bilinç arasında hiçbir yer kalmaz.

Kendi öz-etkinliğiyle kendisini *şeyleştiren* bu bilinç için, kendi olmanın tek bir yolu kalmıştır: tüm edimsel dünyayı kendine maletmek. (Modern bireyin tarihsel serüveni.) Gelgelelim, bu çaba da temeldeki paradoksa yakalanmaktan kaçamaz: Öznenin, kendisini dünya olarak kurması, kendi öznelliğinin olumsuzlanması ile sonuçlanır.

Önsöz

Kantçı Felsefeyi Özetleyebilecek Dört Şiirsel Formül Üzerine

Gilles Deleuze

I

BUNLARIN ilki, Hamlet'in ünlü formülüdür: "Zamanın çivisi çıktı." Zamanın çivisi çıkmıştır, zaman menteşelerinden kopmuştur. Menteşeler, kapının çevresinde döndüğü eksendir. Latincede, *cardo*, zamanın ölçtüğü devirsel hareketlerin, içerisinden geçtiği ana noktalara (cardinal points) zamanın tâbiiyetini belirtir. Zaman, menteşelerinde kaldığı sürece, harekete tâbidir: zaman, hareketin ölçüsüdür, aralığın veya sayının ölçüsüdür. Bu antik felsefenin görüşü idi. Fakat çivisinden çıkmış zaman, hareket-zaman bağıntısının tersine çevrilmesi anlamına gelir. Şimdi zamana tâbi olan, harekettir. Hareket de dahil olmak üzere, her şey değişir. Bir labirentten bir diğerine geçiyoruz. Bu labirent, artık, kendisinin karmaşık dolambaçlarını anlaşılır kılacak bir daire veya bir spiral değildir, fakat bir iplik, bir düz çizgidir; basit, içinden çıkılamaz olduğu için daha da gizemlidir; Borges'in dediği gibi, "tek bir düz çizgiden oluşmuş, bölünemez ve aralıksız bir labirent"tir. Zaman, artık, ölçtüğü harekete bağıntılanmış değildir, fakat hareket, kendisinin koşulu olan zamana bağıntılanmıştır: bu, *Salt Aklın Eleştirisi*'ndeki ilk büyük Kantçı "tersine çevirme"dir.

Zaman, artık, ardarda gelme ile tanımlanmaz, çünkü ardarda gelme, ancak zaman içinde bulunan şeylere ve hareketlere ilişkindir. Eğer zamanın kendisi ardarda gelme olsaydı, zamanın bir başka zamanın ardından gelmesi ve bunun sonsuzca sürmesi gerekirdi. Şeyler farklı zamanlarda birbirleri ardısıra gelirler; fakat onlar aynı zaman içinde eşzamanlıdırlar da ve belirsiz bir zaman içinde kalırlar. Bu, artık, zamanı ardarda gelme ile, mekânı eşzamanlılık ile ve kalıcılığı öncesiz-sonrasızlık ile tanımlama sorunu değildir. Kalıcılık, ardarda gelme ve eşzamanlılık, zamanın kipleri ve bağıntılarıdır. Böylece, zaman nasıl ki artık ardarda gelme ile tanımlanamıyorsa, mekân da, birlikte varoluş (coexistence) ile tanımlanamaz. Hem mekân hem de zaman, tamamen yeni belirlenimler bulmak zorundadır. Hareket eden ve değişen her şey, zaman içindedir; fakat zamanın kendisi değişmez, hareket etmez, öncesiz-sonrasız olmaktan öte bir şey değildir. Zaman, değişen ve hareket eden her şeyin biçimidir, değişmeye uğramayan, değişmez bir Biçim'dir. Zaman, öncesiz-sonrasız bir biçim değildir, fakat aslında öncesiz-sonrasız *olmayan* şeyin biçimidir, değişme ve hareketin değişmeyen biçimidir. Böyle bağımsız bir biçim, derin bir esrarı belirtir gibidir: o, zamanın yeni bir tanımını talep etmektedir ve bu, Kant'ın keşfetmek ya da yaratmak durumunda olduğu şeydir.

II

"Ben, başkasıdır": Rimbaud'nun bu formülü, yine *Salt Aklın Eleştirisi*'nde, Kantçı devrimin bir başka yönünün ifadesi olarak görülebilir. Bu, Kantçı devrimin en zor yönüdür. Aslında Kant, bizzat Ego'nun[1] zaman içinde olduğunu ve dolayısıyla sürekli değiştiğini açıklar: o, edilgen ya da daha doğrusu, alımlayıcı, zaman içindeki

---

[1]İngilizceye çevirenin notu: Fransızca "je" ve "moi" terimlerinin tam karşılıkları "I" ve "me" olduğu halde, bu terimler, Deleuze'ün çizmek istediği ayrımı daha etkili bir şekilde ortaya koymak için "I" ve "the Ego" olarak çevrilmiştir. [Türkçede "Ben" ve "Ego" kullanılmıştır.]

değişmeleri deneyimleyen Ego'dur. Fakat öte yandan Ben, her anda şimdiyi, geçmişi ve geleceği ayırmak suretiyle, sürekli olarak zamanın ve zamanda olup biten şeylerin bir sentezini gerçekleştiren bir edimdir. Ben ve Ego, o halde, onları birbirine bağlayan zaman çizgisi tarafından, temel bir ayrım koşulu altında, birbirlerinden ayrılır. Öyle ki, benim varoluşum, buna göre, asla etkin ve kendiliğinden bir varlığın varoluşu olarak belirlenemez. Descartes'la birlikte, "Düşünüyorum, o halde varım. Ben düşünen bir şeyim," diyemeyiz. Eğer Düşünüyorum'un bir belirlenim olduğu doğru ise, o, bu itibarla, belirlenmemiş bir varoluşu (Varım) gerektirir. Fakat bu varoluşun, hangi biçim altında, düşünüyorum tarafından belirlendiği hakkında henüz bize hiçbir şey söylenmez: Bu varoluş, ancak zamanda, zaman biçimi altında, dolayısıyla fenomenal, alımlayıcı, değişen bir ego'nun varoluşu olarak belirlenebilir. Bu yüzden ben kendimi, biricik ve etkin bir özne olarak değil, fakat kendisine yalnızca kendi düşüncesinin etkinliğinin tasarımını veren edilgin bir ego olarak kurabilirim; yani Ben'i, kendisini etkileyen bir Başkası olarak kurabilirim. Ben kendimden zaman biçimi aracılığıyla ayrılırım; ama yine de ben "bir"im, çünkü Ben, zorunlu olarak bu biçimi, onun sentezini gerçekleştirmek suretiyle etkiler ve çünkü Ego bu biçim içindeki içerik olarak zorunlu biçimde etkilenir. Belirlenebilirliğin biçimi, belirlenmiş ego'nun, belirlenimi, bir Başkası olarak tasarımladığı anlamına gelir. Bu da, Ben ve Ego'yu birbirine bağlayan, birbirine diken zaman içerisinde Ben ve Ego'nun ikiye ayrılması gibidir. İşte zamanın ipliği budur.

Bir anlamda, Kant, Rimbaud'dan daha ileri gider. Çünkü Rimbaud'nun ünlü formülü "Ben, başkasıdır", garip bir şekilde Aristotelesçi düşünme tarzına bağlanır: "Kendisini bir keman olarak gören tahtaya ne yazık! Oysa bakır, bir boru olarak uyanırsa, bu onun hatası değildir"... Rimbaud için bu, içerisinde cisimleştiği maddeden ayırdedildiği ölçüde, bir şeyin belirleyici biçimi —Aristoteles'te olduğu gibi bir kalıp— sorunudur. Kant için ise, genel olarak zaman biçimine ilişkin bir sorundur, zaman biçimi, Ben'in edinii ile, bu edinnin kendisine yüklendiği Ego'yu birbirinden ayırır:

sonsuz bir değiştirimdir (modulation), bir kalıp değildir artık. Böylece, zaman, öznede Ego'yu Ben'den ayırmak için, özneye yerleşir. Zaman, altında Ben'in ego'yu etkilediği biçimdir, yani zihnin kendisini etkileme yoludur. İşte bu anlamda artık basit ardarda gelme ile tanımlanamayan değişmez biçim olarak zaman, içselliğin (iç duyunun) biçimi olarak ortaya çıkmıştır; buna karşılık, artık birlikte varolma ile tanımlanamayan mekân da, kendi bakımından dışsallığın biçimi olarak ortaya çıkmıştır. "İçsellik biçimi", yalnızca zamanın bize içsel olduğu anlamına gelmez, fakat içselliğimizin sürekli olarak bizi kendimizden ayırdığı, bizi ikiye parçaladığı anlamına gelir: Asla seyrini tamamlamayan bir ikiye parçalanmadır bu, çünkü zamanın sonu yoktur. Zamanı oluşturan, bir gidip gelme, bir salınımdır.

III

Kantçı devrimin üçüncü yönü, *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne ilişkindir ve Kafka'nınkilere benzer formüller içinde ortaya çıkabilir. "İyi, Yasa'nın dile getirdiği şeydir." Yasaları hemen hiç bilmemiş olan felsefî bakış açısından, "Yasa" zaten garip bir ifadedir. Bu durum, antikitede, özellikle Platon'un *Politika*'sında açıktır. İnsanlar, İyi'nin ne olduğunu bilip, ona uygun davranmayı bilselerdi, yasalara gerek duymazlardı. Yasalar ya da yasa, ancak bir "ikinci çare"dir (resort), tanrıların terkettiği bir dünyada İyi'nin temsil-cisidir. Hakiki politika varolmadığı zaman, geriye insanların kendilerini yönetmesi gereken genel direktifler kalır. Bu yüzden, yasalar İyi'nin taklididir; İyi, yasaların en yüksek ilkesi olarak iş görür. Yasalar belli koşullar altında, İyi'den çıkarsanırlar.

Kant, yasa'dan söz ettiği zaman, bunun tersine, ondan en yüksek merci olarak söz eder. Kant, yasa ve iyi bağıntısını tersine çevirir, bu, hareket-zaman bağıntısının tersine çevrilmesi kadar önemlidir. Buna göre, yasaya bağımlı olan İyi'dir; bunun tersi ise doğru değildir. Bilgi nesnelerinin öznenin (*Ben*) çevresinde dönmesi gibi, İyi

de, öznel yasanın çevresinde döner. Fakat burada "öznel"le ne demek istiyoruz? Yasanın kendisinden başka hiçbir içeriği olamaz, çünkü yasanın her içeriği, yasayı, taklidi olduğu bir İyi'ye geri götürürdü. Başka bir deyişle, yasa salt biçimdir ve yasanın hiçbir nesnesi yoktur: ne duyulur ne düşünülür bir nesne. Yasa, bize *ne* yapmamız gerektiğini söylemez, fakat eylemimiz ne olursa olsun, hangi (öznel) kurala uymamız gerektiğini söyler. Eğer eylemin maksimi, çelişkiye düşmeksizin tümel olarak düşünülebiliyorsa ve eylemin nedeninin (motivinin) bu maksimden başka hiçbir nesnesi yoksa, böyle bir eylem, ahlâkîdir. Örneğin, yalan, çelişkiye düşmeksizin biçimsel tarzda tümel olarak düşünülemez; çünkü yalan, en azından, ona inanan ve ona inanmakla birlikte, yalan söylemeyen insanları gerektirir. Bu bakımdan ahlâk yasası, tümelliğin salt biçimi olarak tanımlanır. Yasa bize, iyi olması için, istencin hangi amacın peşinde koşması gerektiğini söylemez; fakat istencin, ahlâkî olması için, alması gereken biçimi söyler. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde boş biçim olarak yasa, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde salt biçim olarak zamana karşılık gelir. Yasa bize ne yapmamız gerektiğini söylemez; o, yalnızca bize "yapmalısın!" der; yasadan İyi'yi, yani bu salt buyruğun nesnesini çıkarsamayı bize bırakır. Ama burada yasadan çıkarsanan İyi'dir ve tersi doğru değildir. Kafka'nın *Ceza Sömürgesi*'nde olduğu gibi, yasa, teorik değil, salt pratik bir belirlenimdir. Yasa bilinmez, çünkü onda "bilinecek" hiçbir şey yoktur. Yasa ile, ancak onun eylemi aracılığıyla karşılaşırız ve yasa, ancak kendi hükmü ve infazı ile eyler. Yasa, hükümden ayırdedilemez ve hüküm de uygulamadan ayırdedilemez. Biz yasayı ancak yüreğimizde ve bedenimizde bıraktığı izden biliriz: suçluyuz, zorunlu olarak suçlu. Suç, zaman ipliğinin bir eşi olan ahlâkî iplik gibidir.

IV

Rimbaud'nun söylediği gibi, "Tüm duyuların düzensizliği" ya da daha doğrusu tüm yetilerin düzensiz çalışması. Bu, *Yargıgücünün Eleştirisi*'ndeki derin biçimde romantik bir Kant'ın dördüncü formülü olabilir. Diğer iki Eleştiride, çeşitli öznel yetiler birbirleri ile bağıntılara girmişlerdi; fakat bu bağıntılar, daima kendi kuralını diğer yetilere empoze eden, baskın veya belirleyici bir yeti bulunduğu için, sıkı biçimde düzenliydiler. Bu yetiler çeşitliydi: dış duyu, iç duyu, hayalgücü, anlama yetisi, akıl, her biri eksiksiz tanımlanmıştı. Fakat *Salt Aklın Eleştirisi*'nde anlama yetisi egemendi / baskındı; çünkü anlama yetisi, araya giren hayalgücünün bir sentezi aracılığıyla iç duyuyu belirliyordu ve akıl bile, anlama yetisi tarafından kendisine verilmiş role boyun eğiyordu. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde akıl baskın yetiydi, çünkü yasanın tümelliğinin salt biçimini akıl kurmuştu, diğer yetiler güçleri ölçüsünde onu izliyorlardı (anlama yetisi yasayı uyguluyordu, iç duyu yaptırımın sonuçlarını duyumsuyordu). Fakat Kant'ın, büyük yazarların söyleyeccek yeni şeylerinin pek bulunmadığı bir yaşta, kendisini olağanüstü bir girişime yöneltecek olan bir sorunla yüzyüze geldiğini görüyoruz: eğer yetiler, bu şekilde, biri ya da diğeri tarafından düzenlenmiş farklı bağıntılara girebiliyorlarsa; o zaman yetilerin hep birlikte, özgür ve düzenlenmemiş bağıntılara da girebilmeleri gerekir; böyle bir durumda yetilerin her biri kendi sınırına ulaşır ve yine de diğerleri ile bir uyum imkânı gösterir... Böylece *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni Romantizm'in temeli olarak karşımızda buluyoruz.

Artık bu, duyulur olanı, mekân ve zamandaki bir nesneye bağlanabilecek bir nitelik olarak gören, *Salt Aklın Eleştirisi*'ndeki estetik-olan değildir; o, duyulur olanın bir mantığı olmadığı gibi, zaman olarak ortaya çıkacak yeni bir logos da değildir. O, Güzel'in ve Yüce'nin bir estetiğidir ve burada duyulur olan kendinde geçerlidir ve her mantığın ötesindeki bir pathos'a açılır, böyle bir estetik, zamanı, ileriyc doğru dalgalanıp kabarışında, ipliğinin ve gi-

dip gelişinin tam da kökeninde kavrayacaktır. Artık, o, zamanın düzeni tarafından düzenli kılınmış bir bağıntı içinde Ego'yu Ben'e bağlayan, *Salt Aklın Eleştirisi*'ndeki Duyusal Etki değildir: zamanın kaynakları olarak garip birleşimleri, "mümkün görülerin keyfî biçimleri"ni meydana getirmeleri için, onları özgürce gelişmeye bırakan, bir Pathos'tur.

Yargıgücünün Eleştirisi'nde soru konusu olan şey, Güzel'i tanımlamaya varan belli fenomenlerin, nasıl olup da zamanın içsel duyusuna autonom, tamamlayıcı bir boyut; hayalgücüne özgür bir düşünüm gücü ve anlama yetisine sonsuz bir kavramsal güç verdiğidir. Farklı yetiler artık aralarından herhangi biri tarafından belirlenmeyen bir uyuma girerler ve bu, çok daha derin bir uyumdur, çünkü artık bu uyumun herhangi bir kuralı yoktur ve o, Ego ile Ben'in, Doğa güzelliği koşulları altındaki kendiliğinden uyumunu kanıtlar. Yüce bu yönde daha da ileri gider: yüce, farklı yetileri, birbirlerine karşı mücadele edecek bir şekilde harekete geçirir, yetilerin biri, diğerini maksimumuna ya da sınırına iter; diğer yeti buna, birinciyi yalnız başına sahip olamayacağı bir esinlenmeye itmek suretiyle tepkide bulunur. Her bir yeti, diğerini sınıra iter, fakat her biri, birinin diğerinin sınırı ötesine geçmesini sağlar. Bu, hayalgücü ile akıl ve aynı zamanda anlama yetisi ile iç duyu arasındaki korkunç bir mücadeledir; bu mücadelenin episodları, ilkin Yüce'nin iki biçimi ve daha sonra da Dehâ'dır. Bu, öznede açılmış olan bir yarığın derinliklerindeki bir fırtınadır. Yetiler, her biri kendi sınırını genişletmiş olarak, birbiri karşısında dururlar ve temel bir uyumsuzlukta kendi uyumlarını bulurlar: Uyumsuz bir uyum, son Kantçı tersine çevirme olan *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin büyük buluşudur. Yeniden birlik haline gelen ayrılma, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın ilk tema'sıydı. Fakat sonunda Kant, uyum meydana getiren uyumsuzluğu keşfeder. Bütün yetilerin düzenlenmemiş bir işleyişi, bu, geleceğin felsefesini tanımlıyordu; tıpkı Rimbaud için, bütün duyuların bir düzensizliğinin, geleceğin şiirini tanımlıyor olması gibi: Uyumsuzluk olarak yeni bir müzik ve uyumsuz bir uyum olarak, zamanın kaynağı.

Kant'a ilişkin olarak açıkça keyfî olan, fakat Kant'ın şimdi ve gelecek için bize bırakmış olduklarına ilişkin olarak tamamen keyfî olmayan dört formülü önermiş olmamın nedeni budur. De Quincey'in hayranlık verici *Emmanuel Kant'ın Son Günleri* adlı denemesi, bütün bunları özetlemişti, ancak Kantçılığın dört şiirsel formülünde gelişimlerini bulan, şeylerin tersine çevrik yönü dışında. Bu yön, Kant'ın Shakespeare'ci bir yönü, bir çeşit *Kral Lear* olmasın?

İngilizceye Çevirenlerin Giriş'i

BU eser, Gilles Deleuze'ün üçüncü kitabıdır, ilk olarak 1963'te, Presses Universitaires de France'ın, tek tek filozoflara girişleri kapsayan "Le Philosophie" dizisinde yayımlanmıştır.[1] Kant üzerine bir deneme olarak dikkat çekicidir. Standard İngilizce girişler (ve yorumlar) hemen daima *Salt Aklın Eleştirisi* üzerinde yoğunlaşırken; Deleuze, yüz sayfa kadar tutan özgün Fransızca metinde, bütün eleştirel felsefeyi gözden geçirmektedir. O, yalnızca üç Eleştiri'nin her birinin esas tema'sını özetlemekle kalmayıp; bunlar arasındaki ilişkilere dair anlaşılır ve özgün bir açıklama da vermektedir. Deleuze, ilk iki Eleştiri'de ortaya çıkan sorunların, çoğu zaman Kant felsefesine yönelik önemli itirazlar olarak görülen sorunların, nasıl Kant tarafından üçüncü Eleştiri'de tanındığını ve ele alındığını da gösterir. Dolayısıyla *Yargıgücünün Eleştirisi*, eleştirel kemerin kilittaşı olarak Kant'ın yerleştirdiği konuma geri getirilmiş olur.

Fakat ilk bakışta, böyle bir eserin Gilles Deleuze tarafından yazılması da dikkat çekicidir. "Königsberg'in büyük Çinlisi" yaşlı Immanuel Kant ile göçebe dürtülerin Parisli sanatçısı Gilles Deleuze'den daha fazla birbirine karşıt iki filozof düşünmek güçtür. Yine de, Deleuze'e göre, büyüleyici olan tam da bu karşıtlık olmuştu. On yıl önce Deleuze, bu kitabını, felsefe tarihi üzerine diğer eserleriyle şöyle karşılaştırmıştı: "Kant üzerine yazdığım kitap farklıdır, bu kitabı çok severim, onu bir düşman üzerine olan bir kitap olarak yazmıştım; bu kitapta Kant'ın nasıl çalıştığını, meka-

---

[1] *La Philosophie Critique de Kant*, Presses Universitaires de France, 1963.

nizmalarının neler olduğunu —Aklın mahkemesi, yetilerin ölçülü kullanımı, yasa koyucular olarak adlandırıldığımıza göre fazlasıyla ikiyüzlü bir boyun eğicilik— göstermeye çalıştım." (Michel Cressole'a Mektup, s.110.) Bu büyülenme yıllarca sürmüş ve daha karmaşık hale gelmiştir. 1978'de Deleuze, Kant üzerine bir dizi seminer verdi; bunlardan birkaçı, bu çeviri için özel olarak yazılmış olan Önsöz'de kısaca özetlenmiştir. Bu seminerlerde Deleuze, Kant'a olan uzaklığını henüz korumaktaydı; "Kuzeyin sisi"nden ve Kant'ın eserinin "boğucu atmosferi"nden söz ediyordu (14 Mart 1978 Semineri), ama yine de bir şey değişmişti. Kant şimdi hemen hemen bir Nietzscheci, bir "kavram mucidi"dir. Bu azimli biçimde anti-diyalektik Kant, "biçimsel kavram fanatiği", bu "giriş"in kuru ve ağırbaşlı sayfalarında zaten farkedilebilir.

Bu eseri çevirirken, mümkün olduğu yerlerde, İngilizce Kant çevirilerinin bilinen terminolojisini kullanmaya çalıştık. Fakat Almanca bir özgün metni çözümlemekte olan Fransızca bir metinle uğraşıyor oluşumuz, yer yer güçlüklere yol açmıştır. Almancadan Fransızcaya ya da İngilizceye çeviri yapıldığında, isimler için kullanılan büyük harflerin ne zaman muhafaza edileceğini bilmek daima güçtür. Genelde, Fransızcada büyük harf kullanımına bir tutarlılık empoze etmeye kalkışmadık. Bir yerde, alışılmış Kant çevirilerini sistematik olarak değiştirmeyi zorunlu gördük. *Yargıgücünün Eleştirisi*'ndeki "letzte Zweck" ve "Endzwecke" terimleri, Meredith tarafından "ultimate end" ve "final end" olarak çevrilmiştir. Biz ise, "last end" ve "final end"i tercih ettik. [Türkçede, sırasıyla, "son amaç" ve "nihaî amaç" terimleri kullanıldı —*çn.*]. Bunların Fransızca karşılıkları, "fin demière" ve "but final"dir. İngilizce çevirideki değiştirmeler asterisk(*) ile belirtilmiştir. Alan Montefiore'ye (yıllar boyu bu kitabın çevrilmesi için sıkıştırdı), Linda Zuck'a (bu çeviri onun fikriydi ve paha biçilmez yardımlarda bulundu) ve Martin Joughin'e (bir esin) teşekkür etmek isteriz. Bu çeviri, ebeveynlerimize adanmıştır.

H.R.E. Tomlinson
Barbara Habberjam

Kısaltmalar

CPR Critique of Pure Reason (*Salt Aklın Eleştirisi*) (1781), Norman Kemp Smith (Macmillan, 1964). Bu esere başvurular, özgün birinci ya da ikinci (A ya da B) baskıya yapılmıştır.

CPrR Critique of Practical Reason (*Pratik Aklın Eleştirisi*) (1788), çev. Lewis White Beck (Bobbs-Merrill, 1956). İlk başvuru: Prussian Academy edition of Kant's works (c.V). İkinci başvuru: bu çeviri. (White Beck çevirisi).

CJ Critique of Judgement (*Yargıgücünün Eleştirisi*) (1790), çev. James Creed Meredith (Oxford University Press, 1973). İlk başvuru: Prussian Academy edition of Kant's works (c.V). İkinci başvuru: bu çeviri. (Meredith çevirisi).

GMM Groundwork of the Metaphysics of Morals (*Ahlâk Metafiziğinin Temelleri*) (1785), çev. H.J.Paton (Moral Law olarak; Hutchinson, 1972). İlk başvuru: özgün ikinci baskı. İkinci başvuru: bu çeviri. (Paton çevirisi).

IUH "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View" (*"Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi"*) (1784), çev. Lewis White Beck, Kant on History içerisinde (Bobbs-Merrill, 1963).

Giriş: Transcendental Yöntem

Kant'a Göre Akıl

KANT, felsefeyi, "tüm bilginin, insan aklının özsel amaçlarıyla ilişkisinin bilimi" olarak ya da "akıl sahibi varlığın, insan aklının en yüksek amaçlarına duyduğu sevgi" olarak tanımlar (CPR ve Opus postumum, A839 / B867). Aklın en yüksek amaçları, *Kültür* sistemini meydana getirir. Bu tanımlarda, iki cephede yürütülen bir savaşı önceden teşhis edebiliriz: ampirizme ve dogmatik rasyonalizme karşı yürütülen bir savaş.

Ampirizm söz konusu olduğunda akıl, doğrusunu söylemek gerekirse, bir amaçlar yetisi değildir. Amaçlar, temel bir duyulur etkililiğe, onları konumlama yeterliğinde bir "doğa"ya geri gönderilir. Aklın belirleyici karakteri, daha çok, insan ve hayvanların paylaştığı amaçların ayrımına varmanın özel bir şeklidir. Akıl, dolaylı ve belirsiz araçları örgütleme yetisidir; kültür ise, hile, ince hesap ve dolambaçtır. Şüphesiz kökensel araç, amaçlar üzerinde etkide bulunur ve onları dönüştürür; fakat son çözümlemede amaçlar daima doğanın amaçlarıdır.

Ampirizme karşı, Kant, kültüre özgü amaçlar, akla özgü amaçlar bulunduğunu ileri sürer. Aslında, ancak aklın kültürel amaçları, mutlak biçimdc nihaî olarak betimlenebilir. "Nihaî amaç," doğanın kendi idesi çerçevesinde gerçekleştirebileceği veya meydana getirebileceği bir amaç değildir, çünkü nihaî amaç, koşulsuz olan amaçtır (CJ para. 84 435 /98).

Kant burada üç çeşit kanıt ileri sürer:

Değerden hareket eden kanıt: Eğer akıl, yalnızca doğanın amaçlarına ulaşmaya yarıyorsa, onun değerinin yalın hayvanlıktan nasıl üstün olduğunu anlamak güçtür. (Aklın varolduğu verildiğinde, onun doğal bir faydalılığı ve kullanımı olduğu kuşkusuzdur; fakat akıl ancak, daha yüksek bir faydalılıkla bağıntı içinde varolur ve değerini de bu daha yüksek faydalılıktan alır.)

Saçmadan hareket eden kanıt: Eğer Doğa isteseydi...(Eğer doğa, kendi amaçlarına, akılla donatılmış bir varlıkta ulaşmak isteseydi; bu varlıkta, hem araç hem amaç için, içgüdüden çok, akılsal olana dayanması hata olurdu.)

Çatışkıdan hareket eden kanıt: Eğer akıl yalnızca bir araç yetisi olsa; iki çeşit amacın, hem hayvansal hem de Ahlâkî tür olarak insanda nasıl karşıt olabildiğini anlamak güçtür (örneğin: Doğa'nın bakış açısından, çocuk sahibi olabilir hale geldiğim zaman, bir çocuk olmaktan çıkarım; fakat kültürün bakış açısından ben hâlâ bir çocuğum, çünkü hiçbir işim yok ve hâlâ öğrenecek çok şeyim var).

Rasyonalizm, kendi açısından, akılsal bir varlığın kesinlikle akılsal amaçlar peşinde koştuğunu kabul eder aslında. Fakat burada, aklın bir amaç olarak kabul ettiği şey, yine de ona dışsal ve onun üstünde olan bir şeydir: istencin bir kuralı olarak alınan, bir Varlık, bir İyi veya bir Değer. Bu yüzden rasyonalizm ile ampirizm arasında sanıldığından daha az bir fark vardır. Amaç, istenci belirleyen bir tasarımdır. Bu tasarım, istence dışsal bir şeyin tasarımı olduğu ölçüde; onun duyulur ya da salt akılsal olması pek bir şey ifade etmez; her halükârda, tasarım, istenç edimini, ancak tasarımı olduğu "nesne"ye bağlanmış doyum aracılığıyla belirler. Duyulur ya da *akılsal* bir tasarım için:

> istencin belirleyici temelini kendisinden kalkarak oluşturdukları hoşlanma duygusu...daima aynıdır. Bu aynılık, yalnızca, her hoşlanma duygusunun ancak ampirik olarak bilinebilir olması olgusunda değil; fakat daha çok hoşlanma duygusunun daima bir ve aynı yaşamgücünü etkilemesi olgusunda yatar. (CPrR Analitik, Teorem II Remark I 21 /23.)

Rasyonalizme karşı Kant, en yüksek amaçların yalnızca aklın amaçları olmadığını; fakat bu amaçları koyarken, aklın, kendisinden

başka bir şeyi koymadığını ileri sürer. Aklın amaçlarında, akıl, kendisini kendi öz amacı olarak alır. Demek ki aklın *ilgileri* vardır; fakat sonuçta aklın, kendi ilgilerinin biricik *yargıcı* olduğu ortaya çıkar. Aklın amaçları ya da ilgileri, deneyim çerçevesinde veya aklın dışında ya da üstünde bir başka otorite çerçevesinde haklı gösterilemez. Kant, bu türden bütün ampirik kararlara ve teolojik mahkemelere kuşku salar:

> salt aklın bize sunduğu bütün kavramlar ve hatta bütün sorular, kaynaklarını deneyimde değil, fakat bizzat aklın kendisinde bulurlar...akıl, bu ideleri meydana getiren biricik şey olduğu için, onların geçerliliklerinin veya yanılsatıcı dialektik doğalarının bir açıklamasını vermekle yükümlüdür. (CPR A763 / B791.)

İçkin bir Eleştiri —aklın yargıcı olarak akıl— transcendental yöntem denen şeyin temel ilkesidir. Bu yöntem, şunları belirlemeye yönelir:

1) aklın ilgilerinin veya amaçlarının gerçek doğası;
2) bu ilgileri gerçekleştirmenin aracı.

"Yeti" Sözcüğünün Birinci Anlamı

Her tasarım, kendisinden başka bir şeyle, hem bir nesne ile hem de bir özne ile bağıntılıdır. Ne kadar bağıntı tipi varsa, o kadar *zihin yetisi* ayırdedebiliriz. İlk olarak, tasarım, nesneye, nesne ile uyumu veya nesneye uygun düşmesi açısından bağıntılanabilir: en yalın olan bu durum, *bilgi yetisi*'ni tanımlar. İkinci olarak tasarım, nesnesi ile nedensel bir bağıntıya girebilir. Bu, *arzulama yetisi*'dir: "tasarımlarından dolayı, bu tasarımların nesnelerinin gerçekliğinin nedeni haline gelen yeti." (İmkânsız arzular olduğu şeklinde buna itiraz edebiliriz; fakat, bu örnekle, nedensel bağıntı yine de tasarımda içerilir; her ne kadar nedensel bağıntı kendisiyle çelişen başka bir nedenselliğe karşı ortaya çıksa da. Boş inanç örneği, kendi güç-

süzlüğümüzün bilincinin bile, "çabalarımızı frenleyemediğini" göstermektedir) (CJ Giriş para.3). Son olarak tasarım, öznenin yaşam gücünü yoğunlaştırmak veya zayıflatmak suretiyle özneyi etkilediği ölçüde, özneye bağıntılanır. Bu üçüncü bağıntı, *hoşlanma ve hoşlanmama duygusu* yetisini tanımlar.

Belki, arzusuz hoşlanma, hoşlanma içermeyen arzu, bilgi içermeyen hoşlanma veya arzu hiç yoktur. Fakat bu, konudışıdır. Sorun, edimsel birleşimleri bilme sorunu değildir. Bu yetilerin her birinin —yetinin kendisi ile tanımlandığı ilke temelinde— *yüksek bir biçim* alıp alamayacağıdır. Bir yetinin, kendi işleyişinin yasasını *kendinde* bulması halinde yüksek bir biçime sahip olduğunu söyleyebiliriz (bu yasa, diğer yetilerden birisiyle zorunlu bir bağıntıya neden olsa bile). Yüksek biçimi içerisinde, bir yasa autonom'dur. *Salt Aklın Eleştirisi*, "Yüksek bir bilgi yetisi var mıdır?"; *Pratik Aklın Eleştirisi*, "Yüksek bir arzulama yetisi var mıdır?" ve *Yargıgücünün Eleştirisi* de "Hoşlanma ve hoşlanmamanın yüksek bir biçimi var mıdır?" sorusunu sorarak başlar. (Kant, uzun zaman bu sonuncu imkâna inanmamıştı.)

Yüksek Bilgi Yetisi

Kendi başına bir tasarım, bilgi meydana getirmeye yetmez. Bir şeyi bilmek için yalnızca bir tasarıma sahip olmamız yetmez; fakat "kendisine bağlanmış olan başka bir tasarımı bilmek için" bu tasarımın ötesine gidebilmemiz gerekir. Bu yüzden bilgi, tasarımların bir sentezidir. "A kavramının dışında bir B yüklemi, bu kavrama yabancı olan, fakat bu kavrama bağlamamız gerektiğini düşündüğümüz bir yüklemi bulabileceğimizi düşünürüz". Tasarımın nesnesine ilişkin, tasarımda içerilmeyen bir şeyi onaylarız. Şimdi, bu sentez iki biçimde kendisini sunar. Sentez deneyime dayandığında, o, *a posteriori*'dir. "Bu düz çizgi beyazdır" dersem, bu, iki farklı belirlenim içerir: her düz çizgi beyaz değildir ve beyaz olan da, zorunlulukla böyle değildir.

Bunun tersine, "Düz çizgi en kısa mesafedir", veya: "Değişen her şeyin bir nedeni vardır" dediğimde; *a priori* bir sentez gerçekleştiriyorum demektir: Burada, zorunlu ve tümel biçimde A'ya bağlanmış olarak B'yi onaylıyorumdur. (Demek ki, B'nin kendisi *a priori* bir tasarımdır; A'ya gelince, o *a priori* olmayabilir.) *A priori*'nin özellikleri, tümellik ve zorunluluktur. Fakat *a priori*'nin tanımı, deneyimden bağımsız olma'dır. *A priori* olanın deneyime uygulanabilmesi, belli durumlarda yalnızca deneyime uygulanabilir olması mümkündür, fakat o, deneyimden *çıkmaz*. Tanım gereği, "her", "daima", "zorunlulukla" sözcüklerine karşılık olan hiçbir deneyim yoktur... *En kısa*, bir üstünlük derecesi veya bir tümevarımın sonucu değildir, fakat kendisinden, bir çizgiyi düz çizgi olarak meydana getirdiğim *a priori* bir kuraldır. Aynı şekilde, *neden*, tümevarımın bir ürünü değildir; fakat kendisine dayanarak, deneyimde olup biten bir şeyi kavradığım *a priori* bir kavramdır.

Sentez, ampirik olduğu sürece, bilgi yetisi aşağı biçimi içerisinde ortaya çıkar: o, yasasını kendisinde değil, deneyimde bulur. Fakat *a priori* sentez, yüksek bilgi yetisini tanımlar. Bu yeti, artık kendisine bir yasa verebilecek olan nesneler tarafından yönetilmez; bunun tersine, nesneye tasarımda içerilmemiş olan bir özelliği yükleyen, *a priori* sentezdir. Bu yüzden, nesnenin kendisi, tasarımın sentezine tâbi olmak zorundadır; nesne, bizim bilgi yetimiz tarafından yönetilmek durumundadır ve bunun tersi doğru değildir. Bilgi yetisi, kendi yasasını kendisinde bulduğu zaman; o, bu yolla, bilgi nesnelerine yasakoyar.

Bilgi yetisinin yüksek biçiminin belirleniminin, aynı zamanda Aklın bir ilgisinin belirlenimi olmasının sebebi budur. "Akılsal bilgi ile *a priori* bilgi özdeştir", ya da bizzat sentetik *a priori* yargılar, "aklın teorik bilimleri" diye adlandırılması gereken şeyin ilkeleridirler (CPR Önsöz, CPrR Giriş 5). Aklın ilgisi, bir yetinin yüksek durumu çerçevesinde, aklın ilgi duyduğu şey ile tanımlanır. *Akıl, doğal bir spekulatif ilgiye sahiptir: ve akıl, bu ilgiye, yüksek biçimi içindeki bilgi yetisine zorunlu biçimde tâbi olan nesneler için sahiptir.*

Şimdi, "Bu nesneler nelerdir?" diye sorarsak, "kendinde şeyler" diye cevap vermenin, çelişkiye yol açacağını hemen görebiliriz. *Kendinde varolan türden* bir şey nasıl bilgi yetimize tâbi olabilir ve onun tarafından yönetilebilir? İlkece, bu, ancak *göründükleri şekliyle* nesneler için, yani "fenomenler" için olabilir. (Nitekim *Salt Aklın Eleştirisi*'nde, *a priori* sentez, deneyimden bağımsız olmakla birlikte, ancak deneyim nesnelerine uygulanır.) O halde, aklın spekulatif ilgisinin, doğal olarak fenomenlerle ve ancak onlarla ilişkili olduğunu görebiliriz. Kant, bu sonuca ulaşmak için uzun kanıtlamalara gerek duymadı: bu, Eleştiri'nin çıkış noktasıdır, *Salt Aklın Eleştirisi*'nin gerçek sorunu burada başlar. Eğer yalnızca bu spekulatif ilgi varolsaydı; aklın kendinde şeyleri irdeleyip irdelemeyeceği çok kuşkulu olurdu.

Yüksek Arzulama Yetisi

Arzulama yetisi, istenci belirleyen bir tasarımı öngerektirir. Fakat, bu defa, istencin ve tasarımın sentezinin kendisinin *a priori* olması için, *a priori* tasarımların varlığını yardıma çağırmak yeterli olabilir mi? Sorun burada tamamen farklıdır. Tasarım, *a priori* olduğu zaman bile; o, istenci, tasarımı olduğu nesneye bağlanmış bir hoşlanma aracılığıyla belirler. Dolayısıyla sentez, ampirik veya *a posteriori* olarak kalır; istenç "patolojik olarak" belirlenir; arzulama yetisi aşağı bir düzeyde kalır. Arzulama yetisinin yüksek biçimine ulaşması için, tasarımın, bir nesnenin *tasarımı* —*a priori* bile olsa— olmaktan çıkması gerekir. O, salt bir biçimin tasarımı olmalıdır. "Eğer bir yasanın tüm içeriği, yani istencin, kendisinin belirlenim temeli olarak telakki edilen her nesnesi kendisinden soyutlanırsa; tümel yasa vermenin salt biçiminden başka hiçbir şey kalmaz" (CPrR Analitik, Teorem III 26 / 27.) Böylece arzulama yetisi yüksek bir yeti olur ve ona karşılık gelen pratik sentez, istenç artık hoşlanma tarafından değil de, yasanın yalın biçimi tarafından belirlendiğinde, *a priori*'dir. Bu durumda arzulama yetisi, artık ya-

sasını kendisi dışında, içerikte veya bir nesnede değil; kendisinde bulur: arzulama yetisinin autonom olduğu söylenir.[1]

Ahlâk yasasında, istenci belirleyen, kendi başına akıldır (hoşlanma veya hoşlanmama duygusunun aracılığı olmaksızın). Dolayısıyla, aklın yüksek arzulama yetisine karşılık gelen bir ilgisi vardır: *pratik bir ilgi*, bu ilgi, hem ampirik ilgiden hem de spekulatif ilgiden farklıdır. Kant, sürekli olarak, pratik Aklın derin biçimde "ilgi içinde" bulunduğunu vurgular. Böylece *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin *Salt Aklın Eleştirisi*'ne paralel olarak gelişeceğini görebiliriz: O da, esas olarak, bu ilginin doğasının ne olduğunu ve ne ile ilişkili olduğunu bilmeye yöneliktir. Yani, bir defa arzulama yetisi, kendi yasasını kendisinde buldu mu, bu yasa koyma neye ilişkindir? Hangi nesneler, kendilerini pratik senteze tâbi bulurlar? Soruların paralelliğine karşılık, yine de buradaki cevap çok daha karmaşıktır. Bu yüzden, bu cevabı daha sonra ele alacağız. (Ayrıca, hoşlanma ve hoşlanmama duygusunun yüksek biçimi sorununu da şimdi ele almayacağız; çünkü bu sorunun anlamı, diğer iki Eleştiri'yi öngerektirmektedir.)

Burada yalnızca, genel olarak Eleştirel Felsefe'nin temel bir tezine dikkat çekme gereği duyuyoruz: aklın, *doğaları bakımından farklı olan* ilgileri vardır. Bu ilgiler, akılsal bir varlığın amaçlarına ilişkin olan, organik ve hiyerarşik bir sistem oluştururlar. Rasyonalistler için önem taşıyan tek şey, spekulatif ilgidir; onlara göre pratik ilgiler, sadece bu ilgiden çıkarlar. Fakat spekulatif ilginin bu enflasyonu, iki talihsiz sonuca sahiptir: spekulasyonun gerçek amaçları yanlış anlaşılır, fakat daha önemlisi, akıl, ilgilerinden yalnız birisi ile *sınırlanır*. Spekulatif ilgiyi geliştirme bahanesi altında, aklın daha derin ilgileri sakatlanır. İlgilerin sistematik bir çoğulluğu (ve bir hiyerarşisi) düşüncesi —yeti sözcüğünün ilk anlamına uygun biçimde— Kantçı yönteme egemendir. Bu düşünce, gerçek bir ilkedir, bir amaçlar sisteminin ilkesidir.

---

[1] *Pratik Aklın Eleştirisi* için M. Alquié'nin Presses Universitaires de France baskısındaki girişine ve M. Vialatoux'nun SUP 'Initiation Philosophique' dizisindeki kitabına başvuruyoruz.

"Yeti" Sözcüğünün İkinci Anlamı

İlk anlamında "yeti", genel olarak bir tasarımın farklı bağıntılarına işaret eder. Fakat ikinci bir anlamda, "yeti", tasarımların özgül kaynağını belirtir. O halde, tasarım çeşitleri kadar yeti vardır. Tasarım çeşitlerinin, bilgi açısından en yalın listesi şöyledir:

1) Görü (doğrudan bir deneyim nesnesiyle bağıntılı olan ve kaynağını *duyarlık*'ta bulan tikel tasarım);

2) Kavram (başka tasarımlar aracılığıyla, dolaylı biçimde bir deneyim nesnesi ile bağıntılı olan ve kaynağını *anlama yetisi*'nde bulan bir tasarım).

3) İde (deneyimin imkânının ötesine geçen ve kaynağını *akıl*'da bulan bir kavram). (CPR Transcendental Dialektik, Kitap I Kesim I: Genel olarak İdeler.)

Bununla birlikte, şimdiye kadar kullanıldığı biçimiyle tasarım kavramı belirsiz kalmaktadır. Daha bir açıklık sağlamak için, *tasarım (representation)* ile *sunulan şey (what is presented)* arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Bize sunulan şey, ilkin göründüğü şekliyle nesnedir. Yine de "nesne" sözcüğü bile burada fazladır. Bize kendisini sunan şey, ya da görüde ortaya çıkan şey, ilkin duyulur ampirik çeşitlilik olarak fenomen'dir *(a posteriori)*. Kant'ta fenomenin, görünüş değil, fakat görünme[2] (ortaya çıkma) anlamına geldiğini görebiliriz. Fenomen mekân ve zaman içinde görünür: mekân ve zaman, bizim için bütün mümkün görünüşe çıkmanın biçimleridir, görümüzün veya duyarlığımızın salt biçimleridir. Böyle olmakla, yine de onlar sunumdurlar, fakat bu defa *a priori* sunumlardır. Bize kendisini sunan şey, sadece mekân ve zamandaki ampirik fenomenal çeşitlilik değil, fakat bizzat mekân ve zamanın salt *a priori* çeşitliliğidir. Salt görü (mekân ve zaman), duyarlığın *a priori olarak sunduğu* biricik şeydir.

Kesin konuşmak gerekirse, görü, *a priori* olsa bile, bir *tasarım* değildir, aynı şekilde duyarlık da tasarımların kaynağı değildir. Ta-

---

[2]"Cisimlerin yalnızca benim dışımda göründüğünü söylemiyorum... Görünüş saydığım şeyden, salt bir yanılsama meydana getirseydim; bu, benim kendi hatam olurdu." (CPR estetik B69.)

sarım'daki önemli şey, *re* önekidir(*): "*re*-presentation", sunulanı etkin bir şekilde özümsemeyi belirtir; dolayısıyla duyarlığı karakterize eden edilginlik ve çeşitlilikten farklı bir etkinliği ve birliği belirtir. Bu bakış açısından, bilgiyi, artık tasarımların bir sentezi olarak tanımlamamıza gerek yoktur. Bilgi olarak, yani *sunulmuş olanın sentezi* olarak tanımlanan, bizzat tasarımın kendisidir.

Bir yandan, alımlama yetisi olarak görüsel duyarlık ile, öte yandan, gerçek tasarımların kaynağı olarak etkin yetiler arasında bir ayrım yapmamız gerekir. Etkinliği içinde ele alındığında sentez, *hayalgücü* ile ilgiye girer; birliği içinde ele alındığında, *anlama yetisi* ile ve bütünlüğü içinde ele alındığında *akıl* ile ilgiye girer. Demek ki senteze katılan üç etkin yeti vardır; fakat bunlar, aynı zamanda, içlerinden biri, bir diğeri ile bağıntı içinde düşünüldüğünde —hayalgücü, anlama yetisi, akıl— özgül tasarımların da kaynağıdırlar. Bizim yapılanışımız, bir alımlayıcı yetiye ve üç etkin yetiye sahip olacağımız şekildedir. (Başka şekilde yapılanmış, başka varlıklar tasarlayabiliriz: örneğin, anlama yetisi görüsel olan ve çokçeşitliliği meydana getiren tanrısal bir varlık. Fakat bu durumda, bu varlığın bütün yetileri, üstün bir birlikte biraraya gelirdi. Bir sınır olarak, böyle bir Varlık idesi, aklımızı canlandırabilir, fakat aklımızı veya aklımızın diğer yetilerimizle bağıntı içindeki konumunu ifade etmez.)

"Yeti" Sözcüğünün İki Anlamı Arasındaki Bağıntı

Yetiyi ilk anlamı içinde irdeleyelim: yüksek biçimi içerisinde o, autonom ve yasakoyucudur; kendisine tâbi olan nesnelere yasakoyar, aklın bir ilgisi, bu yetiye karşılık gelir. Bu yüzden genel olarak Eleştiri'nin ilk sorusu şuydu: "Bu yüksek biçimler nelerdir, bu ilgiler nelerdir ve bu ilgiler neyle bağıntılıdır?" Fakat buradan

---

(*)['re' öneki, 'yeniden' anlamına gelir; 're-presentation', burada, yeniden-sunma olarak 'tasarım'dır. Tasarım, sunumun (presentation) yeniden-sunumunda etkin bir yetiyi gerektirmekle sunumdan ayrılır. —*Türkçeye çev.*]

ikinci bir soru doğar: "Aklın bir ilgisi kendisini nasıl gerçekleştirir?" Yani nesnelerin tâbiyetini sağlayan nedir, onlar *nasıl* tâbi kılınmaktadır? Verilmiş bir yeti içinde yasakoyan nedir? Hayalgücü müdür, anlama yetisi midir, akıl mıdır? Sözcüğün ilk anlamında bir yeti, aklın bir ilgisi kendisine karşılık gelecek şekilde tanımlandığında; bizim yine de, bu ilgiyi gerçekleştirebilecek veya yasakoyma görevini destekleyebilecek, ikinci anlamda bir yeti aramak durumunda olduğumuzu görebiliriz. Başka bir deyişle, aklın *kendi öz* ilgisini gerçekleştirmeye girişmesinin hiçbir garantisi yoktur.

Örneğin, *Salt Aklın Eleştirisi*'ni alalım. Bu Eleştiri, yüksek bilgi yetisinin ve dolayısıyla aklın spekulatif ilgisinin keşfedilmesiyle başlar. Bu ilgi, fenomenlerle ilişkilidir; aslında, kendinde şeyler olmamakla, fenomenler bilgi yetisine tâbi olabilirler ve bilginin mümkün olması için tâbi olmak zorundadırlar. Fakat öte yandan, tasarımların kaynağı olarak, hangi yetinin bu tâbiyeti sağladığını ve bu ilgiyi gerçekleştirdiğini sorabiliriz. Bizzat bilgi yetisi *içinde* yasa koyan yeti (ikinci anlamda) hangisidir? Kant'ın buna ünlü cevabı şudur: ancak anlama yetisi, bilgi yetisi içinde veya aklın spekulatif ilgisi içinde yasa koyar. Demek ki akıl, kendi ilgisini çekip çevirmez: "Salt akıl, her şeyi anlama yetisine bırakır." (CPR Transcendental Dialektik, Kitap I Kesim I; Transcendental İdeler.)

Açıktır ki, bu cevap, her Eleştiri için aynı olmayacaktır. Nitekim, yüksek arzulama yetisi içinde, dolayısıyla aklın pratik ilgisi içinde yasa koyan, bizzat aklın kendisidir ve burada akıl, kendi ilgisini gerçekleştirme işini bir başkasına bırakmaz.

Genel olarak Eleştiri'nin ikinci sorusu, bir başka yön içerir. Tasarımların kaynağı olarak, yasakoyucu bir yeti, diğer yetilerin tüm kullanımını ortadan kaldırmaz. Anlama yetisi, bilgi ilgisi içinde yasa koyduğu zaman, hayalgücü ve akıl tamamen *özgün* bir rolü korurlar: fakat anlama yetisinin belirlemiş olduğu görevlere uygun olarak. Bizzat akıl, pratik ilgi içinde yasa koyduğu zaman; akıl tarafından belirlenmiş bir çerçevede, sırası geldiğinde özgün bir rol oynamak durumunda olan, anlama yetisi'dir...vb. Her bir Eleştiri'de anlama yetisi, akıl ve hayalgücü, bu yetilerden herhangi birinin

başkanlığında, çeşitli bağıntılara girerler. O halde, aklın hangi ilgisini gözönünde bulundurduğumuza bağlı olarak, yetiler arası bağıntıda sistematik çeşitlemeler vardır. Kısacası, sözcüğün ilk anlamında, her bir yetiye (bilgi yetisi, arzulama yetisi, hoşlanma veya hoşlanmama duygusu), sözcüğün ikinci anlamında yetiler (hayalgücü, anlama yetisi, akıl) arası belli bir bağıntı karşılık gelmek zorundadır. Bu şekilde yetiler öğretisi, transcendental yöntemi oluşturan gerçek şebekeyi meydana getirir.

1) *Salt Aklın Eleştirisi*'nde Yetilerin Bağıntısı

A priori ve Transcendental

ZORUNLULUKve tümellik, a priori'nin ölçütleridir. *A priori*, deneyimden bağımsız olan şeklinde tanımlanır, çünkü açıktır ki, deneyim bize asla zorunlu ve tümel olan bir şeyi vermez. "Her", "daima", "zorunlu olarak" ya da hatta "yarın" sözcükleri deneyimdeki bir şeye gönderimde bulunmaz; onlar deneyime uygulanabilir olsalar da, deneyimden çıkmazlar. Şimdi "bildiğimiz" zaman, bu sözcükleri uygularız; bize verilenden *daha fazla* şey söyleriz, deneyimde verilenin *ötesine geçeriz*. Hume'un Kant üzerindeki etkisi sık sık tartışılmıştır. Hume, aslında, bilgiyi bu türden bir öteye geçme çerçevesinde tanımlayan ilk kişiydi. "Bin defa, doğan güneşi gördüm" dediğimde bilgi sahibi olmam; fakat "Güneş yarın doğacak" dediğimde; "*Her zaman* su 100°C'de, *zorunlu olarak* kaynamaya başlar," dediğimde, bilgi sahibi olurum.

Kant, her şeyden önce şunu sorar: Bilgi olgusu nedir (*Quid facti*)? Bilgi olgusu, (yargı vermemizi sağlayan) *a priori* tasarımlara sahip olmamızdır. Bunlar, kimi zaman basit "sunumlar"dır: mekân ve zaman, görünün *a priori* biçimleri, kendileri *a priori* olan ve ampirik sunumlardan veya *a posteriori* içeriklerden (örneğin, kırmızı renk) farklı olan görüler. Kimi zaman da bunlar, tam anlamında, "tasarımlar"dır: töz, neden gibi; ampirik kavramlardan (örneğin, arslan kavramı) ayrılan, *a priori* kavramlardır. *Quid facti?* sorusu, metafiziğin konusudur. Mekân ve zamanın, *a priori* gö-

rülerin sunumları olması, Kant'ın mekân ve zamanın "metafizik açıklaması" dediği şeyin konusudur. Anlama yetisinin, yargı biçimlerinden çıkarsanmış olan *a priori* kavramları (kategorileri) kullanabilir olması; Kant'ın kavramların "metafiziksel deduksiyonu" dediği şeyin konusudur.

Deneyimde bize verilmiş olanın ötesine geçiyorsak; bu, bize ait olan ilkelerden, zorunlu olarak *öznel* ilkelerden dolayıdır. Verilmiş olan, kendisi ötesine geçmemizi sağlayan işlemin temeli olamaz. Gelgelelim, ilkelere sahip olmamız yetmez, onları işler kılma şansımız da olmalıdır. "Yarın güneş doğacak" diyorum, fakat güneş gerçekten doğmadıkça yarın şimdi haline gelmez. Eğer deneyim, bizzat onay vermezse ve bizim öteye geçmemize dayanak vermezse; ilkelerimizi uygulama şansını çabucak kaybederiz. Bu yüzden deneyimde verilen, bizim kendi hareketlerimizi yöneten öznel ilkelerle aynı türden ilkelere tâbi olmak durumundadır. Eğer güneş, bazan doğup bazan doğmasaydı;

> eğer zincifre, bazan kırmızı bazan siyalı; bazan ağır bazan hafif olsaydı; eğer insan bazan şu bazan bu hayvan biçimine bürünseydi; eğer bir ülke en uzun günde, kimi zaman meyva ile kaplı, kimi zaman buz ve karla kaplı olsaydı; benim ampirik hayalgücüm, kırmızı rengi tasarımladığında, zihne, ağır zincifreyi getirme şansını asla bulamazdı. (CPR A100-101)

> eğer böyle olsaydı, ampirik hayalgücümüz, kendi güçlerine uygun işleme şansını asla bulamaz ve ölü ve bizim için bilinmeyen bir yeti olarak zihnimizde saklı kalırdı. (CPR A100)

Kant'ın Hume'dan ayrıldığı noktayı görebiliriz. Hume, bilginin, kendileri aracılığıyla verilmiş olanın ötesine geçtiğimiz öznel ilkeleri içerdiğini açıkça görmüştü. Fakat bu ilkeler, ona göre, yalnızca *insan doğası*'nın ilkeleriydi; tasarımlarımızla ilişkili olan psikolojik çağrışım ilkeleriydi. Kant sorunu şu şekilde dönüştürür: bir Doğa biçimlendirecek şekilde bize sunulmuş olan şey, tasarımlarımızın akışını yöneten ilkelerle aynı türden ilkelere (daha doğrusu *aynı ilkelere*) zorunlu olarak uymak durumundadır. Aynı ilkeler, hem öznel hareketlerimizi, hem de verilmiş olanın, kendisini ha-

reketlerimize uydurması olgusunu açıklamalıdır. Bu, şu demektir ki, ilkelerin öznelliği, ampirik veya psikolojik bir öznellik değil; fakat "transcendental" bir öznelliktir.

Daha yüksek bir sorunun olgu sorusunu izlemesinin nedeni budur: hak sorusu; *Quid juris?* Olgu bakımından *a priori* tasarımlara sahip olduğumuzu belirtmek yeterli değildir. Deneyimden çıkmadıkları halde, bu tasarımların, niçin ve nasıl zorunlu olarak deneyime uygulandıklarını da açıklamamız gerekir. Deneyimde verilmiş olan, niçin ve nasıl, zorunlu biçimde, *a priori* olarak tasarımlarımızı yöneten ilkelerle aynı ilkelere tâbidir (ve dolayısıyla bizzat *a priori* tasarımlarımıza tâbidir)? Hak sorusu işte budur. Deneyimden çıkmayan tasarımlar "*a priori* tasarımlar" olarak adlandırılır. Kendisi sayesinde, deneyimin, zorunlu olarak *a priori* tasarımlarımıza tâbi kılındığı ilke, "transcendental" ilke diye adlandırılır. Mekân ve zamanın metafizik açıklamasını transcendental bir açıklamanın ve kategorilerin metafizik deduksiyonunu da transcendental bir deduksiyonun izlemesinin nedeni budur. "Transcendental", deneyimde verilenin, *a priori* tasarımlarımıza zorunlu tâbi oluşunun ilkesini ve aynı şekilde, *a priori* tasarımların zorunlu olarak deneyime uygulanışının ilkesini niteler.

Kopernikusçu Devrim

Dogmatik rasyonalizmde, bilgi teorisi, özne ile nesne arasındaki bir *karşılıklılık*, idelerin düzeni ile şeylerin düzeni arasında bir *uyum* düşüncesinde temelleniyordu. Bu uyumun iki yönü vardı: o, kendinde bir amaçlılığı içeriyordu ve bu uyumun, bu amaçlılığın kaynağı ve güvencesi olarak teolojik bir ilkeyi gerektiriyordu. Fakat tuhaftır ki, tamamen farklı bir perspektifden, Hume'un ampirizmi de benzer bir sonuca ulaşıyordu: Doğa ilkelerinin, insan doğasının ilkeleri ile nasıl uyum içinde olduğunu açıklamak için Hume da, önceden-kurulmuş bir harmoniyi yardıma çağırmak zorunda kalmıştı.

Kant'ın "Kopemikus'çu Devrim" diye adlandırdığı şeyin temel düşüncesi şudur: özne ile nesne arasındaki uyum düşüncesinin (*nihaî* uyum) yerine, nesnenin özneye *zorunlu* tâbiyeti ilkesini koymak. Buradaki temel buluş, bilgi yetisinin yasakoyucu olduğudur, ya da daha açıkçası, bilgi yetisinde yasakoyan bir şeyin olduğudur (aynı şekilde arzulama yetisinde de yasakoyan bir şey vardır). Böylece akılsal varlık, yeni güçleri olduğunu keşfeder. Kopemikus'çu Devrim'in bize öğrettiği ilk şey, buyrukları verenin biz olduğumuzdur. Burada antik dönemin Bilgelik anlayışının bir tersine çevrilişi vardır: bilge, kısmen Doğa'ya boyun eğişi, kısmen de Doğa'ya "nihaî" uyumu ile tanımlanıyordu. Kant, bilgeliğe karşıt olarak, eleştirel imgeyi ortaya koyar: bizler Doğa'nın yasakoyucularıyız. Bir filozof, görünüşte Kant'a karşı olsa bile, *Parere* (boyun eğme)nin yerine *Jubere* (buyruk verme)nin konulmasını ileri sürdüğünde, Kant'a düşünebileceğinden çok daha fazla borçludur.[1]

Öyle görünüyor ki, nesnenin tâbiyeti sorunu öznel idealizm tarafından kolayca çözülebilirdi. Fakat hiçbir çözüm, Kantçılıktan daha ileri değildir. Ampirik realizm, eleştirel felsefenin değişmez bir özelliğidir. Fenomenler, görünüşler değildir, fakat onlar bizim etkinliğimizin ürünü de değildirler. Bizler edilgin ve alımlayıcı özneler olduğumuz ölçüde, fenomenler bizi etkilerler. Onlar bize tâbi olabilirler; çünkü onlar, kendinde şeyler değildirler. Fakat fenomenler bizim tarafımızdan meydana getirilmedikleri halde, nasıl bize tâbi olabilmektedirler? Öte yandan, edilgin bir özne, nasıl olup da, deneyimlediği duygulanımların zorunlu olarak kendisine tâbi olduğu etkin bir yetiye sahip olabilir? Kant'ta özne-nesne bağıntısı sorunu, içselleştirilme eğilimi gösterir; bu sorun, doğaları bakımından farklı olan öznel yetiler (alımlayıcı duyarlık ve etkin anlama yetisi) arasındaki bağıntı sorunu haline gelir.

---

[1] *İngilizce'ye çevirenin notu:* Bu, Chestov'a bir göndermedir: bkz. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (Athlone Press, 1983), s. 91.

Sentez ve Yasakoyucu Anlama Yetisi

Tasarım, sunulmuş olanın sentezi demektir. Bu yüzden sentez şundan oluşur: bir çeşitlilik tasarımlanır, yani bir tasarımda içerilmiş olarak konumlanır. Sentezin iki yönü vardır: kavrama: kavrama aracılığıyla, çokçeşitliliği, belli bir mekân ve *belli bir* zaman işgal ediyor olarak konumlarız; kavrama aracılığıyla mekân ve zamanda farklı parçalar "üretiriz" ve yeniden üretme: bununla da önceki parçaları, bunları izleyen parçalara ulaştıkça, yeniden üretiriz. Bu şekilde tanımlanan sentez, yalnızca mekân ve zamanda göründüğü şekliyle çeşitlilikle değil, fakat bizzat mekân ve zamanın çeşitliliği ile bağıntılıdır. Aslında, sentez olmaksızın, mekân ve zaman tasarımlanmazdı.

Hem kavrama hem de yeniden üretme olarak bu sentezi, Kant daima hayalgücünün bir edimi olarak tanımlar.[2] Fakat burada soru şudur: yukarıda yaptığımız gibi, tam bir kesinlikle, sentezin bilgi oluşturmak için yeterli olduğunu söyleyebilir miyiz? Aslında bilgi, bizzat sentezin ötesine geçen iki şeyi gerektirir: o, bilinci, daha açıkçası, tasarımların tek bir bilince ait olmasını gerektirir, öyle ki tasarımlar bu bilinç içerisinde birbirine bağlanmak durumundadır. Şimdi hayalgücünün sentezi, kendi başına ele alındığında, hiç de, öz-bilinçli değildir (CPR A78 / B103). Öte yandan bilgi, nesne ile zorunlu bir bağıntıyı gerektirir. Bilgiyi oluşturan şey, yalnızca, çokçeşitliliği senteze sokma edimi değil; fakat tasarımlanmış çokçeşitliliği bir nesne ile bağıntıya sokma edimidir (tanıma: bu bir masadır, bu bir elmadır, bu şöyle ve şöyle bir nesnedir).

Bilginin bu iki belirlenimi, birbiriyle derin biçimde bağıntılıdır. Tasarımlarım, bir bilincin birliğinde, "ben düşünüyorum" onlara eşlik edecek şekilde bağlanmakla, benim tasarımlarım olurlar. Şimdi, tasarımların *sentezini yaptığı* çokçeşitlilik, bu sayede, genel olarak nesne ile bağıntıya sokulmadıkça, tasarımlar, bu şekilde, bir

---

[2] CPR, Analitik, *passim;* karşılaştırınız: "Dolayısıyla bizde bu çokçeşitliliğin sentezi için etkin bir yeti bulunmak zorundadır. Bu yetiye hayalgücü adını veriyorum. Doğrudan algılara yöneldiğinde, bu yetinin edimini, kavrama diye adlandırıyorum." (A120).

bilinçte *birlikli* hale gelmezler. Şüphesiz, ancak nitelenmiş (bir çeşitlilik aracılığıyla şu ya da bu nesne olarak nitelenmiş) nesneleri biliriz. Fakat genel bir biçim olarak elimizde kullanıma hazır bir nesnellik ("genel olarak nesne", "nesne=x") yoksa; çokçeşitlilik asla bir nesne ile ilişkiye sokulamaz. Bu biçim nereden gelmektedir? *Genel olarak nesne*, "ben düşünüyorum"un veya bilincin birliğinin karşı parçasıdır (korelatı'dır); o, cogito'nun ifadesidir, onun biçimsel nesnelleşmesidir. Bu yüzden cogito'nun real (sentetik) formula'sı şudur: Kendimi düşünüyorum ve kendimi düşünmekle, tasarımlanmış bir çeşitliliği kendisine bağladığım genel olarak nesne'yi düşünüyorum.

Nesnenin biçimi hayalgücünden çıkmaz, fakat anlama yetisinden çıkar: "Anlama yetisini öz*el* bir yeti olarak tasarlıyorum ve ona genel olarak bir nesne kavramı atfediyorum (görümüzün en açık bilincinin bile açığa çıkaramayacağı bir kavram)."[3] Aslında, anlama yetisinin bütün kullanımı, "ben düşünüyorum"dan çıkar; dahası "ben düşünüyorum"un birliği, "bizzat anlama yetisinin kendisidir" (CPR B134 dipnot). Anlama yetisi, "kategoriler diye adlandırılan *a priori* kavramları kullanır; kategorilerin nasıl tanımlandığını sorarsak: onların, hem *bilincin birliğinin tasarımları* hem de böyle olmakla *genel olarak nesnenin yüklemleri* olduğunu görürüz. Örneğin her nesne kırmızı değildir ve kırmızı olan nesne de, zorunlu biçimde böyle değildir; fakat başka bir şeyle karşılıklı bağıntı içinde, zorunlu olarak başka bir şeyin tözü, nedeni ve etkisi olmayan hiçbir nesne yoktur. O halde, kategori, hayalgücünün sentezine birlik verir; bu birlik olmaksızın, sentez bize kesin anlamda hiçbir bilgi sağlamazdı. Kısacası, anlama yetisine dayanan şeyin ne olduğunu söyleyebiliriz: Bu, sentezin kendisi değil; sentezin birliği ve bu birliğin ifadeleridir.

Kantçı tez şudur: fenomenler, zorunlu olarak kategorilere tâbidirler; o kadar ki, kategoriler aracılığıyla Doğa'nın hakiki yasako-

---

[3]Herz'e Mektup, 26 Mayıs 1789 (*Kant's Philosophical Correspondance 1759-99*, ed. A. Zweig, University of Chicago Press, 1967, s. 152.

yucuları oluruz. Fakat ilk soru şudur: Niçin (hayalgücü değil de) anlama yetisi yasakoyar? Niçin bilgi yetisi içinde, anlama yetisi yasakoyar? Bu soruya cevap vermek için, anlama yetisinin konumlandığı şartları yorumlamak belki yeterlidir. Açıktır ki, şunu soramazdık: Fenomenler niçin mekân ve zamana *tâbidirler?* Fenomenler, görünen şeylerdir ve görünmek doğrudan doğruya mekân ve zaman içinde olmaktır.

> Ancak duyarlığın bu türden salt biçimleri aracılığıyla, bir nesne bize görünebilir olup, böylece de ampirik görünün bir nesnesi olabildiği için, mekân ve zaman, görünüşler olarak nesnelerin imkânının a priori koşulunu içeren salt görülerdir. (CPR A89 / B121)

Mekân ve zamanın, bir deduksiyonun değil de, bir "açıklama" nın konusu olmasının ve mekân ve zamanın transcendental açıklamasının, metafizik açıklama ile karşılaştırıldığında, herhangi bir özel güçlüğe yolaçmamasının nedeni budur. O halde, fenomenlerin mekân ve zamana "tâbi" oldukları söylenemez; yalnızca duyarlık edilgin olduğu için değil, fakat her şeyden önce duyarlık dolayımsız olduğu için ve bunun tersine tâbi olma düşüncesi, araya giren bir *aracıyı*, yani fenomenleri yasakoyma yeterliğine sahip etkin bir yetiye bağlayan bir sentezi gerektirdiği için.

Bundan şu çıkar ki, hayalgücünün kendisi yasakoyucu bir yeti değildir. Hayalgücü dolayımı cisimleştirir, fenomenleri, bilgi ilgisi içinde yasakoyan biricik yeti olan anlama yetisine bağlayan sentezi meydana getirir. Kant'ın şunu yazmasının nedeni budur: "Salt akıl her şeyi anlama yetisine bırakır — yalnızca anlama yetisi, dolaysız biçimde, görü nesnelerine ya da daha doğrusu onların hayalgücündeki sentezine uygulamada bulunur" (CPR A326 / B383-4). Fenomenler hayalgücünün sentezine tâbi değildirler; onlar, bu sentez aracılığıyla, yasakoyucu anlama yetisine tâbidirler. Mekân ve zamanın tersine, anlama yetisinin kavramları olan kategoriler, bu yüzden, bir *transcendental deduksiyon*'un konusu yapılırlar; bu deduksiyon, fenomenlerin tâbi oluşu ile ilişkili özel sorunları ortaya koyar ve çözümler.

Bu sorun, anaçizgileriyle, şöyle çözümlenir: (1) bütün fenomenler mekân ve zaman içindedirler; (2) hayalgücünün *a priori* sentezi, bizzat mekân ve zamanla *a priori* olarak ilişkilidir; (3) bu yüzden fenomenler, zorunlu olarak, bu sentezin transcendental birliğine ve bu birliği *a priori* olarak tasarımlayan kategorilere tâbidir. Anlama yetisinin yasakoyucu olması, işte tam bu anlamdadır: şüphesiz anlama yetisi, tikel fenomenlerin, içerikleri bakımından, uyacakları yasaları bize söylemez; fakat bütün fenomenlerin, genel olarak bir duyulur Doğa meydana getirecek şekilde, biçimleri bakımından kendisine tâbi oldukları yasaları oluşturur.

Hayalgücünün Rolü

Şimdi, yasakoyucu anlama yetisinin, kavramları ile veya sentezinin birlikleri ile ne yaptığını sorabiliriz. O, *yargı verir*. "Anlama yetisinin bunlara ilişkin biricik kullanımı, onlar aracılığıyla yargı vermektir".[4] Fakat aynı zamanda şunu da sorabiliriz: Hayalgücü, sentezi ile ne yapmaktadır? Kant'ın ünlü cevabına göre, hayalgücü, *şematize eder*. Bu bakımdan, hayalgücünde sentez ile şema'yı birbirine karıştırmamamız gerekir. Şema, sentezi öngerektirir. Sentez, belli bir mekân ve belli bir zamanın belirlenimidir ve bunun aracılığıyla, çeşitlilik, kategorilere uygun olarak, genel olarak nesne'ye bağlanır. Fakat şema, her yerde ve her zaman, kategoriye bizzat karşılık gelen mekânsal-zamansal bir belirlenimdir: şema, bir imgeden oluşmaz, fakat *gerçekte kavramsal olan bağıntıları cisimleştiren ya da gerçekleştiren mekânsal-zamansal bağıntılardan oluşur*. Hayalgücünün şeması, altında, yasakoyucu anlama yetisinin kavramları ile yargılar verdiği koşuldur; bu yargılar, çokçeşitliliğin tüm bilgisi için ilkeler olarak işgörür. Bu, şu soruyu cevaplamaz: "Fenomenler, anlama yetisine nasıl tâbi olurlar?"; fakat daha ziyade

---

[4]CPR A68 / B93. *Yargıgücünün* özel bir yetiyi içerip içermediği veya oluşturup oluşturmadığı sorunu 3. Bölüm'de incelenecektir.

şu soruyu cevaplar: "Anlama yetisi, kendisine tâbi olan fenomenlere nasıl *uygulanır*?"

Mekânsal-zamansal bağıntıların, kavramsal bağıntılara (doğaları bakımından farklı olmalarına rağmen) uygun olabilmeleri olgusu, Kant'a göre, derin bir sır ve gizli bir sanattır. Fakat bu metinden, şematizm'in, hayalgücünün en derin edimi ya da onun en kendiliğinden sanatı olduğu sonucunu çıkarmamalıyız. Şematizm, hayalgücünün özgün bir edimidir: yalnızca hayalgücü şematize eder. Fakat hayalgücü, ancak anlama yetisi yönetimi elinde bulundurduğu veya yasakoyma gücüne sahip olduğu zaman şematize eder. Hayalgücü ancak spekulatif ilgi içerisinde şematize eder. Anlama yetisi spekulatif ilgiyi üzerine aldığı zaman, yani *belirleyici* hale geldiği zaman, ancak ve ancak o zaman hayalgücü, şematize etme yönünde *belirlenmiş* olur. Bu durumun sonuçlarını aşağıda göreceğiz.

Aklın Rolü

Anlama yetisi yargı verir; fakat akıl, *akılyürütür*. Şimdi, Aristoteles'in öğretisini izleyerek, Kant, akılyürütmeyi tasımsal bir şekilde tasarlar: anlama yetisinin bir kavramı verildiğinde; akıl, bir orta terim arar, yani birinci kavramı bir nesneye yüklemenin koşulu olan, tüm kaplamı içinde ele alınmış, bir başka kavram arar (*insan*, "ölümlü" niteliğinin Caius'a yüklenmesinin koşuludur). Bu bakımdan akıl, anlama yetisinin kavramlarıyla ilişki içinde kendi özel yetilerini işler kılar: "akıl, bilgiye, bir koşullar dizisi oluşturan anlama yetisinin edimleri aracılığıyla ulaşır" (CPR A330 / B387). Fakat açıktır ki, anlama yetisinin *a priori* kavramlarının (kategoriler) varoluşu, özel bir sorun ortaya koyar. Kategoriler, mümkün deneyimin bütün nesnelerine uygulanabilir; bu durumda, *a priori* bir kavramın *bütün* nesnelere yüklenmesini mümkün kılan bir orta terim bulmak için, akıl, artık bir başka kavrama bakamaz (a *priori* bir kavram bile olsa); o, deneyimin imkânının ötesine geçen İdeler

biçimlendirmek zorundadır. Bu, bir anlamda, aklın kendi spekulatif ilgisi içinde, transcendental İdeler meydana getirmeye nasıl teşvik edildiğini gösterir. Bu İdeler, altında, bir bağıntı kategorisinin mümkün deneyim nesnelerine yüklenebildiği *koşulların tümlüğünün* (totalitesinin) tasarımını verirler; dolayısıyla *koşulsuz olan* bir şeyin tasarımını verirler (CPR Dialektik, Kitap I, Kesim 2). Böylece, töz kategorisi ile bağıntılı olarak mutlak özne'ye (Ruh), nedensellik kategorisi ile bağıntılı olarak eksiksiz dizi'ye (Dünya) ve birlikte varoluş kategorisi ile bağıntılı olarak gerçekliğin bütünü'ne (*ens realissimum* olarak Tanrı) sahibizdir.

Burada da yine, aklın yalnızca kendisinin yerine getirebileceği bir rol oynadığını; fakat bu rolü oynayışının belirlenmiş olduğunu görüyoruz. "Akıl biricik nesnesi olarak, anlama yetisine ve onun etkili uygulanımına sahiptir" (CPR A644 / B672). *Öznel olarak*, aklın İdeleri, anlama yetisinin kavramlarıyla, onlara âzamî ölçüde hem sistematik birlik hem de kaplam bakımından bir maksimum vermek için, ilişkiye girerler. Akıl olmaksızın, anlama yetisi, bir nesne ile ilişkili kendi hareketler dizisini bir bütün içinde yeniden birliğe getiremezdi. Aklın, bilgi ilgisi içinde, yasakoyucu gücü tam da anlama yetisine terkettiği anda; yine de bir rolü korumasının veya anlama yetisinden, özgün bir işlevi *karşılık olarak almasının* nedeni budur; bu rol ya da işlev şudur: anlama yetisinin kavramlarının kendisinde odaklandığı, deneyimin dışında ideal odaklar oluşturmak (maksimum birlik); anlama yetisinin kavramlarını düşünüme tabi tutan ve kapsayan yüksek ufuklar meydana getirmek (maksimum kaplam) (CPR Dialektik, Ek).

Salt akıl her şeyi anlama yetisine bırakır — görü nesnelerine ya da daha doğrusu bunların hayalgücündeki sentezine dolaysız biçimde uygulamada bulunan yalnızca anlama yetisidir. Akıl, bizzat, anlama yetisinin kavramlarının uygulanmasındaki mutlak tümlük ile ilgilidir ve kategoride düşünülmüş olan sentetik birliği, tamamen koşulsuz olan'a taşımaya çabalar. (CPR A326/B383-4.)

Nesnel olarak da, aklın bir rolü vardır. Çünkü anlama yetisı, fenomenlere ancak biçim bakımından yasa koyabilir. Şimdi, fenomenlerin, sentezin birliğine biçimsel bakımdan tâbi olduklarını; fakat içerikleri bakımından radikal bir çeşitlilik gösterdiklerini varsayalım: bir kere daha, anlama yetisi kendi gücünü işler kılma fırsatına sahip olmazdı (bu defa içeriksel fırsat). "Bir cins kavramına veya bir başka tümel kavrama bile sahip olmamamız gerekirdi ve yalnızca bu tür kavramlarla ilişkili olan anlama yetisi de, varolmayan bir şey olurdu" (CPR A654 / B682-3). Bu yüzden, yalnızca fenomenlerin biçim bakımından kategorilere tâbi olması değil; fakat aynı zamanda fenomenlerin içeriklerinin de aklın İdelerine karşılık gelmesi veya onları sembolize etmesi zorunludur. Bu düzeyde, bir uyum, bir amaçlılık, yeniden işin içine katılır. *Fakat*, burada, fenomenlcrin içeriği ile aklın İdelcri arasındaki uyumun yalnızca postula edildiği açıktır. Bu, aklın, fenomenlerin içeriği üzerine yasa koyduğunu söyleme sorunu değildir. Akıl, Doğa'nın sistematik bir birliğini öngerektirmek durumundadır; o, bu birliği, bir problem veya bir sınır olarak konumlamak ve bütün hareketlerini, sonsuzluğa konulan bu sınır düşüncesi üzerinde temellendirmck durumundadır. Bu yüzden akıl, "Her şey sanki...mış gibi olup biter" diyen yetidir. Akıl, tümlüğün ve koşulların birliğinin nesnede verildiğini söylemez, fakat yalnızca nesnelerin, bizim, bilgimizin en yüksek derecesi olarak bu sistematik birliğe yönelmemizi sağladığını söyler. O halde, fenomenlerin içeriği İdelere karşılık gelir ve İdeler de fenomenlerin içeriğine; fakat burada, zorunlu ve belirlenmiş bir tâbi olma yerine, yalnızca bir karşılıklılık, belirlenmemiş bir uyum söz konusudur. İde bir kurgu değildir, demektedir Kant; onun nesnel bir değeri vardır, o bir nesneye sahiptir, fakat bu nesne, "belirlenmemiş"tir, "problematik"tir. Nesnesi bakımından *belirlenmemiş* olma, dencyim nesneleriyle benzeşim (analogi) yoluyla *belirlenebilir* olma; anlama yetisinin kavramlarıyla bağıntılı olarak *sonsuz bir belirlenim* ideali taşıyor olma: bunlar İde'nin üç yönüdür. O halde akıl, anlama yetisinin kavramlarıyla ilişkili olarak akıl-

yürütmekle yetinmez; o, fenomenlerin içeriği ile ilişkili olarak "sembolize eder".[5]

Yetiler Arası Bağıntı Sorunu: Ortak Duyu

Üç etkin yeti (hayalgücü, anlama yetisi, akıl) böylece, spekulatif ilginin bir işlevi olan, belli bir bağıntıya girerler. Yasakoyan ve yargıveren anlama yetisidir, fakat anlama yetisi altında, hayalgücü sentez yapar ve şematize eder, akıl, akılyürütür ve sembolize eder: o şekilde ki, bilgi, âzamî bir sistematik birliğe sahip olur. Şimdi, yetilerin kendi aralarındaki herhangi bir uyumu, *ortak duyu* diye adlandırılabilecek şeyi tanımlar.

"Ortak duyu", tehlikeli bir deyimdir, yoğun biçimde ampirizmle karışmıştır. Bu yüzden o, özel bir "duyu" (tikel bir ampirik yeti) olarak tanımlanmamalıdır. Tersine ortak duyu, yetilerin *a priori* bir uyumunu veya daha açıkçası böyle bir uyumun "sonuç"unu belirtir (CJ para.40). Bu bakış açısından, ortak duyu, psikolojik olarak verilmiş bir şey olarak değil, fakat tüm "iletilebilirliğin" öznel koşulu olarak ortaya çıkar. Bilgi bir ortak duyuyu gerektirir; bu olmaksızın bilgi iletilemez ve tümellik iddiasında bulunamazdı. Kant, bu tipte öznel bir "ortak duyu" ilkesinden, yani yetilerin birbiri ile uyuma girmesini ve uyumlu orantılar meydana getirmesini sağlayan, yetilere ilişkin bir iyi doğa, sağlıklı ve sapmaz bir doğa düşüncesinden asla vazgeçmez. "İnsan doğasının özsel amaçları ile bağıntılı en yüksek felsefe, ortak duyunun gidebileceği yöne götürür; daha öteye götüremez." *Akıl bile*, spekulatif bakış açısından, kendisinin diğer yetilerle uylaşım içinde olmasını sağlayan bir iyi doğa'ya sahiptir: İdeler, "tam da aklın doğasından çıkarlar ve spekulasyonun tüm hak ve iddialarının bu en yüksek mahkemesinin, aldanımların ve yanılsamaların kaynağı olması imkânsızdır" (CPR A669/ B697).

---

[5]Sembolizm teorisi, yalnızca *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde ortaya çıkar. Fakat CPR'deki "Dialektik"e Ek'de betimlenen "benzeşim", bu teorinin ilk taslağıdır.

Şimdi, her şeyden önce, bu ortak duyu teorisinin, bizi karmaşık bir soruna yöneltmek durumunda olan içermelerini ele alalım. Kant felsefesinin en özgün noktalarından biri, *yetilerimiz arasında doğa bakımından farklılık düşüncesidir*. Doğa bakımından olan bu farklılık, yalnızca bilgi yetisi, arzulama yetisi ve hoşlanma ve hoşlanmama duygusu arasında değil; fakat aynı zamanda tasarımların kaynakları olarak yetiler arasında da ortaya çıkar. Duyarlık ve anlama yetisi doğa bakımından farklıdır; birisi görü yetisi, diğeri kavramlar yetisidir. Kant, burada yine, hem dogmatizme hem de ampirizme karşıttır; bunların her ikisi de, farklı şekillerde olsa bile, basit bir derece farklılığı kabul ederler (ya anlama yetisinde temel bulan bir açıklık farklılığı ya da duyarlıkta temel bulan bir canlılık farklılığı). Fakat, bu durumda, edilgin duyarlığın etkin anlama yetisi ile nasıl uyuma girdiğini açıklamak için, Kant, kavramlara uygun olarak duyarlığın biçimlerine *a priori* biçimde uygulanabilir olan hayalgücünün sentez ve şematizmini yardıma çağırır. Fakat bu şekilde, sorun yalnızca yer değiştirmiş olur: çünkü hayalgücü ve anlama yetisi doğaları bakımından farklıdır ve bu iki etkin yeti arasındaki uyum hiç de daha az "gizemli" değildir (aynı şekilde anlama yetisi ile akıl arasındaki uyum da).

Kant, altedilmesi zor bir güçlükle karşılaşmış görünüyor. Onun, özne ve nesne arasında önceden kurulmuş uyum düşüncesini, bunun yerine nesnenin özneye zorunlu tâbiyeti ilkesini koyarak reddettiğini görmüştük. Fakat o, şimdi, öznenin doğaları bakımından farklı yetileri düzeyine aktarılmış uyum düşüncesiyle yeniden ortaya çıkmıyor mu? Kuşkusuz bu aktarma özgündür. Fakat yetilerin ne harmonik bir uyumunu ve ne de bu uyumun sonucu olan bir ortak duyu'yu yardıma çağırmak yeterli değildir; Eleştiri, genelde, ortak duyunun meydana gelişini sağlayan bir uyum ilkesi talep etmektedir. [Yetilerin uyumu sorunu, Kant'ı, felsefe tarihini bu sorunun ışığında yeniden yorumlamaya yöneltecek kadar önemlidir:

Tamamen şu kanıdayım ki, Leibniz, önceden kurulmuş uyum anlayışında (bunu çok genelleştirmişti) iki farklı doğanın, yani duyu ve anlama yetisinin uyumunu değil; aynı doğaya ait iki yetinin uyumunu düşünmüştü ki, bu doğada, duyarlık ve anlama yetisi deneysel bilgiyi meydana getirmek için uyuma girerler.[6]

Fakat bu yorum, belirsiz anlamlıdır; Kant'ın, *tıpkı* öncellerinin yaptığı şekilde, amaççı ve teolojik en yüksek bir ilkeyi yardıma çağırdığını belirtiyor gibidir: "Onların kökenine ilişkin yargılar vermek isteseydik —insan aklının sınırları ötesinde yatan bir araştırmadır bu— ilahî yaratıcımızın dışında bir şeyin adını veremezdik."][7]

Yine de, spekulatif biçimi içindeki ortak duyuyu *(sensus communis logicus*) daha yakından irdeleyelim. Bu ortak duyu, aklın spekulatif ilgisi içinde, yani anlama yetisinin başkanlığı altında yetilerin uyumunu ifade eder. Yetilerin uyumu, burada, anlama yetisi tarafından belirlenir ya da —aynı şey demek olan— anlama yetisinin belirlenmiş kavramları *altında* olup biter. Aklın bir başka ilgisi açısından, bir başka yetinin belirlenimi altında, yetilerin bir başka bağıntı içine gireceklerini ve bu şekilde bir başka ortak duyu meydana getireceklerini öngörmek durumundayız: örneğin aklın başkanlığı altında, ahlâkî bir ortak duyu. Kant'ın, yetiler arası uyumun, (hangi yetinin bağıntıyı belirlediğine bağlı olarak) *çeşitli orantılara* girme yeterliğinde olduğunu söylemesinin nedeni budur (CJ para. 21). Fakat bir bağıntı perspektifi veya önceden belirlenmiş bir uyum varsaydığımız her defa, ortak duyunun, bize, ötesine geçemediğimiz a priori bir olgu türü gibi görünmesi kaçınılmazdır.

Bu şu demektir: İlk iki Eleştiri, yetiler arası bağıntı sorununu çözememekte, fakat yalnızca bu soruna işaret edip, nihaî bir görev olarak bizi ona göndermektedir. Her belirlenimli uyum, aslında, yetilerin, daha derin bir düzeyde, özgür ve belirlenimsiz bir uyum yeterliği taşıdığını öngerektirir (CJ para. 21). İşte ancak bu özgür ve

---

[6]Zweig, *a.g.e.*, s. 154.

[7]Aynı yerde.

belirlenimsiz uyum (*sensus communis aestheticus*) düzeyinde, bu uyumun temeli ya da ortak duyu'nun *meydana çıkışı* sorununu *ortaya koyabiliriz*. Bu yüzden ancak *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde hakiki anlamını kazanacak olan bir soruya, *Salt Aklın Eleştirisi*'nden ya da *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden kalkarak cevap vermeyi ummamamız gerekir. Yetiler arası uyumun temeliyle ilişkili olarak, ilk iki Eleştiri, ancak sonuncu Eleştiri'de bütünlenir.

Meşru Kullanım, Meşru-Olmayan Kullanım

1) Ancak fenomenler, bilgi yetisine tâbi olabilirler (kendinde şeylerin bilgi yetisine tâbi olması, çelişik olurdu). Spekulatif ilgi, bu yüzden, doğal olarak fenomenlere ilişkindir; kendinde şeyler, doğal bir spekulatif ilginin nesnesi değildirler.

2) Fenomenler, bilgi yetisine nasıl tâbi olmaktadırlar ve onlar bu yeti içinde neye tâbidirler? Fenomenler, hayalgücünün yaptığı sentez aracılığıyla, anlama yetisine ve onun kavramlarına tâbi olurlar. Bu yüzden, bilgi yetisinde yasa koyan, anlama yetisidir. Akıl, bu şekilde, kendi spekulatif ilgisini, anlama yetisinin yönetimine bırakıyorsa; bunun nedeni, aklın kendisinin fenomenlere uygulanamaz olması ve mümkün deneyimin ötesine geçen İdeler biçimlendirmesidir.

3) Anlama yetisi, fenomenlere, biçimleri bakımından yasa koyar. Böyle olmakla, anlama yetisi, kendisine tâbi olan şeye uygulanabilir ve uygulanabilir olmak zorundadır: anlama yetisi, kendinde oldukları şekliyle şeylerin hiçbir bilgisini vermez.

Bu açıklama, *Salt Aklın Eleştirisi*'nin temel temalarından birisini hesaba katmaz. Anlama yetisi ve akıl, çeşitli biçimlerde, kendinde şeyleri bizim için bilinir kılma emeli tarafından derin biçimde rahatsız edilirler. Kant, sürekli olarak, yetilerin *içsel yanılsamaları ve meşru-olmayan kullanımları* bulunduğu tema'sına geri döner. Hayalgücü, kimi zaman, şematize etmekten çok, düş kurar. Dahası, anlama yetisi, kendisini özellikle fenomenlere uygulamak ("de-

neysel kullanım") yerine; kavramlarını, kendilerinde oldukları şekliyle şeylere uygulama ("transcendental kullanım") talebinde bulunur. Ama yine de, en ciddi sorun bu değildir. Kendisini anlama yetisinin kavramlarına uygulamak yerine ("içkin veya düzenleyici kullanım"), akıl, doğrudan doğruya nesnelere uygulanabilir olma talebinde bulunabilir ve bilgi alanında yasakoyucu olmayı isteyebilir ("transcendent ya da kurucu kullanım"). Niçin en ciddi sorun budur? Anlama yetisinin transcendental kullanımı, yalnızca, anlama yetisinin, kendisini hayalgücü ile olan bağıntısından soyutlamasını öngerektirir. Eğer anlama yetisi, kendisine deneyimin dışında fethedilecek pozitif bir alan yanılsaması veren akıl tarafından dürtülmezse; bu soyutlama yalnızca negatif etkilere sahip olur. Kant'ın söylediği gibi, anlama yetisinin transcendental kullanımı, yalnızca, anlama yetisinin kendi sınırlarını *görmezden gelmesi* olgusundan çıkar, oysa aklın transcendent kullanımı, bize anlama yetisinin sınırlarını aşmayı emreder (CPR Dialektik, "Transcendental Yanılsama").

İşte bu anlamda, *Salt Aklın Eleştirisi*, adını hak eder: Kant, Aklın spekulatif yanılsamalarını; ruh, dünya ve Tanrı'yla ilişkili olarak aklın bizi yönelttiği yanlış sorunları açıklar. Kant, geleneksel hata kavramı yerine (dışsal bir determinizmin zihindeki ürünü olarak hata) *yanlış sorunlar* ve *içsel yanılsamalar* kavramını koyar. Bu yanılsamaların kaçınılmaz olduğu ve hatta aklın doğasından çıktıkları söylenir (CPR Dialektik, "Salt Aklın Dialektik Çıkarımları" ve "Ek"). Eleştiri'nin yapabildiği bütün şey, yanılsamanın bilgi üzerindeki etkilerini bertaraf etmektir, yoksa o, yanılsamanın bilgi yetisinde oluşumunu önleyemez.

Şu an, tamamen Salt Aklın Eleştirisine ilişkin bir soruna değinmiş oluyoruz. Akla içsel yanılsamalar veya yetilerin meşru-olmayan kullanımı düşüncesi, Kant felsefesi için hiç de daha az özsel olmayan bir başka düşünce ile, yetilerimizin (*akıl da dahil*) iyi bir doğa ile donatıldığı ve spekulatif ilgi içerisinde birbirleri ile uyuma girdiği düşüncesi ile nasıl bağdaştırılabilir? Bir yandan bize, aklın spekulatif ilgisinin doğal olarak ve özellikle fenomenlerle ilişkili

olduğu; öte yandan da aklın kendinde şeylerin bir bilgisini düşlemekten ve spekulatif açıdan kendinde şeylere ilgi duymaktan kendini alamadığı söylenir.

Bu iki esas meşru-olmayan kullanımı daha dikkatlice inceleyelim. Transcendental kullanım şundan oluşur: anlama yetisi *genel olarak* (dolayısıyla duyarlığın koşullarından bağımsız olarak) *bir şeyi bilme iddiasıyla ortaya çıkar*. Dolayısıyla, bu bir şey, kendinde varolduğu şekliyle şey olabilir; ve bu da, ancak duyuüstü ("noumenon") olarak düşünülebilir. Fakat böyle bir "noumenon"un anlama yetimizin pozitif bir nesnesi olması imkânsızdır. Anlama yetimiz, gerçekte, karşılıklı bağlılık içinde bulunduğu şey (correlate) olarak, genelde nesne biçimine sahiptir; fakat bu genel nesne biçimi, ancak duyarlığın koşulları altında kendisine verilen bir çeşitlilik tarafından niteleninceye bilgi nesnesi olur. Duyarlığımızın koşullarıyla sınırlanmadığı sürece, genel olarak nesnenin bilgisi, yalnızca "nesnesiz bilgi"dir. "Kategorilerin yalnızca transcendental kullanımı, bu yüzden aslında hiçbir şekilde bir kullanım değildir, bunun belirlenimli bir nesnesi olmadığı gibi, hatta yalnız biçimi bakımından belirlenebilir bir nesnesi bile yoktur" (CPR A247-8 / B304).

Transcendent kullanım ise şundan oluşur: akıl, kendi adına, *belirlenimli bir şey bilme* iddiasıyla ortaya çıkar. (Nesneyi, İde'ye karşılık gelecek şekilde belirler). Görünüşte, anlama yetisinin transcendental kullanımına karşıt bir formulasyona sahip olmakla birlikte, aklın transcendent kullanımı da aynı sonuca götürür: Bir İde'nin nesnesini, ancak onun, *kendinde*, kategorilere uygun olarak varolduğunu varsaymakla belirleyebiliriz (CPR Dialektik, "İnsan Aklının Doğal Dialektiğinin Nihaî Amacı"). Dahası, bizzat anlama yetisini, onda bir nesne bilgisi yanılsaması uyandırarak, meşru-olmayan transcendental kullanımına çeken de işte bu varsayımdır.

Doğası ne kadar iyi olsa da, aklın, kendi spekulatif ilgisi için taşıdığı sorumluluktan el çekmesi ve yasakoyma gücünü anlama yetisine teslim etmesi güçtür. Fakat burada şunu belirtelim ki, akıl,

doğa durumu içinde kaldığı sürece, aklın yanılsamaları zafer kazanır. Şimdi, aklın doğa durumunu, aklın sivil durumu ile ve yetkin sivil durumda gerçekleştirilmiş, aklın doğal yasası ile karıştırmamalıyız (CPR Yöntem Öğretisi, "Polemikçi Kullanımı bakımından Salt Aklın Disiplini"). Eleştiri, tam da bu sivil durumun tesis edilmesidir: tıpkı hukukçunun sözleşmesi gibi, Eleştiri, spekulatif bakış açısından aklın feragatini gerektirir. Fakat bu şekilde akıldan feragat edildiğinde, spekulatif ilgi, yine de aklın *kendi öz* ilgisi olmaktan çıkmaz ve akıl kendi doğasının yasasını eksiksiz biçimde gerçekleştirir.

Gelgelelim, bu cevap yeterli değildir. Yanılsamaları veya ayartmaları doğa durumuna; ve sağlıklılığı da sivil duruma veya hatta doğal yasaya bağlamak yeterli değildir. Çünkü yanılsamalar (bizi aldatma gücüne sahip olmadıklarında bile) , aklın sivil veya eleştirel durumu içerisinde, doğal yasa altında varlıklarını sürdürürler. Bu durumda tek bir çıkış yolu vardır: bu da, aklın, bir başka yerde, kendinde şeylere duyulan, fakat spekulatif olmayan meşru ve doğal bir ilgiyi deneyimlemesidir. Nasıl ki aklın ilgileri birbirlerine kayıtsız kalmayıp, bir hiyerarşik sistem meydana getiriyorlarsa; burada yüksek ilginin gölgesinin aşağı ilgi üzerine yansıtılması da aynı şekilde kaçınılmazdır. Bu durumda, bizi aldatması durduğu andan itibaren, yanılsama bile pozitif ve tam-kurulmuş bir anlam kazanır: o, spekulatif ilginin, bir amaçlar sistemi içindeki ikincil konumunu kendi tarzında ifade eder. Spekulatif akıl, kendinde şeylere, eğer bunlar birincil ve esas olarak, aklın başka bir ilgisinin nesnesi olmasalardı, asla ilgi duymazdı (CPR Yöntem Öğretisi, "Aklımızın Salt Kullanımının Son Amacı"). Dolayısıyla şunu sormalıyız: Bu daha yüksek ilgi nedir? (Ve spekulatif ilgi en yüksek ilgi olmadığı içindir ki, akıl, bilgi yetisinin yasakoymasında anlama yetisine belbağlayabilmektedir.)

2) *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Yetilerin Bağıntısı

Yasakoyucu Akıl

ARZULAMA yetisinin, ne (duyu ya da düşünce) nesnelerinin tasarımları ne de bu tür tasarımı istence bağlayan hoşlanma ve hoşlanmama duygusu tarafından belirlenmeyip, salt bir biçim tasarımı tarafından belirlendiği zaman, yüksek bir biçime sahip olabileceğini görmüştük. Bu salt biçim, tümel bir yasakoyma biçimidir. Ahlâk yasası, kendisini karşılaştırmalı veya psikolojik bir tümel olarak sunmaz (örneğin: "Başkalarına göre davran!" vb). Ahlâk yasası, istencimizin maksim'ini "tümel bir yasakoymanın ilkesi" olarak *düşünmemizi* buyurur. Bu mantıksal sınavı başarıyla geçen bir eylem, yani maksim'i, çelişkiye düşmeksizin tümel yasa olarak düşünülebilen bir eylem, en azından ahlâkîlikle tutarlıdır. Tümel, bu anlamda, mantıksal bir mutlak'tır.

Tümel yasakoyma biçimi Akla aittir. Gerçekten de, anlama yetisi, tasarımları duyarlığın koşulları ile sınırlanmış nesnelerin tasarımları değilse, belirlenimli herhangi bir şey düşünemez. Yalnızca tüm duygudan değil, fakat tüm içerikten ve her duyulur koşuldan bağımsız olan bir tasarım, zorunlu olarak akılsaldır (rasyonal'dir). Fakat burada akıl, akılyürütmez: ahlâk yasasının bilinci, bir olgudur, "ampirik bir olgu değil, fakat salt aklın biricik olgusudur ki, bununla akıl, kendisini aslî yasa koyucu olarak ilan eder" (CPrR 31 / 31). O halde akıl, arzulama yetisin içersinde doğ-

rudan doğruya yasakoyan yetidir. Bu biçim içerisinde akıl, "salt pratik akıl" olarak adlandırılır. Ve arzulama yetisi, kendi belirlenimini kendi *içinde* bulmakla (bir içerikte veya bir nesnede değil), istenç, "autonom istenç" diye adlandırılır.

A priori pratik sentez neden oluşur? Kant'ın buna ilişkin formulasyonları çeşitlidir. Fakat "Yasanın yalın biçimi tarafından yeterince belirlenmiş (dolayısıyla duyunun bütün koşullarından veya fenomenlerin doğal yasalarından bağımsız olan) bir istenç'in doğası nedir?" sorusuna şu cevabı vermemiz gerekir: o, özgür bir istençtir. "Hangi yasa böyle bir özgür istenci belirleyebilir?" sorusuna şu cevabı vermemiz gerekir: Ahlâk yasası (tümel yasakoymanın salt biçimi olarak). Bu karşılıklı içerme öyledir ki, pratik akıl ve özgürlük, ola ki, bir ve aynı şeydir. Bununla birlikte, gerçek sorun bu değildir. Tasarımlarımız açısından, bizi özgürlük kavramına götüren, pratik akıl kavramıdır; özgürlük kavramı pratik akıl kavramıyla zorunlu biçimde bağıntılıdır, ona aittir, ama yine de onda içerilmez. Aslında özgürlük kavramı, spekulatif aklın bir İde'si olmakla, ahlâk yasasında içerilmez. Fakat ahlâk yasası özgür olduğumuzu bize öğretmezse, bu ide tamamen problematik, sınırlayıcı ve belirlenimsiz olarak kalır. Ancak ahlâk yasası aracılığıyladır ki, kendimizi özgür olarak biliriz veya özgürlük kavramımız nesnel, pozitif ve belirlenimli bir gerçeklik kazanır. Böylece, istencin autonomisinde, özgürlük kavramını zorunlu biçimde pratik akıl kavramına bağlamak suretiyle özgürlük kavramına nesnel, belirlenmiş bir gerçeklik veren *a priori* bir sentez buluruz.

Özgürlük Sorunu

Temel soru şudur: Pratik akıl ne üzerine yasa koyar? Pratik senteze tâbi olan varlıklar ya da nesneler nelerdir? Bu soru, artık, pratik aklın ilkesinin "açıklanması" sorusu değil, fakat bu ilkenin "deduksiyonu" sorusudur. Şimdi yolgösterici bir tutamağa sahibiz: ancak özgür varlıklar pratik akla tâbi olabilirler. Pratik akıl, özgür

varlıklara, daha kesin olarak, bu varlıkların nedenselliğine (özgür bir varlığın, kendisi aracılığıyla bir şeyin nedeni olduğu işlem) yasa koyar. Şimdi dikkatimizi özgürlük kavramından, *böyle bir kavramın tasarımını verdiği şeye* yönelteceğiz.

Fenomenleri, mekân ve zaman koşulları altında ortaya çıktıkları şekliyle ele aldığımız ölçüde, özgürlüğü andıran hiçbir şey bulamayız: fenomenler *doğal nedensellik* yasasına (anlama yetisinin kategorisi) tâbidirler; bu yasaya göre, sonsuz biçimde, her şey bir başka şeyin etkisidir ve her neden, önce gelen bir nedene bağlıdır. Buna karşılık, özgürlük, "bir duruma *kendiliğinden* başlama" gücü ile tanımlanır. "Bu bakımdan böyle bir nedensellik, doğa yasasının gerektirdiği şekilde, zaman içerisinde kendisini belirleyen bir başka nedenin altında bulunmaz" (CPR A533/B561). Bu anlamda özgürlük kavramı, bir fenomenin tasarımını veremez, fakat ancak görüde verilmeyen bir kendinde şey'in tasarımını verebilir. Üç öge bizi bu sonuca götürmektedir:

1) Özellikle fenomenlerle ilişkili olduğu için, bilgi, kendi ilgisi doğrultusunda, kendinde şeylerin varoluşunu konumlamaya zorlanır, fakat bilinebilir olan şeyler olarak değil, ama duyulur fenomenlerin temeli olarak işgörmesi için, düşünülür bir şey olarak. Böylece kendinde şeyler "noumena" olarak, bilginin sınırlarını belirten ve bilgiyi duyarlığın koşullarına geri götüren düşünülür ya da duyuüstü şeyler olarak düşünülmektedir. (CPR Analitik: "Bütün Nesnelerin genel olarak Fenomenler ve Noumenler Şeklinde Ayrılmasının Temeli".)

2) En azından bir durumda, özgürlük, kendinde şeye yüklenir ve noumenon'un özgür olarak düşünülmesi gerekir: özgürlüğün karşılık geldiği fenomen, yalın duyarlığa indirgenemeyen etkin ve kendiliğinden yetilerden yararlandığı zaman. Bizim bir anlama yetimiz ve her şeyden önce de bir aklımız var; bizler düşünen varlıklarız (CPR Dialektik, "Kosmolojik Özgürlük İdesinin Açıklanması"). Düşünen veya akılsal varlıklar olarak, kendimizi, özgür bir nedenselliklе donatılmış, düşünülür veya duyuüstü bir topluluğun üyeleri olarak düşünmemiz gerekir.

3) Eğer akıl spekulatif ilgiden başka bir ilgiye sahip olmasaydı, bu özgürlük kavramı, noumenon kavramı gibi, (zorunlu olsa da) tamamen problematik ve belirlenmemiş kalırdı. Gördük ki, ancak pratik akıl, özgürlük kavramını,

ona nesnel bir gerçeklik vermekle, belirler. Aslında, ahlâk yasası, istencin yasası olduğu zaman; isteıç, kendisini, her nedeni *öncegelen* bir nedene bağlayan duyarlığın doğal koşullarından tamamen bağımsızlaşmış bulur. "İnsan istencinin bu belirlenimine öncegelen hiçbir şey yoktur" (CPrR 97 / 101). Aklın İde'si olarak, özgürlük kavramının, diğer bütün İdeler üzerinde yüksek bir ayrıcalığa sahip olmasının nedeni budur: Özgürlük, pratik olarak belirlendiği için, kendinde şeylere bir "olgu"nun anlamını veya garantisini veren ve bizim dünülür dünyaya gerçekten nüfuz etmemizi sağlayan biricik kavramdır (biricik akıl İdesidir) (CJ para.91, CPrR Önsöz).

Öyle görünüyor ki, pratik akıl, özgürlük kavramına nesnel gerçeklik vermekle, aslında bu kavramın nesnesine yasakoymaktadır. Pratik akıl, kendinde şeye, kendinde şey olarak özgür varlığa, böyle bir varlığın noumenal ve düşünülür olan nedenselliğine, bu tür varlıkların meydana getirdiği duyuüstü dünyaya yasakoymaktadır. "Duyuüstü doğa, onun bir kavramını meydana getirebildiğimiz ölçüde, salt pratik aklın autonomisi altındaki doğa'dan başka bir şey değildir. Bu autonominin yasası, ahlâk yasasıdır ve dolayısıyla ahlâk yasası, duyuüstü doğa'nın temel yasasıdır" (CPrR 43 / 44); "Ahlâk yasası, aslında, özgürlük aracılığıyla olan bir nedensellik yasasıdır ve dolayısıyla duyuüstü bir doğanın imkânının yasasıdır" (CPrR 47 / 49). Ahlâk yasası, düşünülür varoluşumuzun yasasıdır, yani kendinde şey olarak öznenin kendiliğindenliğinin ve nedenselliğinin yasasıdır. Kant'ın iki tür *yasakoyma* ve bunlara karşılık gelen iki alan ayırdetmesinin nedeni budur: "Doğa kavramlarıyla yasakoyma", bu kavramları belirleyen anlama yetisinin, bilgi yetisi içinde veya aklın spekulatif ilgisi içinde yasakoymasıdır; bu yasakoymanın alanı, duyulur bir dünya meydana getirdikleri ölçüde, mümkün deneyimin bütün nesneleri olarak fenomenler alanıdır. "Özgürlük kavramıyla yasakoyma", bu kavramı belirleyen aklın, arzulama yetisi içinde, yani kendi pratik ilgisi içinde yasakoymasıdır; bu yasakoymanın alanı, duyuüstü bir doğa meydana getirdikleri ölçüde, noumena olarak düşünülen kendinde şeylerin alanıdır. Kant'ın iki alan arasındaki "büyük uçurum" dediği şey işte budur (CJ Giriş para.5.2,99).

Kendinde varlıklar, özgür nedensellikleri içerisinde, o halde, pratik akla *tâbidirler*. Ancak buradaki "tâbi" ne anlamda anlaşılmalıdır? Anlama yetisi, spekulatif ilgi içerisinde, fenomenler üzerinde edimde bulunduğu ölçüde; kendisinden başka bir şey üzerine yasakoyar. Fakat akıl, pratik ilgi içinde yasakoyduğu zaman; özgür ve akılsal varlıklar üzerine, bu varlıkların her duyulur koşuldan bağımsız olan düşünülür varoluşları üzerine yasakoyar. O halde, aklı aracılığıyla, kendisine bir yasa veren, akılsal varlığın kendisidir. Fenomenlere ilişkin durumda olup bitenlerin tersine, noumenon, düşünceye, yasakoyanın ve tâbi olanın özdeşliğini sunar. "Çünkü insan yasaya *tâbi* olduğu ölçüde değil; fakat daha ziyade, tam da bu aynı yasa söz konusu olduğunda, aynı zamanda yasanın *yaratıcısı* olduğu ve ancak bu zemin üzerinde yasaya tâbi olduğu ölçüde, yüceliğe sahiptir" (GMM II, 86 / 101). Pratik akla ilişkin durumda "tâbi"nin anlamı budur: hem tâbi olanlar hem yasakoyanlar aynı varlıklardır; öyle ki, yasakoyan, burada, yasakoyduğu doğa'nın parçasıdır. Biz duyuüstü bir dünyaya aitiz; fakat onun *yasakoyucu üyeleri* olarak.

Eğer ahlâk yasası, bizim düşünülür varoluşumuzun yasası ise, bu, onun, altında düşünülür varlıkların bir duyuüstü doğa oluşturdukları biçim olması anlamındadır. Aslında ahlâk yasası, bütün akılsal varlıklar için, onların sistematik birliğinin kaynağı olan böyle bir belirleyici ilke içerir (GMM II). Bu temel üzerinde kötü'nün imkânını anlayabiliriz. Kant, kötü'nün duyarlıkla belli bir bağıntısı olduğunu her zaman ileri sürer. Fakat, kötü, aynı ölçüde düşünülür karakterimizde de temel bulur. Bir yalan ya da bir suç, duyulur etkilerdir, fakat yine de onların, zamanın dışında, düşünülür bir nedeni vardır. İşte bundan dolayı, pratik akıl ile özgürlüğü özdeş kılmamamız gerekir: özgürlükte daima bir *arbitrium liberum* (*libre-arbitre*/*keyfî serbestlik*) alanı vardır ve bunun sayesinde biz daima ahlâk yasasına karşıt seçmeler yapabiliriz. Yasaya karşıt seçme yaptığımız zaman, düşünülür bir varoluşa sahip olmamız sona ermez; yalnızca bu varoluşun, kendisi altında, bir doğanın parçasını meydana getirdiği ve diğerleri ile birlikte sistematik

bir bütün oluşturduğu koşulu kaybederiz. Yasakoyucular olmaktan çıktığımız için (aslında, bizi belirleyen yasayı duyarlıktan almaktayızdır) "tâbi" olmaktan da çıkarız.

Anlama Yetisinin Rolü

O halde duyulur olan ile duyuüstü olanın her birinin bir doğa meydana getirmesi, birbirinden çok farklı iki anlamdadır. İki Doğa arasında yalnızca bir "benzeşim" (analogy) vardır (yasalar altında varolma). Paradoksal karakteri yüzünden duyuüstü doğa, asla tam olarak gerçekleştirilemez, çünkü bir akılsal varlığa, kendine benzer varlıkların varoluşlarını onunki ile biraraya getirip, ancak ahlâk yasası aracılığıyla mümkün olan "doğa"yı meydana getireceklerini, hiçbir şey garanti etmez. İki Doğa arasındaki bağıntının bir benzeşim bağıntısı olduğunu söylemenin yeterli olmayışının nedeni budur; buna şu eklenmelidir ki, duyuüstü, bir doğa olarak ancak duyulur doğa *ile benzeşim aracılığıyla* düşünülebilir (GMM II).

Bu, pratik aklın mantıksal ölçütünde açıkça görülebilir; istencin maksiminin, tümel bir yasanın pratik biçimini alıp alamayacağını görmek için belbağladığımız bir ölçüttür bu. İlkin, bu maksimin, *duyulur* doğanın tümel *teorik* bir yasası olarak konulup konulamayacağını gözden geçirelim. Örneğin, herkes yalan söylerse; vaatler kendi kendilerini ortadan kaldırırlar, çünkü bu vaatlere inanmak kendiyle çelişik olurdu. Bu yüzden yalan (duyulur) doğanın bir yasası olamaz. Bundan şu sonucu çıkarabiliriz: istencimizin maksimi, duyulur doğanın teorik bir yasası olsaydı, "o, herkesi doğruluğa zorlardı" (CPrR Analitik: "Salt pratik aklın ilkelerinin deduksiyonu üzerine", 44 / 45). Bundan şu çıkarsanabilir: yalancı (mendacious) bir istencin maksimi, çelişme içermeksizin, akılsal varlıklar için, onların *duyuüstü* bir doğa oluşturmalarını sağlayacak, salt bir *pratik* yasa olarak işgöremez. Duyulur doğanın teorik yasalarının biçimi ile benzeşim aracılığıyla, bir maksimin, duyuüstü doğanın pratik yasası olarak düşünülüp düşünülemeyeceğini (yani duyuüstü veya

düşünülür bir doğanın, böyle bir yasa altında mümkün olup olmadığını) görmeyi umabiliriz. Bu anlamda, "duyulur dünyanın doğası", "bir düşünülür doğa tipi" olarak ortaya çıkar (CPrR Analitik: "Salt Pratik Yargı Tipi Üzerine", 70 / 72).

Burada anlama yetisinin özsel bir rol oynadığı açıktır. Gerçekten de, görü ile veya hayalgücü ile bağıntılı olan, duyulur doğaya ilişkin hiçbir şeyi elde tutmuyoruz. Biz yalnızca, yasakoyucu anlama yetisinde bulunduğu şekliyle "yasaya uygunluk biçimi"ni elde tutuyoruz. Fakat bu biçimi ve anlama yetisinin kendisini, bir ilgiyi izleyerek ve anlama yetisinin *artık* yasakoyucu olmadığı bir alanda kullanıyoruz. Çünkü istencimizin belirleyici ilkesini oluşturan şey, maksim ile duyulur dünyanın teorik bir yasasının biçiminin karşılaştırılması değildir (CPrR 70 / 72). Karşılaştırma, kendisiyle, bir maksimin kendisini pratik akla uyarlayıp uyarlamadığını; bir eylemin kurala uygun bir durum, yani şimdi artık biricik yasakoyucu olan aklın ilkesine uygun bir durum olup olmadığını görmeyi beklediğimiz bir araçtır yalnızca.

Bu, bize, yeni bir harmoni biçimi ile, yetilerin harmonisinde yeni bir orantı ile karşılaştığımızı göstermektedir. Aklın spekulatif ilgisine göre, anlama yetisi yasakoyar; akıl, akılyürütür ve sembolleştirir (akıl, İdesinin nesnesini deneyim nesneleriyle "benzeşim kurarak" belirler). Aklın pratik ilgisine göre, kendisine yasa koyan, bizzat akıldır; anlama yetisi yargı verir veya hatta akılyürütür (bu akılyürütme çok basit ve yalnızca bir karşılaştırmadan ibaret olsa bile), ve sembolleştirir (anlama yetisi doğal duyulur yasadan duyüstü doğa için bir tip çıkartır). Şimdi, bu yeni kılık içerisinde, aynı ilkeyi korumayı sürdürmeliyiz: Yasakoyucu olmayan yeti, burada, yalnızca kendisinin üstlenebileceği, yeri doldurulamaz bir rol oynar, ama öte yandan o, yasakoyucu yeti tarafından bu role göre belirlenir.

Anlama yetisi, yasakoyucu pratik akıl ile uyum içinde, kendi başına nasıl bir rol oynayabilir? Nedensellik kavramını ele alalım: nedensellik, arzulama yetisinin tanımında içerilir (tasarımın, arzulama yetisinin meydana getirmeye yöneldiği bir nesne ile olan

bağıntısı).[1] Demek ki, nedensellik, aklın arzulama yetisine ilişkin pratik kullanımında içerilir. Fakat akıl, bilgi yetisi ile ilişkili olarak, kendi spekulatif ilgisi doğrultusunda hareket ettiğinde; "her şeyi anlama yetisine bırakır": nedensellik, kategori olarak anlama yetisine tahsis edilir; üretici, meydana getirici bir neden biçiminde değil (çünkü fenomenleri biz meydana getirmeyiz), fakat duyulur fenomenleri sonsuzluğa bağlayan bir doğal nedensellik veya bağıntı biçiminde. Bunun tersine, akıl, pratik ilgisi peşinde hareket ettiğinde; bir başka ilgi doğrultusunda anlama yetisine ödünç verdiği şeyi ondan geri alır. Arzulama yetisini en yüksek biçimi içerisinde belirlemekle, akıl, nedensellik kavramını özgürlük kavramıyla birleştirir, yani nedensellik kategorisine duyuüstü bir nesne verir (üretici meydana getirici neden olarak özgür varlık) (CPrR, Önsöz). Aklın, anlama yetisine bırakmış olduğu ve sanki duyulur doğaya devretmiş göründüğü şeyi nasıl geri alabildiği merak konusu olabilir. Fakat, aslında, kategoriler mümkün deneyim nesnelerinden başka nesneleri *bilmemizi* sağlamasa da ve kategoriler duyarlığın koşullarından bağımsız olarak nesnenin bilgisini meydana getirmese de; kategoriler yine de, duyulur-olmayan nesnelere ilişkin salt mantıksal bir anlamı korurlar ve bu nesnelerin başka yerde ve bilgi perspektifinden başka bir perspektiften belirlenmeleri koşuluyla, bu nesnelere uygulanabilirler.[2] O halde, akıl, duyuüstü bir nesneyi nedensel olarak, pratik açıdan belirler ve bizzat nedenselliği de, benzeşim yoluyla bir doğa meydana getirebilen, özgür bir nedensellik olarak belirler.

---

[1]CPrR Analitik: "Salt aklın pratik kullanımında, spekulatif kullanımında mümkün olmayan, genişletilme hakkı üzerine", "Bununla birlikte, istenç kavramında, nedensellik kavramı zaten içerilir". (55/57)

[2]CPrR Analitik: "Salt aklın genişletilme hakkı..."

Ahlâkî Ortak Duyu ve Meşru-Olmayan Kullanımlar

Kant, ahlâk yasasının, çok incelikli kanıtlamalara hiç ihtiyacı olmadığını ve aklın en sıradan veya en yaygın kullanımına dayandığını bize sık sık hatırlatır. Hatta anlama yetisinin işleyişi bile, burada hiçbir önbilgiyi gerektirmez, "ne bilimi ne de felsefeyi". Bu yüzden ahlâkî bir ortak duyu'dan söz etmemiz gerekir. Şüphesiz "ortak duyu"yu ampirist bir tarzda anlama tehlikesi, onu özel bir duyu, bir duygu veya bir görü haline getirme tehlikesi daima vardır: ahlâk yasası hakkında bundan daha kötü bir karışıklık olamaz (CPrR Analitik: IV. Teorem, 2. Scolie). Fakat biz ortak duyu'yu, yetilerin *a priori* bir uyumu; yasakoyucu olarak yetilerden birisi tarafından belirlenmiş bir uyumu olarak tanımlıyoruz. Ahlâkî ortak duyu, aklın yasakoyuculuğu altında, anlama yetisinin akıl ile uyumudur. Burada, yetilerin iyi doğası düşüncesini ve aklın tikel bir ilgisine göre belirlenmiş harmoni düşüncesini yeniden keşfediyoruz.

Fakat *Salt Aklın Eleştirisi*'ndekinden hiç de daha az olmaksızın, Kant, meşru-olmayan işleyişleri veya kullanımları mahkum eder. Eğer felsefî düşünüm zorunlu oluyorsa; bu, yetilerin, doğalarına rağmen, kendilerini içine düşmekten alıkoyamadıkları yanılsamalar meydana getirmeleri yüzündendir. "Sembolleştirmek" (yani doğal yasa biçimini ahlâk yasası için bir "tip" olarak kullanmak) yerine, anlama yetisi, yasayı bir görüye bağlayan bir "şema" aramaya başlar (CPrR Analitik: "Salt pratik yargı tipi üzerine"). Dahası, herhangi bir şeyi ilkece duyulur eğilimler veya ampirik ilgilerle bağdaştırmaksızın buyrukverme yerine, akıl, ödevi arzularımıza uydurmaya yönelir. "Bundan *doğal bir dialektik* ortaya çıkar" (GMM I, B23). Bu yüzden, bir kere daha, şunu sormamız gerekir: Kant'ın şu iki tema'sını nasıl bağdaştırabiliriz: bir doğal harmoni (ortak duyu) tema'sı ve uyumsuz işleyişler (duyusuzluk) tema'sı.

Kant, *salt* spekulatif Aklın Eleştirisi ile pratik Aklın Eleştirisi arasındaki ayrım üzerinde ısrarla durur: İkincisi "salt" pratik Aklın bir eleştirisi değildir. Gerçekte, spekulatif ilgi içerisinde, akıl, kendisine yasakoyamaz (kendi öz ilgisini gözetemez): nitekim salt akıl,

yasakoyucu bir rol üstlenme talebinde bulunur bulunmaz, içsel yanılsamaların kaynağı olur. Buna karşılık, pratik ilgi içerisinde, akıl, yasakoyma sorumluluğunu kimseye vermez: "Bir defa pratik aklın varolduğu kanıtlandı mı, artık o, hiçbir eleştirel incelemeye gerek duymaz" (CPrR Giriş, 16 / 16).Bir eleştiriye gerek duyan veya yanılsamaların kaynağı olan, salt pratik akıl değildir; fakat daha ziyade, ampirik ilgiler salt pratik akla yansıdığı ölçüde, salt pratik akla karışmış olan salt-olmayış'tır. Bu durumda, salt spekulatif aklın eleştirisine, saltolmayan pratik aklın bir eleştirisi karşılık gelir. Yine de bu ikisi arasında ortak bir şey kalır: transcendental yöntem denen şey, daima, aklın ilgilerinden birine uygun düşen, aklın *içkin (immanent)*kullanımının bir belirlenimidir. Böylece *Salt Aklın Eleştirisi*, kendi başına yasakoyma talebinde bulunan spekulatif aklın "aşkın" ("transcendent") kullanımını *mahkum eder*; *Pratik Aklın Eleştirisi* de, kendi başına yasakoyma yerine, kendisini ampirik koşullandırılmaya bırakan pratik aklın "aşkın" ("transcendent") kullanımını *mahkum eder* (CPrR Giriş).

Yine de, okurun, Kant'ın iki Eleştiri arasında kurduğu bu ünlü koşutluğun, ortaya konan soruya uygun bir karşılık olup olmadığını sorma hakkı vardır. Kant'ın kendisi, pratik aklın tek bir "dialektik"inden söz etmez; bu sözcüğü tamamen farklı iki anlamda kullanır. Gerçekte, Kant, pratik aklın *mutluluk* ve *erdem* arasında bir bağ kurmaktan kendini alamadığını, fakat bu yolla bir çatışkıya (antinomi) düştüğünü gösterir. Çatışkı şundan oluşur: mutluluk, erdemin nedeni olamaz (çünkü ahlâk yasası, iyi istencin biricik belirleyici ilkesidir) ve erdem de, artık mutluluğun nedeni olabilir gibi görünmemektedir (çünkü duyulur dünyanın yasaları, hiçbir şekilde, iyi bir istenç'in niyetlerine göre düzenlenmez). Şimdi, şüphesiz, mutluluk düşüncesi, arzu ve eğilimlerimizin eksiksiz doyumunu içerir. Yine de bu çatışkıda (ve özellikle ikinci yönünde) ampirik ilgilerin basit bir yansımasının etkisini görmekte tereddüte düşebiliriz: bizzat *salt* pratik akıl, erdem ve mutluluk arasında bir bağ talep etmektedir. Pratik aklın çatışkısı, öncekinden çok daha derin bir "dialektik"i ifade eder; bu çatışkı, salt aklın içsel bir yanılsamasını içerir.

Bu içsel yanılsamanın açıklaması, şu şekilde yeniden oluşturulabilir (CPrR Dialektik: "Çatışkının eleştirel çözümü"):

1) Salt pratik akıl, arzulama yetisinin belirleyici ilkesi olarak her hoşlanma veya doyunu dışta bırakır. Fakat yasa tarafından belirlendiğinde, arzulama yetisi, tam da bu nedenden dolayı, bizim duyulur eğilimlerden bağımsızlığımızı ifade eden bir tür negatif hazzı, dolaysız biçimde anlama yetimiz ile akılımızın biçimsel uyumunu ifade eden salt biçimde entellektüel bir hoşnutluğu deneyimler.

2) Şimdi biz, bu negatif hazzı, pozitif duyulur bir duygu ile veya hatta istencin bir motifi ile karıştırırız. Bu etkin entellektüel hoşnutluğu duyumsanan bir şey ile, deneyimlenen bir şey ile karıştırırız. (Etkin yetilerin uyumunun, ampiristlere özel bir duyu olarak görünmesi, bu şekilde olur.) Burada salt pratik aklın kaçınamadığı içsel bir yanılsama vardır: "burada daima bir yanlışlığa sürüklenme durumu (*vitium subreptionis*/subreption); insanın, duyumsadığı şeyden farklı olarak yaptığı şeyin özbilincinde sanki görsel bir yanılsama durumu vardır ve en deneyimli kişi bile bundan bütünüyle kaçınamaz" (CPrR Dialektik: "Çatışkının eleştirel çözümü" 116 / 121).

3) Demek ki, çatışkı, pratik aklın içkin hoşnutluğuna, bu hoşnutluğun mutluluk ile kaçınılmaz karıştırılmasına dayanır. Bu durumda biz, kimi zaman, bizzat mutluluğun erdemin nedeni ve motifi olduğunu; kimi zaman da kendi başına erdemin, mutluluğun nedeni olduğunu düşünürüz.

Eğer, "dialektik" sözcüğünün ilk anlamına göre, ampirik ilgilerin veya arzuların akla yansıdığı ve onu salt-olmayan hale getirdiği doğru olsa da; yine de bu yansımanın, "dialektik" sözcüğünün ikinci anlamına göre, salt pratik aklın kendisinde daha derin içsel bir ilkesi vardır. Negatif ve entellektüel hoşnutluğun mutlulukla karıştırılması, asla tamamıyla giderilemeyen içsel bir yanılsamadır; fakat bu yanılsamanın etkisi, sadece felsefî düşünümle savuşturulabilir. Aynı zamanda, yanılsamanın, bu anlamda, yetilerin iyi doğası düşüncesine yalnızca görünüşte karşıt olduğu da doğrudur: bizzat çatışkı, şüphesiz kendisinin meydana getiremeyeceği, fakat düşünüm açısından, kendisinin çözümü olarak veya labirentinin anahtarı olarak bizi aramaya zorladığı bir bütünselleştirmenin hazırlayıcısıdır: "salt aklın dialektiğinde açık hale gelen salt aklın çatışkısı, aslında insan aklının uğraşabileceği en talihli

karışıklıktır" (CPrR Dialektik: "Genel olarak salt pratik aklın bir dialektiği üzerine", 107 / 111).

Gerçekleşme Sorunu

Duyarlık ve hayalgücünün, ahlâkî ortak duyuda, şimdiye kadar, hiçbir rolü olmadı. Ahlâk yasası, hem tipik uygulanması hem de ilkesi bakımından, duyarlığın bütün şema ve koşullarından bağımsız olduğu için, bu şaşırtıcı değildir; çünkü özgür varlıklar ve özgür nedensellik herhangi bir görünün nesnesi değildir ve duyuüstü Doğa ile duyulur doğa bir uçurumla birbirinden ayrılmıştır. Aslında ahlâk yasasının duyarlık üzerinde bir etkinliği vardır. Fakat duyarlık, burada görü olarak değil, duygu olarak düşünülür; ve yasanın etkisi pozitif bir duygu olmaktan çok negatif bir duygudur, hoşlanmadan çok hoşlanmamaya yakındır. Bu, biricik ahlâkî "motif" olarak a priori belirlenebilen, fakat duyarlığa, yetilerin bağıntısında bir rol vermekten çok onu aşağılayan, yasaya saygı duygusudur. (Ahlâkî motifin, daha önce söz ettiğimiz entellektüel hoşnutluk tarafından sağlanmadığı görülebilir: bu (ahlâkî motif), bir duygu değil, fakat yalnızca bir duygu "benzeri"dir. Ancak yasaya saygı, böyle bir motif sağlar; o, bizzat ahlâkîliği motif olarak sunar).[3]

Pratik akıl ile duyarlığın bağıntısı sorunu bu şekilde ne çözülmüş ne de ortadan kaldırılmış olur. Saygı, daha çok, pozitif olarak gerçekleştirilmeyi bekleyen bir göreve hazırlayıcı bir kural olarak iş görür. *Pratik Aklın bütününe ilişkin tek bir tehlikeli yanlış anlama vardır:* Kantçı ahlâkîliğin, kendi gerçekleşimine kayıtsız kaldığına inanmak. Aslında duyulur dünya ile duyuüstü dünya arasındaki uçurum, yalnızca kapatılmak için mevcuttur: duyuüstü, bilgiden kaçıyorsa da ve bizi duyulur olan'dan duyuüstü'ne taşıyabilecek aklın hiçbir spekulatif kullanımı yoksa da; öte yandan "duyuüstü, duyulur olan"ı etkilemeyi *amaçlar* — yani özgürlük kavramı, kendi

---

[3]CPrR Analitik: "Salt Pratik Aklın Güdüleri" (Saygı, şüphesiz, pozitiftir; fakat ancak "entellektüel nedeni sayesinde").

yasaları tarafından ortaya konmuş amacı duyular dünyasında gerçekleştirmeyi amaçlar" (CJ Giriş para.2, 176 / 14). Duyuüstü dünyanın *asıl dünya* (natura archetypa) ve duyulur dünyanın, asıl dünyanın idesinin mümkün etkisini içerdiği için, *kopya olan dünya* (natura ectypa) olmasının nedeni budur" (CPrR Analitik: Salt pratik aklın ilkelerinin deduksiyonu üzerine," A43 / 44). Özgür neden, salt düşünülür (intelligible) bir şeydir; fakat burada, *aynı varlığın* hem fenomen hem kendinde şey olduğunu; yani hem fenomen olarak doğal zorunluluğa tâbi olduğunu, hem de kendinde şey olarak özgür nedenselliğin kaynağı olduğunu kavramalıyız. Ayrıca, aynı eylem, aynı duyulur etki, bir yandan kendisini zorunlu kılan bir duyulur nedenler zincirine bağlıyken, öte yandan da, bizzat nedenleriyle birlikte, göstergesi veya ifadesi olduğu bir özgür Neden'e bağlıdır. Bir özgür neden, asla, etkisine kendinde sahip değildir, çünkü onda hiçbir şey meydana gelmez veya başlamaz; *özgür nedenselliğin ancak duyulur etkileri vardır*. Demek ki, özgür nedenselliğin yasası olarak, pratik akıl "fenomenlerle bağıntılı bir nedenselliğe sahip olmak" durumundadır (CPR Dialektik). Ve özgür varlıkların aklın yasası altında meydana getirdikleri duyuüstü doğa, duyulur dünyada gerçekleştirilmek zorundadır. İşte bu anlamda, özgürlüğün doğadaki duyulur etkilerinin, ahlâk yasasına uygun düşüp düşmemesine bağlı olarak, doğa ve özgürlük arasında yardımlaşma veya karşıtlıktan söz etmek mümkündür. "Karşıtlık veya yardımlaşma, doğa ile özgürlük arasında değildir; fakat fenomen olarak doğa ile duyu dünyasındaki fenomenler olarak özgürlüğün *etkileri* arasındadır" (CJ Giriş para.9, 195 / 37 dn.). Biliyoruz ki, iki tip yasakoyma vardır ve dolayısıyla doğaya ve özgürlüğe, duyulur doğaya ve duyuüstü doğaya karşılık gelen iki *bölge (domain)* vardır. Fakat yalnızca tek bir *alan (terrain)*, deneyimin alanı vardır.

Kant, "Pratik Aklın Eleştirisinde yöntem paradoksu" dediği şeyi şöyle ortaya koyar: bir nesnenin tasarımı, özgür istenci asla belirleyemez veya ahlâk yasasına öngelemez; fakat dolaysız biçimde istenci belirlemekle, ahlâk yasası, aynı zamanda, nesneleri, bu özgür istence uygun olacak şekilde belirler (CPrR Analitik, II.

Bölüm: "Salt pratik aklın bir nesnesi kavramı üzerine"). Daha açıkçası, *akıl, arzulama yetisi içinde yasakoyduğu zaman, arzulama yetisinin kendisi nesnelere yasakoyar.* Pratik aklın bu nesneleri, ahlâkî İyi denen şeyi meydana getirir (İyi'nin tasarımı ile ilişki içinde, entellektüel hoşnutluğu deneyimleriz). Şimdi, "ahlâkî iyi, nesne ile ilişki içinde, duyuüstü bir şeydir". Fakat ahlâkî İyi, bu nesnenin tasarımını, duyulur dünyada gerçekleştirilecek bir şey olarak, yani "özgürlük aracılığıyla mümkün bir etki olarak" verir (CPrR Analitik, II. Bölüm: "Salt pratik aklın bir nesnesi kavramı üzerine" A57 / 59). En genel tanımı içinde, pratik ilginin, aklın nesnelerle, onları bilmek için değil, fakat onları gerçekleştirmek için, bağıntısı olarak sunulmasının nedeni budur (CPrR "Eleştirel inceleme").

Ahlâk yasası, görüden ve duyarlığın koşullarından tamamen bağımsızdır; duyuüstü Doğa, duyulur Doğa'dan bağımsızdır. İyi olan şeyler *(biens)*, onları gerçekleştirecek fiziksel gücümüzden bağımsızdırlar ve yalnızca onları gerçekleştirecek eylemi istencin ahlâkî imkânı tarafından (mantıksal ölçüte uygun olarak) belirlenirler. O halde, ahlâk yasası, duyulur sonuçlarından ayrıldığı zaman, tıpkı özgürlüğün duyulur etkilerinden ayrıldığı zaman olduğu gibi, hiçbir şeydir. Bu bakımdan, acaba, yasayı, kendinde şeylerin nedenselliğine, salt bir duyuüstü doğaya yasakoyuyor olarak sunmak yeterli midir? Fenomenlerin, pratik aklın bir ilkesi olarak ahlâk yasasına tâbi olduklarını söylemek, kuşkusuz saçma olurdu. Ahlâkîlik, duyulur Doğa'nın yasası değildir; bununla birlikte özgürlüğün etkileri de, doğanın yasası olan mekanizmle çelişemez; çünkü bunlar, özgür nedeni ifade eden "tek bir fenomen" meydana getirecek şekilde zorunlu olarak birbirlerine bağlanır. Özgürlük, duyulur dünyada asla bir mucize meydana getiremez. Fakat pratik aklın, yalnızca duyuüstü dünyaya ve bu dünyayı oluşturan varlıkların özgür nedenselliğine yasakoyduğu doğruysa da; bütün bu yasakoymanın duyuüstü dünyayı, duyulur dünyada "gerçekleştirilmesi" gereken bir şey kıldığı ve bu özgür nedenselliği de, ahlâk yasasını ifade eden duyulur etkilere sahip olması gereken bir şey kıldığı da o ölçüde doğrudur.

Gerçekleşmenin Koşulları

Böyle bir gerçekleşmenin mümkün olması yine de zorunludur. Eğer bu gerçekleşme mümkün olmasaydı, ahlâk yasası kendiliğinden çökerdi (CPrR Dialektik: "Pratik aklın çatışkısı"). Şimdi, ahlâkî iyi'nin gerçekleşmesi, (*kendi yasalarını izleyen)* duyulur doğa ile (kendi yasasını izleyen) duyuüstü doğa arasında bir uyumu öngerektirir. Bu uyumu, mutluluk ile ahlâkîlik arasında bir oranlılık (proportion) idesinde, yani "salt pratik aklın nesnesinin bütünselliği" olarak bir En Yüksek İyi (Good Sovereign) idesinde sunulur. Fakat En Yüksek İyi'nin, sırası geldiğinde, nasıl mümkün ve gerçekleşebilir olduğunu sorarsak; bir çatışkı karşısında kalırız: mutluluk arzusu, erdemin motifi olamaz; fakat aynı zamanda, öyle görünüyor ki, erdemin maksimi de mutluluğun nedeni olamaz; çünkü ahlâk yasası, duyulur dünyaya yasa koymaz, duyulur dünya kendi yasalarıyla yönetilir ve bu yasalar istencin ahlâkî niyetlerine kayıtsız kalır. Bununla birlikte, bu ikinci doğrultu bir çözüme açık kapı bırakır: mutluluğun erdem ile bağıntısı dolaysız değildir, bu bağıntı sonsuz bir ilerleme (ölümsüz ruh) perspektifinde ve duyulur doğanın düşünülür yaratıcısı veya "dünyanın bir ahlâkî nedeni" (Tanrı) aracılığıyla kurulur. O halde, ruh ve Tanrı İdeleri, altında, pratik aklın nesnesinin mümkün ve gerçekleşebilir olarak konumlandığı zorunlu koşullardır (CPrR Dialektik: "Salt pratik aklın postulatları üzerine").

Özgürlüğün (duyuüstü bir dünyanın kosmolojik İdesi olarak), ahlâk yasasından bir nesnel gerçeklik edindiğini daha önce görmüştük. Burada da, sırasıyla, psikolojik ruh İdesinin ve teolojik en yüksek varlık İdesinin, bu aynı ahlâk yasası altında bir nesnel gerçeklik edindiğini görüyoruz. Böylece spekulatif aklın üç büyük İdesi aynı düzeye konulabilir; hepsi, spekulasyon açısından problematik ve belirlenimsizdirler, fakat ahlâk yasasından bir pratik belirlenim almışlardır. İşte bu anlamda ve pratik olarak belirlendikleri ölçüde, onlar "pratik aklın postulatları" olarak adlandırılırlar; ve onlar "salt bir pratik inancın" nesnesini oluştururlar (CPrR Di-

alektik: "Salt aklın bir gereksiniminden çıkan onaylama üzerine"). Fakat, pratik belirlenimin, bu üç İde ile aynı şekilde bağıntılı olmadığını belirtmek gerekir. Yalnızca özgürlük İdesi, ahlâk yasası tarafından dolaysız biçimde belirlenir: bu yüzden özgürlük, bir postulat olmaktan çok bir "olgu sorunu"dur veya kategorik bir önermenin nesnesidir. "Postulatlar" olarak diğer iki İde, yalnızca, özgür bir istencin zorunlu nesnesinin koşullarıdır. "Yani onların imkânı, özgürlüğün gerçek olması olgusu tarafından kanıtlanır" (CPrR Giriş; CJ para. 91).

Fakat bu postulatlar, duyuüstünün duyulur olanda gerçekleşmesinin biricik koşulları mıdır? Yine de, duyulur doğada duyuüstü bir şeyi ifade etme veya sembolize etme yeterliğini tesis etmesi gereken, bizzat duyulur Doğaya içkin koşullar bulunmalıdır. Bu koşullar, üç görünüm altında bize verilirler: fenomenlerin içeriğindeki doğal amaçlılık; güzel nesnelerdeki doğanın amaçlılık biçimi; doğada biçim almamış (formless) olandaki yüce; bunlar aracılığıyla, bizzat duyulur doğa, yüksek bir amaçlılığın varoluşuna tanıklık etmektedir. Şimdi, son iki durumda (güzel ve yüce'de), *hayalgücünün* temel bir rol üstlendiğini görüyoruz: ister hayalgücü anlama yetisinin belirlenimli bir kavramına dayanmaksızın işlesin; isterse kendi sınırlarını aşarak, aklın İdelerine bağlanıp, kendisinin sınırlanmamış olduğunu duyumsasın. O halde, ahlâkîlik bilinci, yani ahlâkî ortak duyu, yalnızca inançları (*croyances*) içermez; fakat kendisi aracılığıyla duyulur Doğanın, duyuüstünün etkisini alımlamaya uygun olarak göründüğü hayalgücünün edimlerini de içerir. Bizzat hayalgücü, o halde, ahlâkî ortak duyunun, gerçekten, parçasıdır.

Pratik İlgi ve Spekulatif İlgi

"Zihnin her yetisine bir ilgi yüklenebilir, yani yalnızca o yetinin işleyişinin gelişme koşulunu içeren bir ilke yüklenebilir" (CPrR Dialektik: "Salt pratik aklın önceliği üzerine", 120 / 124). Aklın ilgi-

leri, hangi nesnelerle ilişkiye girdiklerine bağlı olarak, fakat ancak bu nesneler bir yetinin yüksek biçimine tâbi oldukları ölçüde; ampirik ilgilerden ayırdedilebilirler. Nitekim, spekulatif ilgi, bir duyulur doğa meydana getirdikleri ölçüde, fenomenlerle ilişkilidir. Pratik ilgi, gerçekleştirilecek bir duyuüstü doğa meydana getirdikleri ölçüde, kendinde şeyler olarak akılsal varlıklarla ilişkilidir.

Bu iki ilgi, doğaları bakımından farklıdır, öyle ki akıl, pratik ilgisinin kendine açtığı alana girdiği zaman spekulatif ilerleme yapamaz. *Özgürlük*, spekulatif bir İde olarak problematiktir, kendinde belirlenmemiştir; özgürlük, ahlâk yasasından dolaysız bir pratik belirlenim edindiği zaman, spekulatif akıl hiçbir temel kazanmaz. Spekulatif akıl, ancak "yalnızca pratik olsa bile, yine de şimdi tartışılmaz biçimde nesnel gerçeklik verilmiş olan, kendi problematik özgürlük kavramının kesinliği bakımından" bir kazanım elde eder (CPrR Analitik: "Salt pratik aklın ilkelerinin deduksiyonu üzerine" 49 / 50). Gerçekte, özgür bir varlığın doğasına ilişkin olarak önçekinden daha fazla bir bilgiye sahip değilizdir; ona ilişkin olabilecek hiçbir görüye sahip değilizdir. Biz yalnızca, ahlâk yasası aracılığıyla, böyle bir varlığın mevcut olduğunu ve bu varlığın özgür bir nedenselliğe sahip olduğunu biliriz. Pratik ilgi o şekildedir ki, onda tasarımın bir nesne ile olan bağıntısı herhangi bir bilgi meydana getirmez, fakat gerçekleştirilecek bir şeyi belirtir. Aynı şekilde, spekulatif İdeler olarak, *ruh ve Tanrı* da, pratik belirlenimlerinden, bilgi açısından bir genişleme elde etmezler (CPrR Dialektik: "Genel olarak salt pratik aklın postulatları üzerine").

Fakat bu iki ilgi, tamamen eşgüdümlü değildir. Açıktır ki, spekulatif ilgi, pratik ilgiye tâbidir. Duyulur dünya, daha yüksek bir ilgi açısından, duyuüstünün gerçekleşme imkânına tanıklık etmeseydi, spekulatif ilgiye haiz olmazdı. Spekulatif aklın İdeleri'nin, pratik belirlenimden başka hiçbir dolaysız belirlenime sahip olmamalarının nedeni budur. Bu, Kant'ın "inanç" dediği şeyde açıkça görülebilir. İnanç, spekulatif bir önermedir, fakat ancak ahlâk yasasından aldığı belirlenimle assertorik (doğru ama zorunlu olmayan) bir önerme haline gelir. O halde, inanç, tikel bir yeti ile

bağıntılı değildir; fakat spekulatif ilgi ile pratik ilginin sentezini, aynı zamanda birincinin ikinciye tâbiyeti şeklinde ifade eder. Tanrı'nın varoluşunun ahlâkî kanıtının, bütün spekulatif kanıtlara üstünlüğünün sebebi budur. Çünkü bir bilgi nesnesi olarak Tanrı, ancak dolaylı biçimde ve benzeşim yoluyla (kendisinden, fenomenlerin âzamî bir sistematik birlik çıkardıkları şey olarak) belirlenebilir; fakat bir inanç nesnesi olarak, Tanrı, yalnızca pratik bir belirlenim ve gerçeklik (dünyanın ahlâkî yaratıcısı) elde eder (CJ paras. 87, 88).

Genel olarak bir ilgi, bir *amaç* kavramını içerir. Şimdi, aklın, gözlemlediği duyulur dünyada amaçları olduğu doğruysa; bu maddî amaçlar, asla bir nihaî amacın, doğanın bu gözleminin verdiğinden öte bir amacın tasarımını vermezler: "dünyanın varoluşu, onun biliniyor olmasıyla bir değer kazanamazdı. Dünyanın seyrinin (gözleminin) kendisiyle bağıntı içinde bir değer taşıyacağı şey olarak, dünyanın bir nihaî amacı varsayılmak durumundadır" (CJ para. 86, 492 / 108*). Nihaî amaç, gerçekte iki şeyi belirtir: o, *kendilerinde amaç* olarak düşünülmesi gereken ve öte yandan da duyulur doğaya *gerçekleştirilecek bir son amaç* veren varlıklara uygulanır. Bu bakımdan nihaî amaç, zorunlu olarak, pratik aklın veya yüksek biçimi içerisinde arzulama yetisinin kavramıdır: yalnızca ahlâk yasası, akılsal varlığı kendinde amaç olarak belirler; çünkü ahlâk yasası, özgürlüğün kullanımında bir nihaî amaç oluşturur, fakat aynı zamanda o, bu amacı duyulur dünyanın son amacı olarak belirler; çünkü ahlâk yasası, tümel (evrensel) mutluluğu ahlâkîlik ile birleştirmek suretiyle duyuüstünü gerçekleştirmemizi buyurur.

Çünkü yaratımın bir son amacı varsa eğer; biz bunu, ahlâkî yetimizle zorunlu olarak uyumlu kılmaktan başka bir şekilde kavrayamayız ki, bu da bir amaç kavramını mümkün kılan şeydir...bu varlıkların pratik aklı, bu nihaî amacı yalnızca ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda bu kavramı, altında, yaratımın nihaî amacını yalnızca düşünebileceğimiz koşullar bakımından belirler de. (CJ para. 88, 454 / 123).

Spekulatif ilgi, ancak duyulur dünyada amaçlar bulur, çünkü daha derin olarak, pratik ilgi, kendinde amaç olarak ve aynı zamanda duyulur dünyanın son amacı olarak akılsal varlığı içerir. Bu anlamda şu söylenebilir: "her ilgi pratiktir ve spekulatif aklın ilgisi de ancak koşulludur ve ancak pratik kullanımda tamamlanır".[4]

---

[4]CPrR Dialektik: "Salt Pratik Aklın Önceliği Üzerine" (Karş. GMM III: "İlgi, kendisi sayesinde aklın pratik hale geldiği şeydir... Aklın mantıksal ilgisi (kendi kavrayışını teşvik etme ilgisi) asla dolaysız değildir; fakat aklın kendileri için kullanılabileceği amaçları öngerektirir". (122/120)

3) *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde Yetilerin Bağıntısı

Duygunun Yüksek Bir Biçimi Var mıdır?

BU sorunun anlamı şudur: Öznenin hoşlanma veya hoşlanmama gibi bir durumunu *a priori* olarak belirleyen tasarımlar var mıdır? Duyum, bu kategoriye ait değildir; duyumun yolaçtığı hoşlanma veya hoşlanmama (duygu) ancak ampirik olarak bilinebilir. Yine de duyum, nesnenin tasarımı a priori olduğu zaman, bu kategoriye aittir. Salt bir biçim tasarımı olarak ahlâk yasasını yardıma çağırmamız gerekir mi? (Yasanın etkisi olarak saygı, hoşlanmamanın yüksek durumu olurdu; entellektüel hoşnutluk ise hoşlanmanın yüksek durumu.) Kant'ın buna cevabı olumsuzdur (CJ para. 12). Çünkü hoşnutluk ne duyulur bir etki, ne de özel bir duygudur; fakat duygunun entellektüel bir "benzeri"dir. Ve saygı da, ancak negatif bir duygu olduğu ölçüde bir etkidir; saygı, pozitifliği içerisinde, bir motif olarak yasa'dan ayrılmaktan çok onunla birleşir. Genel bir kural olarak, kendi yasasını arzulama yetisinin alçak veya yüksek biçimi içerisinde bulduğu zaman; duygu yetisinin, kendi yüksek biçimine ulaşması imkânsızdır.

Bu durumda, yüksek bir hoşlanma ne olacaktır? Böyle bir hoşlanma, duyulur çekicilikle bağıntılı olmadığı gibi (bir duyum nesnesinin varoluşuna duyulan ampirik bir ilgi); entellektüel bir eğilimle de bağıntılı olmamalıdır (istencin bir nesnesinin varoluşuna duyulan salt pratik bir ilgi). Ancak ilkesi bakımından *ilgiden ba-*

ğımsız olmakla, duygu yetisi, yüksek bir yeti olabilir. Burada hesaba katılan, tasarımlanan nesnenin varoluşu değildir; fakat yalnızca tasarımın benim üzerimdeki etkisidir. Yüksek bir hoşlanmanın, salt bir *yargının,* salt bir yargılama işleminin duyulur ifadesi olduğu söylenebilir (CJ para. 9). Bu işlemin ilk yönü. "bu güzeldir" tipindeki estetik yargılarda ortaya çıkar.

Fakat, estetik yargıda, hangi tasarım kendisinin bir etkisi olarak bu yüksek hoşlanmaya sahip olabilir? Nesnenin maddî varoluşuna kayıtsız kaldığımıza göre, bu yine salt bir biçim tasarımı durumu olacaktır. Fakat bu defa bu tasarım, nesnenin bir biçimi olacaktır. Ve bu biçim, basitçe, bizi maddî olarak mevcut dış nesnelerle bağıntıya sokan görünün biçimi olamaz. Aslında "biçim", burada şu anlama gelmektedir: tekil bir nesnenin hayalgücündeki düşünümsel yansıması (reflection). Biçim, bir nesnenin, hayalgücünün düşünümsel olarak yansıttığı yönüdür ve biçim, nesne mevcut olduğu ve bize etkide bulunduğu ölçüde bu nesnenin bizde uyandırdığı duyumların maddî ögesinden ayrılır. Bu durumda Kant, şunu sorar: bir renk veya bir ses kendi başlarına, güzel diye adlandırılabilir mi? Eğer renk veya sesin duyularımız üzerindeki niteliksel etkilerini maddî olarak kavramak yerine, hayalgücümüz aracılığıyla onları oluşturan titreşimlerini düşünümsel olarak yansıtabilirsek; onlar güzel olarak adlandırılabilir. Fakat renk ve ses, hayalgücümüzde bu şekilde yansıtılamayacak kadar maddî ve duyularımız içine yerleşmiş haldedir: renk ve ses, güzel'in kurucu bileşenleri olmaktan çok, yardımcı bileşenleridir. Güzel'de özsel olan şey, tasarı'dır (design), kompozisyon'dur; bunlar, biçimsel düşünümsel yansıtmanın görünüşe çıkmalarıdır(CJ para. 14).

Estetik yargıda, biçimin düşünümsel olarak yansıtılmış tasarımı, güzel'den duyulan yüksek hoşlanmaya yol açar. Bu durumda, duyu yetisinin yüksek durumunun, birbiriyle yakından bağıntılı iki paradoksal özelliğe sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bir yandan, diğer yetilerle ilgili durumda olup bitenin tersine, burada yetinin yüksek biçimi, aklın herhangi bir ilgisini tanımlamaz: estetik hoşlanma, hem spekulatif ilgiden hem pratik ilgiden bağımsızdır ve

aslında o, tamamen ilgiden bağımsız olarak tanımlanır. Öte yandan yüksek biçimi içerisinde duygu yetisi, yasakoyucu değildir: her yasakoyma, üzerinde işleyeceği ve kendisine tâbi olan nesneler gerektirir. Şimdi, estetik yargı, yalnızca daima "bu gül güzeldir" tipinde tikel bir yargı olmakla kalmaz ("genel olarak güller güzeldir" önermesi, mantıksal bir karşılaştırmayı ve yargılamayı gerektirir) (CJ para. 8); daha önemlisi, estetik yargı, tekil nesnesi üzerine bile yasakoymaz, çünkü nesnenin varlığına tamamen kayıtsız kalır. Bu yüzden Kant, yüksek biçimi içerisindeki duygu yetisi için "autonom" sözcüğünü kullanmayı reddeder: nesneler üzerine yasakoyma gücünden yoksun olduğu için, yargıgücü ancak *heautonomous* olabilir, yani o, kendisi üzerine yasakoyar (CJ Giriş, paras. 4-5). Duygu yetisi hiçbir *nüfuz bölgesine* sahip değildir (ne fenomenler ne kendinde şeyler); o, bir nesne türünün tâbi olması gereken koşulları ifade etmez, fakat yalnızca yetilerin işleyişinin öznel koşullarını ifade eder.

Estetik Ortak Duyu

"Bu güzeldir" dediğimizde, "bu hoştur" demek istemiyoruz: belli bir nesnellik, belli bir zorunluluk, belli bir tümellik iddiasında bulunuyoruz. Fakat güzel nesnenin salt tasarımı tikeldir: estetik yargının nesnelliği, bu yüzden, kavramsızdır ya da (bu da aynı şey demektir) onun zorunluluğu ve tümelliği özneldir. Belirlenimli bir kavramın (geometrik şekiller, biolojik türler, akılsal tasarımlar) araya girdiği her defasında, güzel özgür olmaktan çıkınca, aynı zamanda estetik yargı da salt olmaktan çıkar (CJ para. 16; *pulchritudo vaga*[*]). Yüksek biçimi içerisinde duygu yetisi, spekulatif ilgiye, pratik ilgiye bağımlı olduğundan daha fazla bağımlı olamaz. Estetik yargıda, yalnızca hoşlanmanın tümel ve zorunlu olarak konumlanmasının nedeni budur. Hoşlanmamızın, haklı olarak, herkese ile-

---

(*) *pulchritudo vaga*: özgür güzel —*çev.*

tilebilir olduğunu veya herkes için geçerli olduğunu varsayarız, herkesin bu hoşlanmayı deneyimlemesi gerektiğini varsayarız. Bu varsayım, bu sayıltı, bir "postulat" bile değildir, çünkü bütün belirlenimli kavramları dışta bırakır (CJ para. 8).

Bununla birlikte, bu varsayım, anlama yetisinden gelen bir tür müdahale olmaksızın imkânsız olurdu. Hayalgücünün oynadığı rolü görmüştük: hayalgücü tikel bir nesneyi biçim açısından düşünümsel olarak yansıtır. Bunu yaparken anlama yetisinin belirlenimli bir kavramıyla bağıntıya girmez. Fakat, genelde kavramlar yetisi olan anlama yetisinin kendisi ile bağıntıya girer: anlama yetisinin *belirlenimsiz* bir kavramı ile bağıntıya girer. Başka bir deyişle, salt özgürlüğü içindeki hayalgücü, belirlenmemiş yasallığı içindeki anlama yetisi ile uyum içindedir. Son çözümde şu söylenebilir: hayalgücü burada "kavram olmaksızın şematize eder" (CJ para. 35, 287 / 143). Fakat şematizm, daima, artık özgür olmayan, eylemini anlama yetisinin bir kavramına göre belirlenmiş bulan bir hayalgücünün edimidir. Aslında hayalgücü şematize etmekten başka bir şey yapar: nesnenin biçimini düşünümsel olarak yansıtırken, kendisinin en derin özgürlüğünü sergiler; o, "sanki figürün seyredilmesinde oyun içinde gibidir" (CJ para. 6, 230 / 73*), o, "mümkün görülerin keyfî biçimlerinin yaratıcısı" olarak üretici ve kendiliğinden eyleyen hayalgücü haline gelir (CJ Güzelin Analitik'inin Birinci Bölümü üzerine Genel Notlar 240 / 86). Burada, özgür hayalgücü ile belirlenimsiz anlama yetisi arasında bir uyum ortaya çıkar. Bu, yetiler arasında *özgür ve belirlenimsiz bir uyum*'dur. Bu uyum, özgül bir estetik ortak duyu'yu (beğeni'yi) tanımlar. Aslında herkese iletilebilir ve herkes için geçerli saydığımız hoşlanma da, bu uyumun sonucundan başka bir şey değildir. Belirlenimli bir kavram altında varlığa gelmediği için, hayalgücü ve anlama yetisinin özgür oyunu, entellektüel olarak bilinemez, fakat yalnızca hissedilebilir (CJ para. 9). (Bir kavramın müdahalesi olmaksızın) "duygunun iletilebilirliği" varsayımımız, bu bakımdan, yetilerin öznel bir uyumu düşüncesine dayanır: bu uyum bir ortak duyu meydana getirdiği ölçüde (CJ paras. 39, 40).

Estetik ortak duyu'nun, daha önceki iki ortak duyuyu *tamamladığı* düşünülebilir: mantıksal ve ahlâkî ortak duyu'da, ilkin anlama yetisi, sonra da akıl, diğer yetilerin işlevi üzerine yasakoyar ve bu işlevi belirler, şimdi de sıra hayalgücünde olmalıdır. Fakat bu böyle olamaz. Duygu yetisi nesneler üzerine yasakoymaz; bu yüzden o, kendinde, *yasakoyucu* bir yeti (yeti sözcüğünün ikinci anlamında) değildir. Estetik ortak duyu, yetilerin nesnel bir uyumunun (yani nesnelerin, bu nesnelerle bağıntılı olarak diğer yetilerin rolünü eşzamanlı olarak belirleyecek olan bir egemen yetiye tâbi olmasının) tasarımını vermez; fakat hayalgücü ve anlama yetisinin, her biri kendi adına olmak üzere, kendiliğinden biçimde işlediği salt öznel bir harmoninin tasarımını verir. Bundan dolayı estetik ortak duyu, diğer ikisini tamamlamaz; *onlara bir temel sağlar ya da onları mümkün kılar*. Eğer bütün yetiler, birlikte, ilk olarak, bu özgür öznel harmoniye girme yeterliğinde olmasalardı; bir yeti asla yasakoyucu ve belirleyici bir rol üstlenemezdi.

Fakat şimdi, özellikle güç bir sorunla karşı karşıyayız. Estetik hoşlanmanın tümelliğini veya yüksek duygunun iletilebilirliğini, yetilerin özgür uyumu ile açıklıyoruz. Fakat bu özgür uyumu varsaymak, onu *a priori* olarak varsaymak yeterli midir? Tersine bu uyum bizde *meydana getirilmek* zorunda değil midir? Yani estetik ortak duyunun, bir *oluşunun* (*genesis*), aslen transcendental bir oluşumun nesnesi olması gerekmez mi? Bu sorun, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin birinci bölümünde egemendir; sorunun çözümünde bir çok karmaşık nokta vardır.

Yüce'de Yetiler Arası Bağıntı

"Bu güzeldir" tipinde estetik yargılar alanında kaldığımız sürece, aklın hiçbir rolü yok gibidir: burada yalnızca anlama yetisi ve hayalgücü işe karışır. Ayrıca burada bulgulanan, hoşlanmamanın yüksek biçimi değil, hoşlanmanın yüksek biçimidir. Fakat "bu güzeldir" yargısı, estetik yargının yalnızca bir tipidir. Şimdi ikinci

tipte yargıyı, "bu yücedir" yargısını incelemeliyiz. Yüce'de hayalgücü, biçimsel düşünümsel yansıtmadan tamamen farklı bir etkinliğe kendisini bırakır. Biçimsiz olanla veya biçimi bozulmuş olanla (büyüklük veya güç ile) yüzyüze gelindiği zaman, yüce duygusu deneyimlenir. Hayalgücü sanki burada kendi sınırıyla karşı karşıya gelir; en üst noktasına ulaşmaya zorlanır; kendisini kendi gücünün uç noktasına getiren bir şiddeti deneyimler. Kuşkusuz bir *kavrama* (apprehending) (parçaların ardışık kavranışı) söz konusu olduğu sürece; hayalgücü hiçbir sınır tanımaz. Fakat hayalgücü, dizinin sonraki parçalarına ulaştığında, önceki parçaları yeniden üretmek zorunda kaldığı ölçüde; hayalgücünün eşzamanlı *kavrayışının* (comprehension) bir sınırı vardır. Büyüklükle yüzyüze gelindiğinde; hayalgücü, bu en üst sınırın yetersizliğini deneyimler ve "bu sınırı genişletmeye yönelik verimsiz çabaları içinde; kendisine geri çekilir" (CJ para. 26, 252 / 100). İlk bakışta, hayalgücümüzü güçsüzlük içine düşüren bu büyüklüğü, doğal nesneye, yani duyulur Doğa'ya atfederiz. Fakat aslında, bizi duyulur dünyanın bu büyüklüğünü bir bütünlük içine sokmaya zorlayan, *akıl*'dır. Bu bütünlük, düşünülür veya duyuüstü bir dayanağa sahip olduğu ölçüde, duyulur olan'ın İdesidir. Böylece hayalgücü, kendisini kendi gücünün sınırını aşmaya iteleyenin akıl olduğunu öğrenir; akıl, hayalgücünü, bir İde ile karşılaştırıldığında kendi gücünün bir hiç olduğunu kabul etmeye zorlar.

Böylelikle Yüce, bizi, hayalgücü ve akıl arasındaki doğrudan bir öznel bağıntı ile karşı karşıya getirir. Fakat bu bağıntı, bir uyumdan çok bir uyuşmazlıktır; aklın talepleri ile hayalgücünün gücü arasında deneyimlenen bir çelişkidir. Burada hayalgücünün özgürlüğünü kaybeder görünmesinin ve yüce duygusunun hoşlanma'dan çok hoşlanmama olarak ortaya çıkmasının nedeni budur. Fakat bu uyuşmazlığın sonunda bir uyum ortaya çıkar; hoşlanmama, bir hoşlanmayı mümkün kılar. Hayalgücü, her bakımdan kendisinin ötesine geçen bir şey tarafından, kendi sınırı ile karşı karşıya getirildiğinde; kendisine akılsal İde'nin erişilmezliğini tasarlamak ve tam da bu erişilmezliği duyulur dünyada varolan bir şey kılmak su-

retiyle, kuşkusuz negatif bir tarzda, bizzat kendi sınırının ötesine geçer.

Çünkü hayalgücü, kuşkusuz, duyulur dünyanın ötesinde tutunabileceği hiçbir şey bulamasa da; yine de duyulur engellerin bu bir yana itilmesi hayalgücüne bir sınırlanmamışlık duygusu verir; ve işte bu öteye geçme de, sonsuz olanın bir sunumudur. Böyle olmakla bu öteye geçme, asla negatif bir sunum olmaktan öte bir şey olamaz — ama yine de ruhu *genişletir*. (CJ para. 29, "Genel Not", 274 / 127.)

Böyle bir şey, hayalgücü ve aklın —uyumsuz— uyumudur: yalnızca akıl değil, *fakat aynı zamanda hayalgücü de*, "duyuüstü bir yazgı"ya sahiptir. Bu uyum içerisinde, ruh, tüm yetilerin belirlenimsiz duyuüstü birliği olarak duyumsanır; bizler de, bir odağa, duyuüstü'ndeki bir "odak noktası"na geri getiririz.

O halde görülebilecektir ki, hayalgücü-akıl uyumu, basitçe varsayılmamaktadır: bu uyum sahici bir şekilde *meydana çıkarılmış*, uyuşmazlık içerisinde meydana çıkarılmıştır. Yüce duygusuna karşılık gelen ortak duyu'nun, bir "kültür"den, bu kültürün oluşumunun hareketi olarak, ayrılamaz olmasının nedeni budur (CJ para. 29). İşte bu oluşum içerisinde, yazgımız için temel olan şeyi bulgularız. Aslında, aklın İdeleri spekulatif olarak belirlenimsiz, pratik olarak belirlenimlidir. Bu, büyüklüğe ilişkin matematik Yüce ile güce ilişkin dinamik Yüce arasındaki ayrımın ilkesidir (matematik Yüce, aklı, bilgi yetisi açısından; dinamik Yüce ise, arzulama yetisi açısından harekete geçirir) (CJ para. 24). Öyle ki, dinamik yüce'de, yetilerimizin duyuüstü yazgısı; *ahlâkî bir varlığın, yazgısını kendisine bağladığı şey* olarak görünür. Yüce duyusu bizde o şekilde meydana çıkar ki, bizi yüksek bir amaçlılığa hazırlar ve bizi ahlâk yasasının gelişine hazırlar.

Oluşum (Genesis) Bakışaçısı

Buradaki güçlük, güzel duyumu için de benzer bir oluşum ilkesi bulmaktır. Çünkü yüce'de her şey özneldir, yetiler arasındaki öznel

bir bağıntıdır; yüce, doğaya yalnızca yansıtma (projection) yoluyla bağıntılanır ve bu yansıtma doğada biçim almamış veya biçimi bozulmuş şeye uygulanır. Güzel'de de gerçi öznel bir uyumla karşılaşırız; fakat bu, nesnel biçimlerden açığa çıkar; bu yüzden güzel söz konusu olduğunda, yüce'de ortaya çıkmamış olan bir deduksiyon sorunu ortaya çıkar (CJ para. 30). Yüce'nin çözümlenmesi, bizi doğru iz üzerine oturtmuştu; çünkü bu çözümleme bize, yalnızca varsayılmış değil, fakat meydana çıkarılmış bir ortak duyu'yu gösterdi. Fakat güzel duyusunun oluşumu daha güç bir sorun ortaya koyar, çünkü o, kuşatım alanı bakımından nesnel olacak bir ilkeyi gerektirir.[1]

Estetik hoşlanmanın tamamen ilgiden bağımsız olduğunu biliyoruz, çünkü bu hoşlanma herhangi bir şekilde nesnenin varoluşuyla ilişkili değildir. Güzel, aklın bir ilgisinin nesnesi değildir. *Bununla birlikte, güzel, akılsal bir ilgiyle sentetik olarak birleşebilir.* Durumun şöyle olduğunu varsayalım: güzelden duyulan hoşlanma ilgiden bağımsızlıkta durup kalmamakta; fakat kendisiyle birleşik olduğu ilgi, bu hoşlanmanın "iletilebilirliğinin" veya tümelliğinin oluşumu için bir ilke olarak iş görebilmektedir; güzel, ilgiden bağımsızlıkta durup kalmamakta, fakat kendisiyle sentetik olarak birleşik olduğu ilgi, güzel duyusunun, ortak duyu olarak oluşumu için bir kural olarak iş görebilmektedir.

Kantçı tez, gerçekten, buysa eğer; hangi ilginin güzel ile birleşik olduğunu bulmamız gerekir. Bu yönde akla gelen ilk düşünce, bu ilginin ampirik toplumsal bir ilgi olduğudur; bu ampirik toplumsal ilgi, çoğu zaman güzel nesnelere bağlanır ve o, bir tür beğeniyi veya hoşlanmanın iletilebilirliğini meydana çıkarmaya muktedirdir. Fakat güzel'in, böyle bir ilgiye *a priori* olarak değil, fakat ancak *a posteriori* olarak bağıntılandığı açıktır (CJ para. 41). Yukarıdaki gerekleri, ancak aklın bir ilgisi yerine getirebilir. Fakat burada aklın bir ilgisini ne oluşturabilir? Bu ilgi, güzel'in kendisiyle ilişkili olamaz. O, özellikle, *doğanın* güzel biçimler —yani hayalgücünde dü-

---

[1] Bu, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde yüce çözümlemesinin konumunu açıklar.

şünümsel olarak yansıtılabilir olan biçimler— meydana getirme yönünde sahip olduğu *yetenekle* ilişkilidir. (Doğa, bu yeteneği, insan gözünün bu biçimleri uygun biçimde düşünümsel olarak yansıtacak kadar nüfuz edemediği yerde bile, örneğin okyanusun derinliklerinde, sunar) (CJ para. 30). Güzel'le birleşmiş olan ilgi, bu bakımdan, kendi sıfatıyla güzel biçimle ilişkili değildir, fakat biçimsel olarak düşünücü şekilde yansıtılabilme yeterliği taşıyan nesneler meydana getirmek için doğanın kullandığı *içerik* ile ilişkilidir. Kant'ın başlangıçta, renklerin ve seslerin kendilerinde güzel olmadığını söyleyip; daha sonra bunların "güzele duyulan bir ilgi"nin nesnesi olduğunu söylemesi şaşırtıcı değildir (CJ para. 42). Ayrıca güzel'in doğal biçimlenişine (formation) katılan esas maddeyi ararsak; bu maddenin akışkan bir töz olduğunu (maddenin en eski durumu) görürüz; bu tözün parçalarından birisi ayrışır veya buharlaşırken, geri kalan kısmı çabucak katılaşır (karş. kristallerin biçimlenişi) (CJ para. 58). Bu demektir ki, güzel'e duyulan ilgi, ne güzel'in ne de güzel duyusunun bütünleyici bir parçasıdır; bu ilgi, doğada güzel'in meydana getirilmesiyle ilişkilidir ve böyle olmakla bizim için güzel duygusunun oluşumunda bir ilke olarak iş görebilir.

Burada, anahtar soru şudur: Bu, ne tür bir ilgidir? Şimdiye kadar aklın ilgilerini, zorunlu olarak yüksek bir yetiye tâbi olan nesnelerin tipine göre belirlemiştik. Oysa duygu yetisine tâbi olan hiçbir nesne yoktur. Duygu yetisinin yüksek biçimi, yalnızca etkin yetilerimizin —bunlardan herhangi birisi nesneler üzerine yasa koymaksızın— öznel ve kendiliğinden harmonisini belirtir. Doğanın güzel biçimler meydana getirmeye yönelik maddî yeteneğini irdelediğimizde; bundan, bu doğanın, yetilerimizden birisine zorunlu tâbiyetini değil, fakat doğanın, bütün yetilerimizle olan *olumsal uyumunu* çıkarsayabiliriz (CJ Giriş 7). Ayrıca güzel'i meydana getirdiğinde, Doğa'da bir amaç aramak da boşunadır; akışkan maddenin çökelmesi, tamamen mekanik terimlerle açıklanabilir. Doğa'nın yeteneği, amaçsız bir güç olarak görünür ve olumsal olarak yetilerimizin uyumlu işleyişine uyarlanmıştır (CJ para. 58). Bu işleyişten du-

yulan hoşlanma, kendinde, ilgiden bağımsızdır: *her ne kadar, doğanın üretimleri ile bizim ilgiden bağımsız hoşlanmamız arasındaki olumsal uyumda akılsal bir ilgiyi deneyimliyor olsak da* (CJ para. 42). İşte bu, aklın üçüncü ilgisidir: bu ilgi, Doğa'nın yetilerimize zorunlu bir tâbiyeti ile değil, fakat olumsal bir uyumu ile tanımlanır.

Doğada Sembolizm

Güzel duyusunun oluşumu (genesis) nasıl sunulur? Öyle görünüyor ki, doğanın özgür malzemeleri —renkler, sesler— yalnızca anlama yetisinin belirlenimli kavramları ile bağıntılı değildir. Onlar, anlama yetisini aşarlar ve kavramda içerilenden çok daha fazla "düşünceye besin sağlarlar". Örneğin rengi, yalnızca, doğrudan kendisine uygulanacak olan, anlama yetisinin bir kavramı ile bağıntıya sokmayız; aynı zamanda *tamamen farklı* bir kavramla da bağıntıya sokarız ki, bu kavramın kendi adına bir görü nesnesi yoktur, fakat yine de anlama yetisinin kavramına benzer; çünkü kendi nesnesini, görü nesnesi ile benzeşim içinde ortaya koyar. *Bu başka* kavram, aklın bir İdesidir ve o, yalnızca düşünüm açısından, anlama yetisinin kavramına benzer. Nitekim beyaz zambak, renk ve çiçek kavramlarıyla bağıntıya sokulmakla kalmaz; fakat aynı zamanda saf masumiyet İdesini uyandırır; bu İdenin nesnesi zambak çiçeğindeki beyazın düşünümsel benzeridir (CJ paras. 42,59). Burada, İdelerin nasıl, doğanın özgür malzemeleri içinde dolaylı bir sunumun nesnesi olduklarını görebiliriz. Bu dolaylı sunum, *sembolizm* diye adlandırılır ve bu sunumun ilkesi, güzel'e duyulan ilgidir.

Bundan iki sonuç çıkar: bizzat anlama yetisi, kavramlarının sınırsız biçimde genişletildiğini görür; hayalgücü şematizm'de kendisine tâbi olarak kaldığı anlama yetisinin kısıtlamasından kurtulur ve biçimi özgürce düşünümsel olarak yansıtmaya muktedir hale gelir. Özgür hayalgücü ile belirlenimsiz anlama yetisi arasındaki uyum, böylece, yalnız varsayılmakla kalmaz; bu uyum, güzel'e du-

yulan ilgi tarafından, bir anlamda, canlandırılır, yaşarlık kazanır ve meydana çıkarılır. Duyulur doğanın özgür malzemeleri, aklın İdelerini sembolize ederler ve bu şekilde, anlama yetisinin genişlemesini ve hayalgücünün kendisini özgürleştirmesini sağlarlar. Güzel'e duyulan ilgi, yetilerimizin özgür biçimsel uyumunun veya öznel harmonisinin kendisinden çıktığı, tüm yetilerimizin *duyuüstü birliğine,* "duyuüstü"ndeki odak noktası'na tanıklık eder.

Tüm yetilerin belirlenimsiz duyuüstü birliği ve bundan çıkan özgür uyum, ruhun en derin bölümüdür. Aslında, yetilerin uyumu, bunlardan biri tarafından (spekulatif ilgi içindeki anlama yetisi tarafından, pratik ilgi içindeki akıl tarafından) kendisini belirlenmiş bulduğu zaman, şunu varsayarız: yetiler (güzel'e duyulan ilgiye göre) *ilk elde* özgür bir harmoniye muktedirdirler; öyle ki, bu harmoni olmaksızın bu belirlenimlerin hiçbiri mümkün olmazdı. Fakat öte yandan, yetilerin özgür uyumu, pratik ilgi içinde veya ahlâkî alanda belirleyici rol oynaması istenen şey olarak, *zaten* aklı içermiş olmak durumundadır. Ahlâkî varlığın yazgısını bağladığı şeyin, tüm yetilerimizin duyuüstü yazgısı olması, işte bu anlamdadır; ya yetilerin belirlenimsiz birliği olarak duyuüstü idesi, (özgürlüğün amaçlarının ilkesi olarak) akıl tarafından pratik olarak belirlendiği şekliyle duyuüstü idesini hazırlamaktadır; ya da güzel'e duyulan ilgi, ahlâkî olana bir yatkınlığı içermektedir (CJ para. 42). Kant'ın söylediği gibi, *güzel iyinin sembolüdür* (Kant, bununla, güzel duygusunun iyinin belirsiz bir algılanışı olmadığını; iyi ve güzel arasında hiçbir analitik bağıntı bulunmadığını; fakat ikisi arasında sentetik bir bağıntı bulunduğunu ve bu bağıntıya göre, güzel'e duyulan ilginin bizi iyi olmaya yatkınlaştırdığını, bizi ahlâkîliğe yönelttiğini anlatmak istemektedir) (CJ para. 59). Nitekim, yetilerin belirlenimsiz birliği ve özgür uyumu, ruhta en derin olan şeyi oluşturmakla kalmaz; fakat *en yükseğe konmuş* olanın, yani arzulama yetisinin üstünlüğünün gelişini de hazırlar ve bilgi yetisinden arzulama yetisine geçişimi mümkün kılar.

Sanatta Sembolizm veya Dehâ

Tüm yukardakilerin (güzel'e duyulan ilgi, güzel duygusunun oluşumu, güzel ve iyinin bağıntısı) yalnızca doğa güzelliği ile ilişkili olduğu doğrudur. Aslında her şey, doğanın güzel'i meydana getirmiş olduğu düşüncesine dayanmaktadır (CJ para. 42). Sanattaki güzel'in, iyi ile hiçbir bağıntısı yokmuş görünmesinin ve sanattaki güzel duyusunun, bizi ahlâkîliğe yönelten bir ilke tarafından meydana çıkarılamamış görünmesinin nedeni budur. Şu Kantçı özdeyiş de buradan çıkar: doğa güzelliklerine dönmek için müzeyi terkeden insan saygıya layıktır.

Eğer sanat da, kendi yolunda, doğanın sağladığı bir malzemeye ve bir kurala bağlanırsa; o zaman başka. Fakat doğa, burada ancak öznenin doğuştan (innate) bir yatkınlığı aracılığıyla işlemde bulunabilecektir. İşte, kendisi aracılığıyla doğanın sanata sentetik bir kural ve zengin bir malzeme verdiği, bu doğuştan yatkınlık, dehâ'dır. Kant, dehâ'yı, *estetik İdeler* yetisi olarak tanımlar (CJ para. 57, "Not I"). İlk bakışta estetik İde, akılsal İde'nin karşıtıdır. Akılsal İde, kendisine hiçbir görünün tamuygun olmadığı bir kavramdır; estetik İde ise, kendisine hiçbir kavramın tamuygun olmadığı bir görüdür. Fakat bu tersine dönmüş bağıntının, estetik İdeyi betimlemek için tamuygun olup olmadığı sorulmaya değer. Aklın İdesi, ya doğada kendisine karşılık gelen hiçbir nesne bulunmadığı için (örneğin görünmez varlıklar); ya da doğanın basit bir fenomenini, tinsel bir olay haline getirdiği için (ölüm, aşk...), deneyimin ötesine geçer. Dolayısıyla, aklın İdesi, ifade edilemez bir şey içerir. Oysa estetik İde, bütün kavramların ötesine geçer, çünkü o, bize verilmiş olandan başka bir doğa görüsü yaratır: fenomenleri hakiki tinsel olaylar olan ve tinsel olayları da dolaysız doğal belirlenimler olan bir başka doğa (CJ para. 49). Estetik İde "düşünceyi besler", insanı düşünmeye zorlar. Estetik İde, gerçekte, akılsal İde ile aynı şeydir: o, akılsal İde'de ifade edilemez olan şeyi ifade eder. Estetik İdenin "ikincil" bir tasarım, ikinci bir ifade olarak görünmesinin nedeni budur. Bu yönü bakımından, estetik İde, semboliz-

me çok yakındır (dehânın kendisi de, anlama yetisinin genişletilmesi ve hayalgücünün bağımsızlaşması ile ilerler) (CJ para. 49). Fakat İdeyi doğada dolaylı biçimde sunmak yerine; estetik İde, onu ikincil biçimde, hayalgücüne dayalı bir başka doğa yaratarak ifade eder.

Dehâ, beğeni değildir, fakat o, beğeniye bir ruh veya bir içerik vermek suretiyle, sanatta beğeniyi *canlandırır*. Beğeni bakımından mükemmel olan, fakat ruhtan yoksun, yani dehâdan yoksun eserler vardır. Bunun nedeni, beğeninin, yalnızca özgür hayalgücü ve genişletilmiş anlama yetisinin biçimsel uyumu olmasıdır. Eğer beğeni, anlama yetisini genişletip hayalgücünü özgürleştirebilen bir içerik olarak daha yüksek bir otoriteye başvurmazsa; donuk, cansız ve yalnızca varsayılmış olarak kalır. Sanatlarda hayalgücü ve anlama yetisinin uyumu, ancak dehâ tarafından canlandırılır ve dehâ olmaksızın, iletilemez olarak kalır. Dehâ, bir başka dehâya gönderilmiş bir çağrıdır; fakat beğeni, bu ikisi arasında, diğer dehâ henüz doğmamışsa, bir bekleme dönemi sağlayan bir aracı haline gelir (CJ para. 49). Dehâ, bütün yetilerin duyuüstü birliğini ifade eder ve bunu canlı bir birlik olarak ifade eder. Bu yüzden dehâ, doğada güzel'e ilişkin sonuçların, sanatta güzel'i de kapsayacak ölçüde genişletilebileceği ilkeyi verir. Bu bakımdan, doğada güzel, iyinin biricik sembolü değildir; dehânın sentetik ve genetik kuralı sayesinde, sanatta güzel de böyledir.[2]

Böylece Kant, *biçimsel* beğeni estetiğine, *içerikli* bir üst-estetik ekler; bu estetiğin iki temel kurucu bileşeni, güzel'e duyulan ilgi ve dehâdır ve bu, Kantçı bir romantizme tanıklık eder. Özelde, Kant, çizgi ve kompozisyon estetiğine —yani biçim estetiğine—, içerikli bir üst-estetik, renklerin ve seslerin üst-estetiğini ekler. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde, olgunlaşmış klasizm ile varoluşa çıkmakta olan romantizm, karmaşık bir denge içindedir.

Kant'a göre, aklın İdelerinin duyulur doğada sunulabileceği farklı tarzları birbirine karıştırmamalıyız. Yüce'de, bu sunum, doğ-

---

[2]Para. 42'nin tersine, para. 59 ("Ahlâkîliğin Sembolü Olarak Güzel"), doğa için olduğu kadar sanat için de geçerlidir.

rudan fakat negatifdir ve yansıtma ile yapılır; doğal sembolizmde veya güzel'e duyulan ilgide, sunum, pozitif fakat dolaylıdır ve düşünücü yansıtmayla başarılır; dehâda ya da sanatsal sembolizmde ise, sunum pozitif fakat ikincildir ve bir başka doğa yaratmak suretiyle başarılır. Daha sonra İdenin, bir amaçlar sistemi olarak tasarlanmış doğada dördüncü bir sunum tarzına, en mükemmel sunum tarzına sahip olduğunu göreceğiz.

Yargıgücü Bir Yeti midir?

Yargıverme, daima karmaşık bir işlemdir ve tikeli, genelin altına koymaktan oluşur. Yargıveren insan, daima beceri sahibi bir insandır: bir uzman, bir doktor, bir hukukçu. Yargıverme, halis bir doğa vergisini, bir doğal yeterliği gerektirir (CPR Analitik: "Genel olarak Transcendental Yargı"). Kant, yargı sorununu, yargının teknik veya özgün oluşu düzeyinde ortaya koymayı düşünmüş olan ilk kişidir. İyi bilinen bazı pasajlarda, Kant, iki durum ayırdeder: ya genel olan verilmiştir, bilinmektedir, bu durumda tek yapılması gereken onu uygulamaktır, yani genelin, kendisine uygulandığı bireysel şeyi belirlemektir ("aklın apodiktik / zorunlu kullanımı", "belirleyici yargıgücü"); veya genel olan bir sorun çıkarır, bu durumda bizzat genel olan bulgulanmak durumundadır ("aklın hipotetik / koşullu kullanımı", "düşünücü yargıgücü") (CPR Dialektik, Ek: "Salt Aklın İdelerinin Düzenleyici Kullanımı"). Bu ayrım, göründüğünden çok daha karmaşıktır: o, anlam açısından olduğu kadar, örneklere dayanan bakışaçısından da yorumlanmalıdır.

İlk hata, yalnızca düşünücü yargıgücünün yaratıcılık içerdiğini sanmak olurdu. Genel olan verildiğinde bile, altına koymanın yapılması için "yargıgücü" gereklidir. Transcendental mantık, verilmiş bir kavramın uygulanma koşulunu belirten kuralları içermekle, şüphesiz biçimsel mantıktan ayrılır (CPR Analitik: "Genel olarak Transcendental Yargı"). Fakat bu kurallar, kavramın kendisine indirgenemez: anlama yetisinin bir kavramını uygulamak için, şe-

ma'ya gerek duyarız; şema, hayalgücünün yaratıcı bir edimidir ve bireysel durumların kavram altına konulma koşulunu belirtir. Şematizm, aynı zamanda bir "sanat"tır; şema ise, "yasa altına giren durumlar"dan biridir. Dolayısıyla, anlama yetisinin kendi başına yargıverdiğini düşünmek de yanlış olurdu: anlama yetisi, yargıvermede yalnızca kavramlarını kullanabilir; fakat bu kullanım, hayalgücünün özgün bir edimini ve aynı zamanda aklın özgün bir edimini gerektirir (belirleyici yargıgücünün, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde, aklın özel bir işleyişi olarak ortaya çıkmasının nedeni budur). Her defasında, Kant'ın yargıgücünden bir yetiymiş gibi söz etmesi, yargıgücünün ediminin özgünlüğünü ve onun ürününün özgüllüğünü vurgulamak içindir. Fakat yargıgücü daima çeşitli yetileri içerir ve onlar arasındaki uyumu ifade eder. Yargıgücü, yetilerin, belirleyici olan bir yeti altındaki uyumunu ifade ettiği zaman; belirleyici'dir: yani yargıgücü, başlangıçta yasakoyucu olarak konumlanmış bir yetiye göre nesneyi belirlediği zaman, belirleyici'dir. Nitekim, teorik yargıgücü, bir nesneyi, yasakoyucu anlama yetisine göre belirleyen yetilerin uyumunu ifade eder. Aynı şekilde, mümkün bir eylemin ahlâk yasasına tâbi bir durum olup olmadığını belirleyen, bir pratik yargıgücü de vardır: bu yargıgücü, anlama yetisi ile aklın, akıl önderliğindeki uyumunu ifade eder. Teorik yargıgücünde, hayalgücü, anlama yetisinin kavramına uygun olarak bir şema sağlar; pratik yargıgücünde, anlama yetisi, aklın yasasına uygun olarak bir tip sağlar. Yargıgücünün bir nesneyi belirlediğini söylemek, yetilerin uyumunun belirlenmiş olduğunu veya yetilerden birinin belirleyici veya yasakoyucu bir işlev gerçekleştirdiğini söylemektir.

Dolayısıyla, bu iki tip yargıgücüne, yani "belirleyici" ve "düşünücü" yargıgücüne, karşılık gelen örnekleri değerlendirmek önem taşır. Şimdi tifonun (kavram) ne olduğunu bilen, fakat onu bireysel bir durumda tanımamış (yargılama veya tanılama) olan bir doktoru ele alalım. Tanılamada (bir doğa vergisini ve bir sanatı gerektirir) belirleyici yargıgücünün bir örneğini görme eğilimi taşırız; çünkü burada kavramın bilindiği varsayılmaktadır. Fakat verilmiş

bir bireysel duruma ilişkin olarak, bizzat kavram verilmiş değildir: kavram sorunlu olur veya tamamen belirlenimsizdir. Aslında tanılama, düşünücü yargıgücünün bir örneğidir. Belirleyici yargıgücünün bir örneği için, tıbba bakacak olursak; tedaviye ait bir karara yönelmeliyiz: burada bireysel bir duruma ilişkin olarak kavram gerçekten verilmiştir, fakat güç olan, bu kavramın uygulanmasıdır (hastada karşı-belirtiler vb.).

Aslında düşünücü yargıgücünde, sanat ve yaratıcılık hiç de az değildir. *Fakat bu sanat farklı bir şekilde dağıtılmıştır*. Belirleyici yargıgücünde, sanat, sanki "gizlenmiş" gibidir; burada kavram —ister anlama yetisinin kavramı isterse aklın yasası olsun— verilmiştir; bu yüzden de diğer yetilerin özgün katkısını yöneten veya belirleyen yasakoyucu bir yeti vardır; öyle ki, bu katkıyı değerlendirmek güçtür. Fakat düşünücü yargıgücünde, etkin yetiler bakımından hiçbir şey verilmemiştir; burada hammadde, gerçekten tasarlanmaksızın, kendisini sunar. Böylece bütün etkin yetiler, bu hammadde ile ilişkili olarak, özgürce işler. Düşünücü yargıgücü, tüm yetiler arasındaki *özgür ve belirlenimsiz bir uyumu ifade eder*. Belirleyici yargıgücünde gizlenmiş ve sanki bağımlı kalan sanat, düşünücü yargıgücünde görünüşe çıkar ve kendisini özgürce işleyişe sokar. "Düşünüm" aracılığıyla, şüphesiz, önceden varolan bir kavramı keşfedebiliriz; fakat düşünücü yargıgücü, özgürce düşünümde bulunduğu şeye ilişkin hiçbir kavrama sahip olmadığı veya burada kavram (belli bir anlamda) genişletilmiş, sınırsız, belirlenimsiz olduğu için daha da salt olacaktır.

Aslında belirleyici yargıgücü ve düşünücü yargıgücü, aynı cinsin iki türü gibi değildir. Düşünücü yargıgücü, diğerinde gizli kalmış bir derinliği görünüşe çıkarır, özgür kılar. Fakat belirleyici yargıgücü de, ancak bu canlı derinlikten dolayı, yargıgücü olmuştur. Eğer böyle olmasaydı, yalnızca düşünücü yargıgücü ile uğraşmasına karşılık; *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin böyle bir başlık taşıması kavranılamaz olurdu. Sorun şudur: belirleyici ve yasakoyucu bir yeti altında yetilerin belirlenimli bir uyumu, özgür, belirlenimsiz bir uyumun varlığını ve imkânını öngerektirir. Bu özgür uyum için-

dedir ki, yargıgücü yalnızca özgün olmakla kalmaz (belirleyici yargıgücünde de bu böyleydi); fakat özgünlüğünün ilkesini de görünüşe çıkarır. Bu ilkeye göre, yetilerimiz doğaları bakımından farklı olmalarına rağmen, yine de özgür ve kendiliğinden bir uyuma girerler ve bu durumda, bu uyum, yetilerimizin, aklın ilgilerinin yasasına göre içlerinden birinin önderliği altında işleyişlerini mümkün kılar. Yargıgücü, daima indirgenemez veya özgündür; onun, "bir" yeti (özgül bir doğa vergisi veya sanat) olarak adlandırılabilmesinin nedeni budur. Yargıgücü, asla tek bir yetiden oluşmaz; fakat yetilerin uyumundan oluşur; bu ister yasakoyucu bir rol oynayan yetilerden birisi tarafından önceden belirlenmiş bir uyum olsun; isterse daha derin olarak, genelde bir "yargıgücü eleştirisi" nin nihaî nesnesini oluşturan, özgür belirlenimsiz bir uyum olsun.

Estetikten Teleolojiye

Bilgi yetisi, yüksek biçimi içerisinde kavrandığı zaman, anlama yetisi, bu yeti içerisinde yasakoyar; arzulama yetisi yüksek biçimi içerisinde kavrandığı zaman, akıl, bu yeti içerisinde yasakoyar. *Duygu yetisi yüksek biçimi içerisinde kavrandığı zaman, bu yeti içerisinde yasakoyan, yargıgücüdür* (CJ Giriş, 3, 9). Bu son durum, diğer ikisinden çok farklıdır: estetik yargıgücü düşünücüdür; o nesnelere yasakoymaz; fakat yalnızca kendisine yasakoyar; o, belirleyici bir yeti altında, bir nesnenin belirlenimini ifade etmez; fakat düşünümün konusu olan nesne bakımından bütün yetilerin özgür bir uyumunu ifade eder. Şimdi, başka bir düşünücü yargıgücü tipi bulunup bulunmadığını veya öznel yetilerin özgür bir uyumunun, estetik yargıgücünden başka bir yerde görünüşe çıkıp çıkmadığını sormamız gerekir.

Aklın, spekulatif ilgisi içinde, yalnızca düzenleyici anlama sahip İdeler meydana getirdiğini biliyoruz. Yani bu İdeler, bilgi bakımından belirlenmiş hiçbir nesneye sahip değildirler; fakat anlama

yetisinin kavramlarına azamî bir sistematik birlik verirler. Yine de, İdeler, "belirlenmemiş" olsa da, nesnel olan bir değere sahiptir; çünkü onlar, içerikleri veya tikellikleri bakımından gözönünde bulundurulan fenomenlere de benzer bir birlik vermeksizin, kavramlara sistematik bir birlik veremezler. Fenomenlerin doğasında varolduğu kabul edilen bu birlik, şeylerin *nihaî bir birliğidir* (mümkün en büyük çeşitliliğin azamî birliği, sınırı belli olmayan bir birlik). Bu nihaî birlik, ancak bir *doğal amaç* kavramına başvurularak kavranabilir; gerçekten de çok çeşitliliğin birliği, bu çeşitlilik ile belirlenimli bir amaç arasında, hangi nesnelerin bu birliğe bağlanacağına dayanan bir bağıntıyı gerektirir. Bu doğal amaç kavramında, birlik, daima, bireysel ampirik yasalar çeşitliliği ile bağdaşabilir olarak varsayılır veya öngerektirilir (CJ Giriş 5; karş. CPR Dialektik: "Ek"). Dolayısıyla bu birlik, kendisi ile, aklın yasakoyucu olacağı ve anlama yetisinin artık yasakoymayacağı bir edimi ifade etmez. Anlama yetisi fenomenler üzerine yasakoyar; fakat ancak fenomenler, görülerinin *biçimi* içinde ele alındıkları ölçüde; anlama yetisinin yasakoyucu edimleri (kategoriler), bu yüzden, genel yasaları oluşturur ve *mümkün* bir deneyimin nesnesi olarak doğada işler (her olayın bir nedeni vardır...vb.). Fakat anlama yetisi, hiçbir zaman, *a priori* olarak fenomenlerin *içeriğini*, *gerçek* deneyimin ayrıntısını veya şu ya da bu nesneye ilişkin *tikel* yasaları belirlemez. Bunlar ancak ampirik olarak bilinirler ve anlama yetimizle ilişkilerinde olumsal kalırlar.

Her yasa zorunluluk gerektirir. Fakat tikellikleri gözönünde bulundurulduğunda, ampirik yasaların birliği, ancak *bizimkinden başka* bir anlama yetisinin fenomenlere zorunlu olarak vermiş olabileceği bir birlik olarak düşünülmelidir. Bir "amaç", gerçekte, etkinin, nedenin hareket ettiricisi veya temeli olarak tasarımlanmasıyla tanımlanır; fenomenlerin nihaî birliği, bu birliğin ilkesi veya dayanağı olarak işgörmeye muktedir bir anlama yetisine bağlıdır; onda, bütünün tasarımı, etki olarak bizzat bütünün nedeni olacaktır (en yüksek akıl ve amaçlı neden (intentional cause) olarak tanımlanan, arketipik —ilkömeksel— görüsel anlama yetisi). Fakat ger-

çeklikte böyle bir anlama yetisinin varolduğunu veya fenomenlerin gerçekten bu şekilde meydana getirildiğini düşünmek bir hata olur; arketipik anlama yetisi, kendi anlama yetimizin özgül bir karakteristiğini ifade eder, yani tikeli belirleme yetersizliğimizi; en yüksek bir nedene ilişkin amaçlı nedensellik ilkesinden başka bir ilkeye göre fenomenlerin nihaî birliğini tasarlama yetersizliğimizi ifade eder (CJ para. 77). İşte bu anlamda, Kant, dogmatik, sınırsız anlama yetisi kavramını, derin bir dönüşüme tâbi tutar: arketipik anlama yetisi, şimdi, sonsuzluk karşısında anlama yetisinin kendine özgü sınırını ifade eder; bu noktada anlama yetisi spekulatif ilgimizde yasakoyucu olmaktan ve fenomenlere göreli olmaktan çıkar. "Bilgi yetimin kendine özgü kuruluşu ile, bu şeylerin ve onların meydana gelişinin imkânını yargılayabileceğim tek yol, bu yönde, amaçlı olarak işleyen bir neden tasarlamaktır" (CJ para. 75 397-8 / 51*).

Doğanın amaçlılığı, böylece, ikili bir harekete bağlanır. Bir yandan, *doğal amaç kavramı, Aklın İdelerinden çıkar* (fenomenlerin nihaî bir birliğini ifade ettiği ölçüde): "O, doğayı ancak aklın yardımıyla düşünülebilir olan bir nedenselliğin altına koyar" (CJ para. 74, 396 / 48). Yine de doğal amaç kavramı, akılsal bir İdeden ayırdedilebilir, çünkü bu nedenselliğe karşılık gelen etki, fiilî olarak doğada verilir: "Doğal amaç kavramı ile diğer bütün ideler arasındaki ayrım noktası burada bulunur" (CJ para. 77, 405 / 60*). Aklın İdesinden farklı olarak, doğal amaç kavramının verilmiş bir nesnesi vardır; anlama yetisinin kavramından farklı olarak da, o, nesnesini belirlemez. Doğal amaç kavramı, aslında, *hayalgücünün* nesne üzerinde belirlenimsiz bir şekilde "düşünümde bulunması"nı sağlamak için işe karışır; öyle ki *anlama yetisi*, kavramları, bizzat *aklın* İdelerine uygun olarak "*elde etsin*". Doğal amaç kavramı, düzenleyici İdelerden çıkan bir düşünüm kavramıdır: bu kavram içinde, bütün yetilerimiz harmoniye sokulurlar ve hepsi özgür bir uyuma girerler; bu uyum, bizim ampirik yasaları bakımından Doğa üzerinde düşünümde bulunmamızı sağlar. Teleolojik yargıgücü, o halde, düşünücü yargıgücünün ikinci bir tipidir.

Bunun tersine olarak, *doğal amaç kavramına dayanarak akılsal İdenin nesnesini belirleriz.* İde, şüphesiz, kendinde, belirlenimli bir nesneye sahip değildir; fakat onun nesnesi, deneyim nesneleriyle benzeşim kurmak yoluyla belirlenebilir. Şimdi bu dolaylı ve benzeşime dayanan belirlenim (İdenin düzenleyici işleviyle mükemmel olarak bağdaşabilir), ancak deneyim nesneleri bu nihaî birliği sergiledikleri ölçüde mümkündür ve bu nihaî birlikle ilişki içerisinde İde'nin nesnesi de ilke veya dayanak olarak işgörmek zorundadır. O halde, Tanrı'yı, bir anlama yetisi tarzında eyleyen en yüksek amaçlı neden olarak belirlemeye bizi zorlayan, işte bu nihaî birlik veya doğal amaç kavramıdır. Bu yönde, Kant, doğal teleolojiden fiziksel teolojiye geçmenin gereğini ısrarla vurgular. Çünkü karşıt yöndeki hareket, yanlış bir dönüş, "aklı ayakları üzerine değil, başı üzerine oturtmak" olurdu (bu durumda İdenin düzenleyici olmaktan çok kurucu bir rolü olur ve teleolojik yargıgücü de belirleyici kabul edilirdi). Doğada ilahî, tasarlanmış (intentional) hiçbir amaç bulmayız; tersine, başlangıçta doğanın amaçları olan amaçlardan yola çıkarız ve bunlara, kavranmalarının koşulu olarak, ilahî bir amaçlı neden İdesi ekleriz. Doğaya, "şiddet kullanarak ve diktatörce", amaçlar empoze etmeyiz; tersine kendimizi benzeşim yoluyla belirlenmiş bir en yüksek neden İdesine yükseltmek için; çeşitlilik içerisinde ampirik olarak bilinen nihaî doğal birlik üzerinde düşünümde bulunuruz (CPR Dialektik: Ek, "İnsan Aklının Doğal Dialektiğinin Nihaî Amacı", CJ paras. 68, 75, 85). Bu iki hareketin birleşimi, İdeyi sunmanın yeni bir tarzını; yukarıda çözümlemiş olduklarımızdan farklı olan en son tarzı oluşturur.

Yargıgücünün iki tipi, teleolojik ve estetik yargıgücü arasındaki fark nedir? Estetik yargıgücünün halis bir amaçlılığı görünüşe çıkardığı akılda tutulmalıdır. Fakat bu, (nesnel ya da öznel) *herhangi bir amacı dışta bırakan öznel, biçimsel* bir amaçlılıktır. Bu estetik amaçlılık özneldir, çünkü o, yetilerin kendi aralarındaki özgür uyumundan oluşur.[3] Kuşkusuz bu amaçlılık, nesnenin biçimini işin

---

[3]Bu, CJ"ın 34. paragrafında, "karşılıklı öznel amaçlılık" ifadesinin kökenidir (286/141).

içine sokar; fakat bu biçim, tamamen nesnenin, hayalgücünün düşünümsel olarak yansıttığı yönüdür. Demek ki, nesnel olarak, o, herhangi bir belirlenimli maddî amacı dışta bırakan, salt, öznel bir amaçlılık biçimidir (bir nesnenin güzelliği, onun yararlılığı, içsel mükemmelliği ve herhangi bir pratik ilgi ile bağıntısı çerçevesinde değerlendirilemez) (CJ paras. 11, 15). Buna, görmüş olduğumuz gibi, Doğa'nın güzel'i meydana getirme şeklindeki maddî yeteneği ile işe karıştığı yolunda itiraz edilebilir; bu yönde, gerçekten de, güzel'e ilişkin olarak, Doğa'nın yetilerimizle olumsal bir uyumundan sözetmemiz gerekir. Bu maddî yetenek, bizim açımızdan tikel bir "ilgi"nin nesnesidir de. Fakat bu ilgi, güzel duyusunun bir parçasını oluşturmaz; buna karşılık o, kendisine göre, bizde güzel duyusunun meydana getirilebileceği bir ilke verir. Burada, Doğa ile yetilerimizin olumsal uyumu, bu yüzden, bir anlamda, yetilerin kendi aralarındaki özgür uyumuna dışsal kalır: doğa bize yalnızca, "öznel yetilerimizin bağıntısındaki *içsel* amaçlılığı kavramak için" *dışsal* bir fırsat verir (CJ para. 58, 350 / 220*). Doğanın maddî yeteneği, doğal bir amaç oluşturmaz (bu, amaçsız amaçlılık düşüncesi ile çelişirdi): "burada doğayı lütufla alımlayan biziz, *yoksa doğa bize bir lütufta bulunmamaktadır*" (CJ para 58, 350 / 220).

Amaçlılık, bu farklı kılıklar altında, "estetik tasarımlama"nın nesnesi olur. Şimdi bu tasarımlamada, düşünücü yargıgücü, şüphesiz, çeşitli şekillerde tikel ilkelere başvurur: bu yargıgücünün temeli olarak, yetilerin özgür uyumuna (biçimsel neden); içerik veya maddî neden olarak, duygu yetisine —ki duygu yetisiyle bağıntılı olarak yargıgücü, tikel bir hoşlanmayı, yüksek bir duygu durumu olarak belirler—; amaçlı neden olarak, amaçsız amaçlılık biçimine; ve son olarak da, *causa fiendi* (etkin neden) olarak güzel'e duyulan özel ilgiye —ki bu ilgiye göre, estetik yargıda yasal olarak ifade edilmiş olan güzel duyusu bizde meydana getirilir— başvurur.

Teleolojik yargıgücünü ele aldığımızda, tamamen farklı bir amaçlılık tasarımıyla karşılaşırız. Bu, şimdi, *nesnel, maddî, amaçlar içeren* bir amaçlılık durumudur. Burada ağır basan, çeşitlilikleriyle ilişkili olarak şeylerin nihaî birliğini ampirik olarak ifade

eden bir doğal amaç kavramının varoluşudur. Dolayısıyla "düşünüm" burada anlamını değiştirir: artık o, kavram olmaksızın nesne üzerine biçimsel düşünüm değildir; fakat kendisi ile nesnenin içeriğinin düşünüm konusu yapıldığı, düşünüm kavramıdır. Bu kavram içerisinde yetilerimiz özgür ve uyumlu biçimde işlerler. Fakat burada yetilerin özgür uyumu, Doğa ile yetilerimizin olumsal uyumunda içerilir. Dolayısıyla, teleolojik yargıgücünde, Doğa'nın gerçekten bize bir lütufta bulunduğunu düşünmeliyiz (ve teleolojiden estetiğe döndüğümüzde, güzel şeylerin doğal üretiminin de *zaten* doğanın bize bir lütfu olduğunu görürüz) (CJ para. 67). İki yargıgücü arasındaki ayrım şu şekildedir: teleolojik yargıgücü özel ilkelere başvurmaz (kullanımı ya da uygulanımı dışında). Kuşkusuz, o, akıl, hayalgücü ve anlama yetisinin —bu sonuncusunun yasakoyuculuğu olmaksızın— uyumunu içerir; fakat anlama yetisinin yasakoyuculuk iddialarından vazgeçtiği bu nokta, tamamen *spekulatif ilgi*'ye aittir ve *bilgi yetisinin* alanı içerisinde kalır. İşte doğal amacın, "mantıksal tasarımlama"nın nesnesi olmasının nedeni budur. Şüphesiz teleolojik yargıgücündeki düşünümden çıkan bir hoşlanma da vardır; Doğa, zorunlu biçimde bilgi yetisine tâbi olduğu ölçüde, bu hoşlanmayı deneyimlemeyiz; ama Doğa, olumsal biçimde, bizim öznel yetilerimizle uyuştuğu ölçüde, bu hoşlanmayı deneyimleriz. Fakat burada bile, bu teleolojik hoşlanma, bilgi ile karışmış haldedir: o, kendinde, duygu yetisinin yüksek bir durumunu değil; fakat daha çok, bilgi yetisinin duygu yetisi üzerindeki etkisini belirtir (CJ Giriş 6).

Teleolojik yargıgücünün, özel bir *a priori* ilkeye başvurmayışının nedenini açıklamak kolaydır. Bunun nedeni, teleolojik yargıgücünün, estetik yargıgücü tarafından hazırlanması ve bu hazırlık olmaksızın onun kavranılamaz kalmasıdır (CJ Giriş 8). Biçimsel estetik amaçlılık, bizi, amaçlılık ilkesine eklenen bir amaç kavramı oluşturmaya "hazırlar", bu kavramı bütünler ve onu doğaya uygular; bizi, bir düşünüm kavramı oluşturmaya hazırlayan da, bizzat kavramsız düşünümdür. Aynı şekilde, teleolojik bir ortak duyuya ilişkin hiçbir oluşum (genesis) sorunu da yoktur; bu ortak duyu, spe-

kulatif ilgide kabul edilmiş veya varsayılmıştır ve mantıksal ortak duyunun bir parçasıdır, fakat bir bakıma, başlangıcını estetik ortak duyuda bulur.

Düşünücü yargıgücünün bu iki biçimine karşılık gelen aklın ilgilerini gözden geçirirsek; "hazırlık" temasını, bir başka anlamda, yeniden bulgularız. Estetik, belli bir şekilde güzel'e duyulan özel bir ilgiye bağlanmış olanı, yetilerin özgür bir uyumunu görünüşe çıkarır; şimdi bu ilgi bizi ahlâkî olmaya yöneltir, böylece de ahlâk yasasının veya *salt pratik ilginin* üstünlüğünün ortaya çıkışını hazırlar. Teleoloji, kendi açısından, yetilerin, bu defa *spekulatif ilgi* içindeki özgür uyumunu görünüşe çıkarır: yasakoyucu anlama yetisi tarafından belirlendiği şekliyle, yetilerin bağıntısı "altında", tüm yetilerin özgür bir karşılıklı harmonisini keşfederiz, bilgi bu harmoniden kendine ait bir hayat çıkarır (belirleyici yargıgücünün, bizzat bilgide, kendisini yalnızca "düşünüm"e açan canlı bir temel içerdiğini görmüştük). Bundan dolayı, tıpkı amaçlılığın, doğadan özgürlüğe geçişi mümkün kıldığı veya özgürlüğün doğada gerçekleşmesini hazırladığı gibi, genel olarak düşünücü yargıgücünün de, bilgi yetisinden arzulama yetisine; spekulatif ilgiden pratik ilgiye geçişi mümkün kıldığını ve öncekilerin sonrakilere tâbiyetini hazırladığını gözönünde bulundurmalıyız (CJ Giriş 3, 9).

Sonuç: Aklın Amaçları

Yetiler Öğretisi

ÜÇ Eleştiri, mümkün bileşimlerin eksiksiz bir sistemini sunar. İlk olarak yetiler, genelde tasarımlama bağıntılarına göre tanımlanır (bilme, arzulanıa, duygu). İkinci olarak yetiler, tasarımların kaynakları olarak tanımlanır (hayalgücü, anlama yetisi, akıl). Herhangi bir yetiyi ilk anlamda ele aldığımızda; nesnelere yasakoyması ve diğer yetilere kendi *özgül* görevlerini dağıtması için ikinci anlamda bir yetiye başvururuz: nitekim anlama yetisi, bilgi yetisi içerisinde yasakoyar ve akıl da arzulama yetisi içerisinde yasakoyar. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde, hayalgücünün kendi adına yasakoyucu bir işlev üstlenmediği doğrudur. Ancak o, bütün yetiler özgür bir uyuma girsinler diye, kendisini özgür bırakır. Böylece ilk iki Eleştiri, yetiler arasında, onlardan biri tarafından belirlenmiş bir bağıntıyı sergiler; son Eleştiri ise, her belirlenimli bağıntının imkânının koşulu olan, yetilerin daha derin, özgür ve belirlenimsiz bir uyumunu açığa vurur.

Bu özgür uyum, iki şekilde ortaya çıkar: bilgi yetisi *içinde* yasakoyucu anlama yetisi tarafından öngerektirilen bir temel olarak, ve kendisi için bizi yasakoyucu akla ya da arzulama yetisine yönelten bir çıkış noktası olarak. Dolayısıyla bu özgür uyum, ruhun en derin, fakat en yüksek olmayan yönüdür. Ruhun *en yüksek* yönü, arzulama yetisine karşılık gelen ve bilgi yetisini ya da spekulatif ilgiyi kendisine tâbi kılan, aklın pratik ilgisidir.

Kant'ta yetiler öğretisinin özgünlüğü, şu şekildedir: yetilerin yüksek biçimi, yetileri, insanî sonluluklarından, onların tür bakımından farklılıklarını ortadan kaldırdığından daha fazla asla soyutlamaz. Özgül ve sonlu oldukları ölçüde, yetiler —sözcüğün ilk anlamında— bir yüksek biçim alabilirler ve —sözcüğün ikinci anlamında— yasakoyucu bir rol üstlenebilirler.

Dogmatizm, özne ile nesne arasındaki harmoniyi onaylar ve bu harmoniyi garanti etmek için (sonsuz yetilere sahip) Tanrı'ya başvurur. İlk iki Eleştiri, bunun yerine nesnenin, "sonlu" özneye —sonluluğumuz içerisinde, yasakoyucular olarak bize— zorunlu tâbiyeti düşüncesini koyar (ahlâk yasası bile, sonlu aklın olgusudur). Kopernikus'çu devrim[1] işte budur. Fakat bu bakış açısından, *Yargıgücünün Eleştirisi*, özel bir güçlüğe yol açar görünmektedir: Kant, yetilerin belirlenmiş bağıntısı altındaki özgür uyumu açığa çıkardığında; yalnızca harmoni ya da amaçlılık tasarımını yeniden işin içine sokmuyor mu? Ve bu da iki şekilde olmaktadır: yetiler arasındaki "amaçlı" uyum denen şeyde (öznel amaçlılık) ve doğa ile yetilerin "olumsal" uyumu denen şeyde (nesnel amaçlılık).

Yine de bu, esas nokta değildir. Esas nokta, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin bize, transcendental bakış açısına karşılık gelen ve yasakoyma düşüncesine tam uyan, yeni bir amaçlılık teorisi vermesidir. *Amaçlılık artık teolojik bir ilkeye sahip olmayıp, daha ziyade teoloji, "amaçlı" bir insanî temele sahip olduğu* ölçüde, bu görev yerine getirilir. Bundan, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin iki tezinin önemi çıkar: yetilerin amaçlı uyumu, özel bir oluşumun (genesis) nesnesidir ve Doğa ile insan arasındaki amaçlı bağıntı, *insanî* pratik etkinliğin sonucudur.

---

[1] Karş. M. Vuillemin'in *L'Heritage Kantien et la Revolution Copernicienne*'deki "kurucu olan sonluluk" üzerine yorumları.

Amaçlar Teorisi

Teleolojik yargıgücü, estetik yargıgücü gibi, düşünümünün *a priori* temeli olarak iş gören bir ilkeye başvurmaz. Bu yüzden teleolojik yargıgücü, estetik yargıgücü tarafından hazırlanmak zorundadır ve doğal amaç kavramı da, temelde, bir amacı olmayan amaçlılığın salt biçimini öngerektirir. Fakat öte yandan, doğal amaç kavramına ulaştığımızda; estetik yargıgücünde ortaya çıkmamış olan bir sorun, teleolojik yargıgücünde ortaya çıkar; estetik, hangi nesnelerin güzel olarak yargılanması gerektiğine karar verme işini beğeniye bırakır; buna karşılık, teleoloji, altında, bir şeyin doğal amaç kavramına göre yargılandığı koşulları belirten kuralları gerektirir (CJ Giriş 8). Buradaki deduksiyon'un düzeni şu şekildedir: amaçlılık biçiminden, (içerikleri ya da tikel yasaları açısından nesnelerin nihaî birliğini ifade eden) doğal amaç kavramına; ve doğal amaç kavramından, (düşünüm için, bu kavrama göre yargılanması gereken nesneleri ifade eden) bu kavramın doğadaki uygulanmasına.

Bu uygulama ikili bir uygulamadır: doğal amaç kavramını, birisi neden diğeri de etki (sonuç) olan iki nesneye uygularız; o şekilde ki, etki düşüncesini nedenin nedenselliğine katarız (örneğin, çam ormanlarında toprağın araç olması). Veya doğal amaç kavramını kendinde hem neden hem etki olan tek bir şeye uygularız, yani biçimleri ve bağlantıları bakımından parçalarının karşılıklı olarak birbirlerini meydana getirdikleri bir şeye uygularız (kendilerini organize eden, organize varlıklar). Bu şekilde, bütün idesini, şeyin varoluşunun nedeni şeklinde değil ("çünkü o zaman, bu, sanatın bir ürünü olurdu"); fakat düşünüm açısından, doğanın ürünü olarak şeyin imkânının temeli şeklinde işe katarız. Birinci durumda amaçlılık dışsaldır; ikinci durumda içseldir (CJ paras. 63-5). Şimdi bu iki amaçlılık arasında karmaşık bağıntılar vardır.

Bir yandan, dışsal amaçlılık kendi başına tamamen göreli ve koşullludur (hipotetik). Onun böyle olmaması için bir *son amaç* belirleyebilmemiz gerekirdi, oysa doğanın gözlemi aracılığıyla bu mümkün değildir. Biz yalnızca, kendi nedenleri ile ilişki içinde

amaç olan araçlar ile başka şeylerle ilişki içinde araç olan amaçları gözlemleriz. Bundan dolayı, dışsal amaçlılığı içsel amaçlılığa tâbi kılmaya zorlanırız; yani bir şeyi, ancak bu şeyin hizmet ettiği amaç bizzat organize bir varlık olduğu ölçüde, bir araç olarak telakki etmek zorunda kalırız (CJ para. 82).

Fakat öte yandan, bu defa da içsel amaçlılık, bir tür dışsal amaçlılığa başvurmuyor mu? şeklinde bir kuşku ortaya çıkar; bu da, (görünüşte çözülemez olan) son amaç sorununa yol açar. Gerçekten de, doğal amaç kavramını organize varlıklara uyguladığımızda; doğanın bütününün, amaçların kuralını izleyen bir sistem olduğu düşüncesine gideriz.[2] Organize varlıklardan, bu varlıklar arasındaki dışsal bağıntılara, evrenin bütününü kaplaması gereken bağıntılara geri gönderiliriz (CJ para. 82). Fakat buradaki sorun şudur: Doğa (basit bir kümelendirme yerine) böyle bir sistemi, ancak bir son amacın işlevi olarak meydana getirebilirdi. Şimdi, hiçbir organize varlığın, hatta hayvan türü olarak insanın bile, böyle bir amaç oluşturamayacağı açıktır. Bunun nedeni şudur: son amaç, bir amaç olarak bir şeyin *varoluşunu* gerektirir; oysa ki organize varlıklardaki içsel amaçlılık yalnızca onların *imkânına* ilişkindir; bizzat onların varoluşlarının bir amaç olup olmadığını kaale almaz. İçsel amaçlılık yalnızca şu soruyu sorar: Birtakım varolan şeyler, niçin şöyle-şöyle bir biçime sahiptir? İçsel amaçlılık, şu sorunun sözünü bile etmez: Bu biçime sahip şeyler niçin mevcutturlar? "Son amaç" diye adlandırılabilecek biricik varlık, varoluşunun amacına kendinde sahip olan bir varlıktır: bir son amaç düşüncesi, bu yüzden, duyulur dünyadaki tüm gözlem imkânlarımızı ve tüm düşünüm kaynaklarımızı aşan *nihaî amaç* düşüncesini gerektirir (CJ paras. 82, 84).

Doğal amaç, bir imkân temelidir; son amaç, bir varoluş sebebidir (reason); nihaî amaç ise varoluşunun sebebine kendinde sahip bir varlıktır. *Fakat hangi varlık, nihaî amaçtır*? Ancak amaçlara ilişkin bir kavram geliştirebilen bir varlık, nihaî amaç olabilir; ancak akılsal varlık olarak insan, varoluşunun amacını kendinde bulabilir.

---

[2]CJ para. 67. Kant'a göre, amaçlılığın mutlak olarak içsel amaçlılığa tâbi olduğu, tam anlamıyla doğru değildir. Bir başka bakış açısından, bunun tersi doğrudur.

Bununla, mutluluk peşinde koştuğu ölçüde insan mı kastedilmektedir? Hayır, çünkü bir amaç olarak mutluluk, şu soruyu hiç dokunulmamış bırakır: İnsan (kendi varoluşunu mutlu kılmak için çabaladığı bir "biçim" içinde) niçin mevcuttur? (CJ para. 86). Peki, bununla kastedilen, bilen bir varlık olarak insan mıdır? Spekulatif ilgi, şüphesiz, bilgiyi bir amaç olarak oluşturur; fakat bilen insanın varoluşu nihaî bir amaç olmasaydı; bu bilgi amacı bir hiç olurdu (CJ para. 86). Bilmekle, biz yalnızca, düşünüm açısından bir doğal amaç kavramı meydana getiririz; bir nihaî amaç idesi değil. Elbette, bu doğal amaç kavramının yardımıyla, dolaylı olarak ve benzeşim yoluyla, spekulatif İde'nin nesnesini (Doğa'nın akılsahibi yaratıcısı olarak Tanrı) belirleyebilir hale geliriz. Fakat "Tanrı, Doğa'yı niçin yaratmıştır?" sorusu, bu belirleme için ulaşılamaz kalır. Bu anlamdadır ki, Kant, teolojinin temeli olarak doğal teleolojinin uygunsuzluğunu (yetersizliğini) sürekli olarak hatırlatır: bu yolu izleyerek ulaştığımız Tanrı İdesinin belirlenimi, bize yalnızca bir kanı verir, bir inanç değil (CJ paras. 85, 91 ve "Teleoloji Üzerine Genel Not"). Kısacası, doğal teleoloji, yaratıcı akılsahibi bir neden kavramını haklı gösterir; fakat yalnızca varolan şeylerin *imkânı* açısından bunu yapar. Yaratma edimindeki nihaî amaca ilişkin soru (Dünyanın ve bizzat insanın *varoluşundaki* iyi nedir?), bütün doğal teleolojiyi aşar ve onun tarafından kavranamaz (CJ para. 85).

"Nihaî amaç, yalnızca bizim pratik aklımızın bir kavramıdır" (CJ para. 88, 454 / 124*). Gerçekten, ahlâk yasası, koşulsuz bir amaç buyurur. Bu amaç içerisinde, akıl, kendisini bir amaç olarak alır ve özgürlük, zorunlu olarak kendisine en yüksek ve yasa tarafından belirlenmiş bir içerik verir. "Hangi varlık nihaî amaçtır?" sorusuna şimdi şu cevabı vermemiz gerekir: insan, fakat noumenon ve duyuüstü varoluş olarak insan; ahlâkî varlık olarak insan. "*Ahlâkî varlık olarak telakki edilen insan konusunda, kimse artık onun niçin varolduğunu soramaz*; onun varoluşu, kendinde, en yüksek amacı içerir..." (CJ para. 84*, 435 / 99). Bu en yüksek amaç, akılsal varlıkların ahlâk yasası altında organizasyonudur veya akılsal varlıkta kendinde içerilen varoluş sebebi olarak özgürlüktür. Burada

ortaya çıkan şey, *pratik bir amaçlılığın koşulsuz bir yasakoyma* ile mutlak birliğidir. Bu birlik, pratik amaçlılık, bizde, kendi yasasıyla a priori olarak belirlendiği ölçüde, "ahlâkî teleoloji"yi oluşturur (CJ para. 87).

O halde, nihaî amaç, pratik olarak belirlenebilir ve belirlenmiştir. Şimdi, ikinci Eleştiri'ye göre, nasıl bu belirlenimin, bu defa da Tanrı İdesinin (*ahlâkî* yaratıcı olarak) pratik belirlenimini gerektirdiğini biliyoruz; bu pratik belirlenim olmaksızın nihaî amacın gerçekleşebilir olması düşünülemezdi bile. Her halûkârda, teoloji daima bir teleolojiye dayanır (tersi söz konusu değildir). Fakat az önce, kendimizi, doğal teleolojiden (bir düşünüm kavramından), fiziksel bir teolojiye (düzenleyici İdenin spekulatif belirlenimine, akılsahibi yaratıcı olarak Tanrı'ya) yükseltmiştik. Bu spekulatif belirlenim yalın düzenleme ile bağdaşabiliyorsa; bu, spekulatif belirlenimin tamamen yetersiz olduğu, ampirik olarak koşullandırılmış kaldığı ve bize ilahî yaratımın nihaî amacı hakkında hiçbir şey söylemediği içindir (CJ para. 88). Fakat şimdi, bunun tersine, *a priori* olarak, pratik bir teleolojiden (pratik olarak belirleyici nihaî amaç kavramından), ahlâkî bir teolojiye (inanç nesnesi olarak, *ahlâkî* Tanrı İdesinin yeterli pratik belirlenimine) ilerliyoruz. Doğal teleolojinin yararsız olduğu düşünülmemelidir; çünkü o, bizi bir teoloji aramaya zorlar, fakat böyle bir şeyi sağlama yeterliğinde değildir. Öte yandan, ahlâkî teolojinin fiziksel teolojiyi "tamamladığı" ve İdelerin pratik belirleniminin, benzeşime dayanan spekulatif belirlenimi tamamladığı da düşünülmemelidir. Aslında böyle bir tamamlama *aklın başka bir ilgisini* izleyerek olur (CJ: "Teleoloji Üzerine Genel Not"). İşte aklın bu başka ilgisi açısından biz, insanı, nihaî amaç olarak ve ilahî yaratımın bütününün nihaî amacı olarak belirleriz.

Tarih veya Gerçekleşme

Son soru şudur: nihaî amaç nasıl olup da aynı zamanda doğanın son amacı olmaktadır? Yani ancak duyuüstü varoluşu içinde ve noumenon olarak nihaî amaç olan insan, nasıl *duyulur doğanın* son amacı olabilmektedir? Biliyoruz ki, duyuüstü dünya, belli bir şekilde, duyulur dünya ile birleşmek zorundadır: *özgürlük kavramı, yasası tarafından kendisine konulmuş amacı, duyulur dünyada gerçekleştirmek zorundadır.* Bu gerçekleştirme, iki tür koşul altında mümkündür: ilahî koşullar (duyulur ve duyuüstü dünyanın, mutluluğun ve ahlâkîliğin uyumu olarak bir En Yüksek İyi'yi mümkün kılan, aklın İdelerinin pratik belirlenimi) ve dünyevî koşullar (bizzat En Yüksek İyi'nin gerçekleşmesini, yani duyulur olanın daha yüksek bir amaçlılığa uygunluğunu mümkün kılan, estetikteki ve teleolojideki amaçlılık). Bu yüzden özgürlüğün gerçekleşmesi, aynı zamanda En yüksek İyi'nin de başarılmasıdır: "Akılsal yaratıkların dünyadaki en büyük refahının, ahlâkî İyi"nin dünyadaki en yüksek koşulu ile birliği" (CJ para. 88). Bu anlamda, nihaî koşulsuz amaç, duyulur doğanın son amacıdır, konulmuş *koşullar altında*, doğada zorunlu olarak gerçekleştirilebilir olan ve gerçekleştirilmek durumunda olandır.

Son amaç, nihaî amaçtan başka bir şey olmadığı ölçüde, temel bir paradoksun konusu olur: duyulur doğanın son amacı, bizzat bu doğanın gerçekleştirmeye yeterli olmadığı bir amaçtır (CJ para. 84). Özgürlüğü gerçekleştiren doğa değildir; fakat doğada gerçekleştirilen ve ifa edilen, özgürlük kavramıdır. Özgürlüğün ve En Yüksek İyi'nin, duyulur dünyadaki bu gerçekleştirilmesi, insanın özgün sentetik bir etkinliğini gerektirir: *Tarih*, bu gerçekleştirmedir ve dolayısıyla tarih, doğanın basit bir gelişmesi ile karıştırılmamalıdır. Son amaç düşüncesi, doğa ve insanın amaçlı bir bağıntısını gerektirir; fakat bu bağıntı, ancak doğal amaçlılık tarafından mümkün kılınır. Kendinde ve tam anlamıyla, bu bağıntı, bu duyulur doğadan bağımsızdır ve insan tarafından tesis edilmesi, kurulması gerekir (CJ para. 83). Amaçlı bağıntının tesis edilmesi, mükemmel bir

sivil anayasanın oluşumudur: bu, Kültür'ün en yüksek nesnesidir; tarihin amacı veya gerçekten dünyevî en yüksek iyi'dir (CJ para. 83 ve "*Evrensel bir Tarih İdesi*", Tezler: 5-8).

Bu paradoks kolayca açıklanabilir. Fenomen olarak duyulur doğa, dayanak olarak duyuüstüne sahiptir. Ancak bu dayanak içerisinde, duyulur dünyanın mekanismi ile amaçlılığı bağdaştırılır; bunlardan birincisi doğada, duyu nesnesi olarak zorunlulukla bulunan şey ile; diğeri ise aklın nesnesi olarak, doğada olumsal olarak bulunan şey ile ilişkilidir (CJ para. 77). Bu yüzden, duyulur doğanın, "kendi" son amacı olan şeyi gerçekleştiremeyişi, duyuüstü Doğa'nın bir hilesidir; çünkü bu amaç, gerçekleştirilmek zorunda olduğu (yani duyulur olanda bir etkiye sahip olduğu) ölçüde, bizzat duyuüstünün kendisidir. "Doğa, insanın hayvansal varoluşunun mekanik düzenlenişinin ötesine geçen her şeyi, kendi başına meydana getirmesini ve içgüdüden bağımsız olarak bizzat kendi aklı ile yarattığından başka hiçbir mutluluk ve mükemmellikten pay almamasını istemiştir" (IUH, Tez 3). O halde, duyulur doğanın, insanın yetileriyle uyumunda *olumsal* olarak görünen şey, duyuüstünün hilesini gizleyen, en yüksek bir transcendental görünüştür. Fakat duyuüstünün duyulur olana etkisinden ya da özgürlük kavramının gerçekleşmesinden söz ettiğimizde; fenomen olarak duyulur doğanın, özgürlüğün veya aklın yasasına *tâbi* olduğunu asla düşünmemeliyiz. Böyle bir tarih anlayışı, olayların akıl tarafından, ama noumenon olarak insanda *bireysel olarak* varolduğu şekliyle akıl tarafından belirlenmesini içerirdi; bu durumda olaylar, insanların "bireysel akılsal bir amacı"nı görünüşe çıkarırdı (IUH Giriş). Fakat tarih, duyulur dünyada göründüğü şekliyle, bize bunun tamamen tersini gösterir: çocukça beyhudeliğe benzeyen bir çılgınlık örgüsü dokuyan salt güç ilişkileri, eğilimlerin çatışması. Duyulur doğa, daima, kendine ait olan yasalara tâbi kalır. O, kendi son amacını gerçekleştirme yeterliği taşımasa da, yine de bu amacın, *kendi yasalarına göre* gerçekleşmesini mümkün kılar. Güç mekanizmaları ve eğilimlerin çatışması (karş."toplumdışı toplumsallık") aracılığıyla, bizzat insandaki duyulur doğa, son amacın ta-

rihsel olarak gerçekleştirilebileceği biricik çevre olan Toplum'un kuruluşunda otorite sahibi olur (IUH Tez 4). Bu bakımdan *a priori* bireysel bir aklın tasarıları açısından anlamsız görünen şey, insan türü çerçevesinde aklın gelişimini ampirik olarak sağlamak yönünde "Doğa'nın bir tasarısı" olabilir. Tarih, bireysel aklın değil, türün perspektifinden değerlendirilmek zorundadır (IUH Tez 2). Demek ki, Doğa'nın bir ikinci hilesi daha vardır ve bunu ilkiyle karıştırmamamız gerekir (bunların her ikisi birlikte tarihi oluşturur). Bu ikinci hileye göre, duyuüstü Doğa, insanda bile, duyulur olanın kendi yasalarına göre ilerlemesini (işlemesini) istemiştir; öyle ki sonuçta, duyuüstünün etkisini alımlayabilir olsun.

Dizin

A priori; 11-2, 17, 21, 23, 41-5, 49-51, 54-7, 60-2, 75, 78, 87, 91, 94, 104, 108, 113, 116, 119.

Ahlâk yasası (Moral law); 29, 43, 67-8, 70-2, 75-6, 78-84, 87, 93, 112, 115.

Akıl (Reason); aklın ilgileri 30, 34, 37-9, 41-3, 46-7, 57-60, 62-4, 66-71, 73-80, 82-5, 88, 91-6, 98, 100, 103-04, 109, 111.

Amaç (End); nihaî amaç; son amaç; doğal amaç; amaç teorisi 34, 65, 82, 84-5, 104-09, 111-18.

Ampirizm; 11, 13, 18-9, 21, 23, 37, 39, 41-4, 49-52, 55, 60-1, 67, 75-7, 83, 87, 94, 104-07, 116, 119.

Anlama yetisi (Understanding); 19, 21-2, 30-1, 44-7, 50, 53-66, 69, 70-5, 82, 90-1, 96-7, 99-102, 104-06, 111.

Aristoteles; 27, 57.

Beğeni (Taste); 90, 94, 99, 113.

Cogito; 20, 54.

Çatışkı (Antinomy); pratik aklın çatışkısı; salt aklın çatışkısı; 38, 76-7, 81.

De Quincey, Thomas; 32.

Dehâ (Genius); 31, 98- 100.

Descartes, Réné; 16, 27.

Doğa (Nature); 37-8, 43, 50, 52, 54, 56, 59-60, 62, 70-3, 78-83, 92, 94-6, 98-100, 105, 108-09, 112, 115, 117-19.

Duyarlık (Sensibility); 44-5, 55, 61, 65, 69, 74, 78, 80.

Erdem (Virtue); 76-7, 81.

Felsefe; 11, 33, 52, 60, 75.

Fenomen; 12, 18, 21, 27, 31, 42, 44, 46, 52, 54-7, 59-60, 63-4, 68-71, 74, 79-80, 82-3, 89, 98, 104-05, 118.

Güzel (Beauty); iyinin sembolü olarak; 30-1, 82, 88-9, 91, 93-100, 107, 109.

Görü (Intuition); 16-9, 22-4, 44-5, 49, 58, 61, 73, 75, 78, 80, 96, 98, 104.

Harmoni; özne ve nesne arasında; yetiler arasında; 11, 30-1, 34, 37-47, 49-50, 52-3, 55-6, 59, 61-3, 67-70, 74, 77-8, 80, 82-4, 87-91, 93, 95-7, 99-101, 103, 105, 107-09, 111-12.

Hayalgücü (Imagination); 30-1, 45-7, 53-7, 60-1, 63-4, 73, 78, 82, 88, 90-4, 96-7, 99, 101, 105, 108, 111.

Hume, David; 10, 49-51.

İdeler (Ideas); aklın ideleri; estetik ideler; 39, 44-6, 51, 57-60, 63, 65, 68, 70, 79, 81-3, 92-3, 96-100, 103-06, 113, 115, 117.

İstenç (Will); istencin akıl tarafından belirlenimi; 29, 38, 42-3, 67-8, 70, 73, 76-7, 79-82, 87.

Kafka, Franz; 28-9.

Kendinde-şeyler (Things-in-themselves); 17, 42, 46, 63-6, 69-70, 79, 83, 89.

Klasizm; 99.

Kültür; 37-8, 93, 118.

Leibniz, Gottfried; 10, 18, 62.

Maksim; maksimin tümelleştirilebilirliği; 29, 67, 72-3, 81.

Metafizik; 50-1.

Metafiziksel deduksiyon; 50-1.

Mutluluk (Happiness); 76-7, 81.

Noumena; 65, 69-71, 115, 117-18.

Ortak duyu (Common sense); estetik biçimi; ahlâki biçimi; spekülatif biçimi; 60-3, 75, 78, 82, 89-91, 93-4, 108.

Özgürlük (Freedom); özgürlük idesi; 68-71, 74, 78-84, 89-90, 92, 96-7, 115, 117.

Platon; 28.

Rasyonalizm; 11, 13, 37-8, 43, 51.

Rimbaud, Arthur; 26-7, 30-1.

Romantizm; 30, 99.

Sanat (Art); 98-9, 101-03, 113.

Sembolizm; doğada; aklın sembolizmi; 60, 73, 75, 82, 96, 98, 100.

Sensus Communis; bkz. Ortak duyu.

Sentetik *a priori;* 11.

Sentez; *a priori* sentez; 13-5, 17-9, 22-3, 27, 40-3, 45, 53, 60-1, 68.

Şematizm (Schematism); 56-7, 60-1, 63, 90, 96, 101.

Tanrı (God); 10, 58, 64, 81, 83-4, 106, 112, 115-16.

Tarih (History); 117-19.

Teleoloji; doğal teleoloji, bkz. yargıgücü.

Teoloji; fiziksel; ahlâki; 39, 51, 62, 81, 112, 115-16.

Transcendental deduksiyon; 51, 55.

Uyum (Accord); doğa ve bilgi yetilerimiz arasında; akıl ve hayalgücü arasında; olumsal uyum; yetilerin uyumu; 31, 51-2, 59-64, 81, 90-4, 96-7, 101, 108-09, 111.

Yanılsama (Illusion); aklın yanılsamaları; 44, 75-7, 102-03.

Yargıgücü (Judgement); estetik; belirleyici; düşünümsel; teleolojik; 30, 56, 87, 89, 105-09, 111-13, 117.

Yasakoyma (Legislation); 34, 43, 45-6, 52, 55-60, 63-5, 67-8, 70-3, 75-6, 79-80, 89, 91, 95, 100-05, 108-09, 111-12, 116.

Yeti (Faculty); bilgi yetisi; arzulama yetisi; hoşlanma ve hoşlanmama duygusu yetisi; yetiler arası bağıntı; bkz. harmoni.

Yetilerin meşru olmayan kullanımı; 63-5, 75.

Yüce (Sublime); 30-1, 71, 82, 91-4, 99.

DİNLE KÜÇÜK ADAM
Wilhelm Reich
9. basım

CİNSEL DEVRİM
Wilhelm Reich
4. basım

BEDENSEL BOŞALMANIN İŞLEVİ
Wilhelm Reich
3. basım

KİŞİLİK ÇÖZÜMLEMESİ
Wilhelm Reich
2. basım

FAŞİZMİN KİTLE RUHU ANLAYIŞI
Wilhelm Reich
2. basım

CİNSEL AHLÂKIN BOYGÖSTERMESİ
Wilhelm Reich
2. basım

GELECEĞİN ÇOCUKLARI
Wilhelm Reich
2. basım

DİRİMİN ÖLDÜRÜLÜŞÜ
Wilhelm Reich
2. basım

BAŞI DERTTE İNSANLAR
Wilhelm Reich

İNSANIN DOĞADAKİ YERİ
Wilhelm Reich

REICH FREUD'U ANLATIYOR
Wilhelm Reich

KANSER
Wilhelm Reich

REICH'IN DÜŞÜNSEL YAŞAMI
Luigi de Marchi

SEVME SANATI
Erich Fromm
10. basım

SEVGİNİN VE ŞİDDETİN KAYNAĞI
Erich Fromm
6. basım

İNSANDAKİ YIKICILIĞIN KÖKENLERİ I
Erich Fromm
2. basım

İNSANDAKİ YIKICILIĞIN KÖKENLERİ II
Erich Fromm
2. basım

SAĞLIKLI TOPLUM
Erich Fromm
2. basım

ÖZGÜRLÜKTEN KAÇIŞ
Erich Fromm
3. basım

UMUT DEVRİMİ
Erich Fromm
2. basım

TARİHÖNCESİ EGE I
George Thomson
2. basım

TARİHÖNCESİ EGE II
George Thomson
2. basım

İLK FİLOZOFLAR
George Thomson

AİSKHYLOS VE ATİNA
George Thomson

ESKİ TOPLUM I
Lewis Henry Morgan
2. basım

ESKİ TOPLUM II
Lewis Henry Morgan
2. basım

FAŞİZMİN ANALİZİ
Maria - A. Macciocchi
2. basım

İNSAN VE KENT
Henri Laborit

CANLININ MANTIĞI
François Jacob

BİLİM KİTAPLARI

ALTIN DAL I
James G. Frazer

ALTIN DAL II
James G. Frazer

FREUD KİTAPLIĞI

DÜŞLERİN YORUMU I
Sigmund Freud

DÜŞLERİN YORUMU II
Sigmund Freud

ESPRİLER VE BİLİNÇDIŞI İLE İLİŞKİLERİ
Sigmund Freud

SANAT KURAMI KİTAPLARI

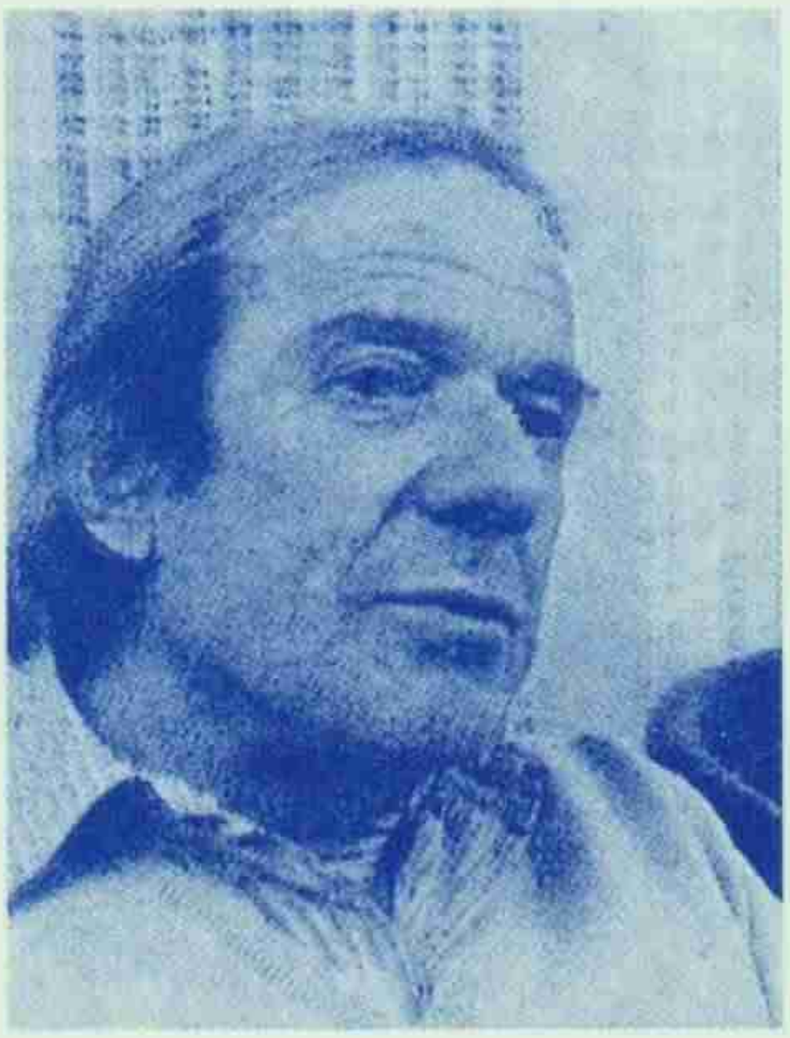
ESTETİK I
Georg Lukacs
2. basım

ESTETİK II
Georg Lukacs
2. basım

ESTETİK III
Georg Lukacs

ÇAĞDAŞ GERÇEKÇİLİĞİN ANLAMI
Georg Lukacs
4. basım

PAYEL YAYINEVİ — Cağaloğlu Yokuşu
Evren Han Kat 3, No: 51
Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 528 44 09 - 511 82 33
Fax: 512 43 53



Modern felsefenin çatallanan yolları, eninde sonunda Kant'a çıkar. Kant'ın *açık uçlu* felsefi dizgesi, yalnızca modern düşüncenin önüne çıkan sorunların çözümü bakımından değil; fakat aynı zamanda çözüm üretebilecek yeni düşünme üslupları yaratmak açısından da "*kaynak*"tır.

Königsberg'in büyük Çinlisi *Immanuel Kant* ile göçebe dürtülerin Parisli sanatçısı *Gilles Deleuze*'ü karşı karşıya getiren bu kitap, çatallı yollardan birinde cereyan eden emsalsiz bir *düello*'ya tanıklık ediyor. Kant'ın düşünsel labirentine, aklın işleyiş mekanizmaları ("yetiler öğretisi") çerçevesinde girmeyi amaçlayan Deleuze, hasmının yoğun kavram istifi karşısında büyüye kapılmaktan kendini alamıyor. Fakat Kant'a olan uzaklığını yine de koruyan Deleuze, bu "biçimsel kavram fanatiği"nin, tıpkı modern hayat gibi zengin ve çetrefil *"eleştirel bütün"*ünü kesif bir ışıklandırma altında zihnimizin önüne getiriyor. Bu açımlamada, *aklın çoğulluğu* altında örgütlenme koşullarını izlediğimiz *farklı* deneyim alanları —doğa, ahlâk, estetik, tarih— özgül şekillenmeleri içinde, hep aynı noktayı işaret ediyorlar: *nihaî amaç olarak insan*.

Aynı labirente bir başka sapaktan girmeyi deneyen Taylan Altuğ'un önyazı'sı *"Yargı ve Bilinç"*, "eleştirel bütün"de (ve dolayısıyla insan'da) sürüp gidecek ikiliklerin "ilkörneği" olan öznedeki yarılma üzerinde duruyor.

ISBN 975-388-078-2

9 789753 880787