

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

FELSEFE

Martin

Heidegger

KANT

VE METAFİZİK

PROBLEMİ

Almancadan çeviren
Kaan H. Ökten



ALFA

KANT VE METAFİZİK PROBLEMİ

MARTIN HEIDEGGER (1889-1976)

Almanya'nın Freiburg kenti yakınlarındaki Meßkirch'te doğdu. Önce Marburg'da, daha sonra Freiburg Üniversitesinde uzun yıllar felsefe hocalığı yaptı. 1927'de yayımlanan *Varlık ve Zaman* adlı kitabıyla felsefenin pek çok alanına damgasını vurdu, kendisinden sonraki felsefecileri derinden etkiledi. Çok sayıdaki yapıtıyla varlık anlayışımızı kökten değiştirdi. Freiburg'ta öldü.

KAAN H. ÖKTEN

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. Heidegger, Kant, Parmenides ve Aristoteles üzerine çok sayıda telif ve çeviri kitap ve makalesi var.

Kant ve Metafizik Problemi

© 2020, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik

© 1951, 7. Basım 2010, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main

Kitabın Türkçe yayın hakları Kalem Ajans aracılığıyla Alfa Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak

Genel Müdür Vedat Bayrak

Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu

Dizi Editörü Kaan Özkan

Çeviren Kaan H. Ökten

Kitap Editörü Selda Salman

Kapak Tasarımı Füsün Turcan Elmasoğlu

Sayfa Tasarımı Ebru Aydın

ISBN 978-625-449-388-1

ISBN 978-625-449-391-1 (Ciltli)

1. Basım: Ağustos 2021

Baskı ve Cilt

Melisa Matbaacılık

Çiftelhavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul

Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29

Sertifika no: 45099

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu-İstanbul

Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00

www.alfakitap.com - info@alfakitap.com

Sertifika no: 43949

Martin
Heidegger
KANT
VE METAFİZİK
PROBLEMİ

Almancadan Çeviren
Kaan H. Ökten



ALFA

**MAX SCHELER'İN
ANISINA**

İÇİNDEKİLER

Dördüncü Basıma Önsöz	13
Birinci Basıma Önsöz	17
İkinci Basıma Önsöz	19
Üçüncü Basıma Ön-Değıniler	21

GİRİŞ

İncelemenin Konusu ve Bölümlendirilişi, 23

*Metafiziğin Temellendirilişi Olarak Saf Aklın Eleştirisi'nin
Yorumlanması Sayesinde Fundamental Ontoloji İdesinin
Ayrıştırılması*

BİRİNCİ BÖLÜM

Hareket Noktası İtibariyle Metafiziğin Temellendirilişi, 27

§ 1. Geleneksel Metafizik Kavramı.....	27
§ 2. Geleneksel Metafiziğin Temellendirilişinin Hareket Noktası	32
§ 3. "Saf Aklın Eleştirisi" Olarak Metafiziğin Temellendirilmesi.....	36

İKİNCİ BÖLÜM*İcrası İtibariyle Metafiziğin Temellendirilişi, 41*

A. Metafiziğin Temellendirilişinin İcrası İçin Geriye Gidiş	
Boyutunun Nitelendirilmesi	42
I. Köken Sahasının Özsel Karakterleri	43
§ 4. Haddizatında Bilişin Özü	43
§ 5. Bilişin Sonluluğunun Özü	47
§ 6. Metafiziği Temellendirmenin Kaynak Temeli	58
II. Kökeni Açığa Çıkartma Minvali	60
§ 7. Ontolojiyi Temellendirme Evrelerinin Ana Hatları	60
§ 8. Kökeni Açığa Çıkartma Yöntemi	62

B. Ontolojinin İçsel Olanaklılığının Tasarımının İcra Evreleri 65*Temellendirmenin Birinci Evresi, 66*

Saf Bilişin Özsel Öğeleri	66
a) Sonlu Bilmedeki Saf Görü	66
§ 9. Saf Görü Olarak Uzay ve Zamanın Açıklığa Kavuşturulması	66
§ 10. Evrensel Saf Görü Olarak Zaman	70
b) Sonlu Bilmede Saf Düşünme	74
§ 11. Saf Anlama Yetisi Kavramı (Nosyon)	74
§ 12. Ontolojik Yüklemeler Olarak Nosyonlar (Kategoriler)	78

Temellendirmenin İkinci Evresi, 81

Saf Bilişin Özsel Birliği	81
§ 13. Saf Bilişin Özsel Birliğine Dair Soru	82
§ 14. Ontolojik Sentez	84
§ 15. Kategoriler Problemi ve Transendental Mantığın Rolü	89

Temellendirmenin Üçüncü Evresi, 92

Ontolojik Sentezin Özsel Birliğinin İçsel Olanaklılığı	92
§ 16. Transendental Dedüksiyonun Temel Maksadı Olarak Sonlu Aklın Aşkınlığının Aydınlatılması	94

§ 17. Transendental Dedüksiyonun İki Yolu	100
a) Birinci Yol.....	102
b) İkinci Yol.....	106
§ 18. Transendental Dedüksiyonun Dışsal Formu	109

Temellendirmenin Dördüncü Evresi, 112

Ontolojik Bilişin İçsel Olanaklılığının Temeli	112
§ 19. Aşkınlık ve Duyusallaştırma	114
§ 20. İmge ve Şema	116
§ 21. Şema ve Şema-İmgesi	122
§ 22. Transendental Şematizm	127
§ 23. Şematizm ve Altında Toplama	134

Temellendirmenin Beşinci Evresi, 139

Ontolojik Bilişin Tam Özsel Belirlenimi	139
§ 24. Aşkınlığın Tam Özsel Belirlenimi Olarak En Yüksek Sentetik İlke	140
§ 25. Aşkınlık ve <i>Metaphysica Generalis</i> 'in Temellendirilmesi	146

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Kökenselliği İtibariyle Metafiziğin Temellendirilişi, 153

A. Temellendirme Sırasında Atılan Temelin Açıkça

Karakterizasyonu	154
§ 26. Transendental Hayal Gücü Olarak Ontolojik Bilişin Oluşturucu Merkezi	154
§ 27. Üçüncü Temel Yeti Olarak Transendental Hayal Gücü	161

B. Her İki Gövdenin Kökü Olarak Transendental Hayal Gücü..165

§ 28. Transendental Hayal Gücü ile Saf Görü	168
§ 29. Transendental Hayal Gücü ile Teorik Akıl.....	173
§ 30. Transendental Hayal Gücü ile Pratik Akıl	183
§ 31. Atılan Temelin Kökenselliği ve Kant'ın Transendental Hayal Gücünden Geri Çekilmesi	188

C. Transendental Hayal Gücü ve İnsandaki Saf Akıl Problemi .	200
§ 32. Transendental Hayal Gücü ve Zamanla İlintisi	201
§ 33. Transendental Hayal Gücünün İçsel	
Zaman Karakteri	204
a) Saf Aprehensiyon Olarak Saf Sentez.....	207
b) Saf Reprodüksiyon Olarak Saf Sentez	209
c) Saf Rekognisyon Olarak Saf Sentez.....	212
§ 34. Saf Kendini Uyarımlama Olarak Zaman ve Kendinin	
Zaman Karakteri	217
§ 35. Yapılan Temellendirmenin Kökenselliği	
ve Metafizik Problemi	225

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Yinelenişi İtibariyle Metafiziğin Temellendirilişi, 235

A. Metafiziğin Antropolojide Temellendirilmesi.....	236
§ 36. Yapılan Temellendirme ve Kant'ın Metafiziği	
Temellendirmesinin Sonucu.....	236
§ 37. Felsefi Bir Antropoloji İdesi.....	239
§ 38. İnsanın Özüne İlişkin Soru ve Kant'taki	
Temellendirmenin Sahih Sonucu.....	245
B. İnsandaki Sonluluk Problemi ve Dasein'in Metafiziği	250
§ 39. İnsandaki Sonluluğu Belirleyebilme	
Olanağı Problemi	251
§ 40. İnsandaki Sonluluk Problemine Giden Yol Olarak	
Varlık Sorusunun Kökensel Olarak Çalışılması.....	254
§ 41. Varlık Anlayışı ve İnsandaki Dasein	258
C. Fundamental Ontoloji Olarak Dasein'in Metafiziği.....	264
§ 42. Fundamental Ontoloji İdesi.....	265
§ 43. Fundamental Ontolojinin Çıkış Noktası ve Rotası .	267
§ 44. Fundamental Ontolojinin Hedefi.....	272
§ 45. Fundamental Ontoloji İdesi ve <i>Saf Aklın Eleştirisi</i>	276

EK

I. Kant Kitabına İlişkin Notlar.....	283
II. Ernst Cassirer: Sembolik Formlar Felsefesi.	
2. Kısım: Mitik Düşünme. Berlin 1925	289
III. Davos Sunumları:	
Kant'ın <i>Saf Aklın Eleştirisi</i> ve Metafiziği	
Temellendirme Görevi	307
IV. Ernst Cassirer ile Martin Heidegger Arasındaki	
Davos Tartışması.....	311
V. Odebrecht ile Cassirer'in <i>Kant Kitabı</i> 'na	
Yönelttikleri Eleştirilere Dair	335
VI. 1866 Yılından Bu Yana Felsefe Bölümünün	
Tarihi Üzerine.....	343
“Ek”teki Yazıların Kaynakları	353
Editörün Sonsözü	355

Kanting.

mit 10.9. allhier - ; bald
Guttag, das man sich möglich
auf die welt. Frey. (x. 19.2.
Apr)

~~mit 10.9. allhier - ; bald~~
~~Guttag, das man sich möglich~~
~~auf die welt. Frey. (x. 19.2.~~

~~Apr)~~
~~mit 10.9. allhier - ; bald~~
~~Guttag, das man sich möglich~~
~~auf die welt. Frey. (x. 19.2.~~

~~Apr)~~
~~mit 10.9. allhier - ; bald~~
~~Guttag, das man sich möglich~~
~~auf die welt. Frey. (x. 19.2.~~

~~Apr)~~
~~mit 10.9. allhier - ; bald~~
~~Guttag, das man sich möglich~~
~~auf die welt. Frey. (x. 19.2.~~

~~Apr)~~
~~mit 10.9. allhier - ; bald~~
~~Guttag, das man sich möglich~~
~~auf die welt. Frey. (x. 19.2.~~

DÖRDÜNCÜ BASIMA ÖNSÖZ

Bu kitabın bendeki birinci basımının iç kapak sayfasına vaktiyle bir not yazmışım. El yazıma bakılacak olursa, bu not otuzlu yılların ortalarından kalma. Notta şunlar yazıyor:

Kant Kitabı.

V. v. Z. (*Varlık ve Zaman*) ile birlikte yalnızca – yakında açığa çıkmıştır ki asıl soruya

girilmemiş [bkz. I 3. A.¹ v(e) Destr(üksiyon)²]

bir sığınak – yolda olmadır v(e)

fakat yeni keşifler bulunmaz

K(ant) filolojisiyle ilgili olarak. –

[V(arlık)] Varolmaklık – Nesnesellik

v(e) “Zaman”

Şematizm

fakat aynı za(manda): Kendi yolum kapatılmış

v(e) yanlış anlaşılır kılınmış

bkz. IV. Böl(üm)³

*Katkılar*⁴ – Yeni başlangıca başlangıç – Refl. Kavr.
(Refleksiyon Kavramları)

¹ *Varlık ve Zaman*'daki 1. Kesim 3. Ayrım'ı kastediyorum.

² *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmındaki ontoloji tarihi destrüksiyonu.

³ *Kant Kitabı*'nın dördüncü bölümü.

⁴ *Beiträge zur Philosophie* (Gesamtausgabe Cilt 65).

XIV Yukarıdaki notlar, *Kant Kitabı*'nın yayımlanmasını belirleyen saiki ifade ediyor: *Varlık ve Zaman*'da formüle ettiğim varlık sorusunun yanlış anlaşılmış olduğu daha henüz 1929 yılında kendini belli etmişti. 1927-28 yılı güz döneminde verdiğim "Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*" dersinin hazırlıklarını yaparken, Şematizm bölümü dikkatimi çekti. Burada, kategoriler problemi (yani geleneksel metafiziğin varlık problemi) ile zaman problemi arasında bir bağlantı gördüm. Böylece *Varlık ve Zaman*'daki soru formülasyonu, Kant'la ilgili yorum denemem için bir ön-kavrayış oluşturacak şekilde devreye girdi. Kant'ın metni benim için bir sığınak teşkil etti, zira formüle ettiğim varlık sorusuyla ilgili olarak Kant'ı bir müdafi olarak düşünebilecektim.

Sığınağımı bu surette belirlemem, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni *Varlık ve Zaman*'daki soru formülasyonu bakış dairesi içinde yorumlamama yol açtı. Ama böylelikle, Kant'ın sorusunun altına, hakikatte kendisine yabancı ve fakat onu koşullandıran bir soru formülasyonu sürmüş oluyordum.

Daha sonraki yazılarımda (bkz. buradaki 1965 tarihli "Üçüncü Basıma Ön-Değini") Kant'la ilgili bu aşırı yorumu geri almaya çalışmışım ama *Kant Kitabı*'nı buna uygun olarak bizatihi yeni baştan yazmaya yeltenmedim.

Vittorio Klostermann'ın hazırladığı *Durchblicke* (1970) başlıklı derleme kitapta Hansgeorg Hoppe, daha önceki eleştirel görüşlerime atıfta bulunarak benim Kant yorumumda görülen değişim hakkında öğretici ve eleştirel bir değerlendirme sunmuştur (s. 284-317).

"Transendental hayal gücü"yle ilgili olarak *Kant Kitabı*'nda giriştiğim irdelemeye Hermann Mörchén, 1928'de Marburg Üniversitesinde yazdığı *Die Einbildungskraft bei Kant* başlıklı doktora teziyle katkı sağlamıştır (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische For-*

schung, Bd. XI, Tübingen: Max Niemeyer (Saale), 1930, s. 311-495; değiştirilmemiş ikinci basım: Tübingen: Max Niemeyer, 1970 (Ayrı Basım)).

Kant Kitabı'nı 17 Mart ile 6 Nisan 1929 tarihleri arasında ikincisi düzenlenen Davos Üniversite Kurslarının hemen akabinde ve elimdeki ön-çalışmalarına (bkz. burada "Birinci Basıma Önsöz") dayanarak kaleme aldım.

Bu basımdaki "Ek"te, Davos'ta yaptığım "Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik" başlıklı üç konuşmayla ilgili kendi düzenlediğim özetler yer almaktadır (bunlar daha önce şurada yayımlanmıştı: *Davoser Revue*, IV (1929), No. 7, s. 194-196).

Ayrıca Ernst Cassirer ile benim konuşmalarımızın ardından ikimiz arasında gelişen tartışma hakkındaki bir rapor da "Ek"te yer almaktadır. Cassirer felsefi antropoloji üzerine üç konuşma yapmış ve bu konuşmalarda uzay, dil ve ölüm problemini ele almıştır.⁵

Kant Kitabı, *Varlık ve Zaman*'la harekete geçirilip hâlâ sorulmaya değer olan varlık sorusu için sorgulanırlar bir dolambaçlı yol kullanan bir giriş denemesi olmayı sürdürüyor.

Düşünme karşısında artarak devam eden ve kendimize itiraf edemediğimiz kaygı, çağımıza nüfuz eden varlığın unutulmuşluğunu idrak etmemize izin vermiyor artık.

Yayıncım bay Dr. iur. h. c. Dr. phil. h. c. Vittorio Klostermann'a, bu kitaba uzunca süredir gösterdiği ilgisinden dolayı teşekkür ediyorum. Ayrıca bir kez daha bayan Dr.

⁵ *Davos Tartışmasının* metni, Davos Üniversite Kurslarının katılımcılarından O.F. Bollnow ile J. Ritter tarafından kaleme alınmış notlardan oluşmaktadır. O.F. Bollnow'un bildirdiğine göre bunlar, harfiyen tutulan bir tutanak değil, tartışma kayıtlarının daha sonra düzenlenmiş halidir. Daktilo edilmiş metni O. F. Bollnow, buradaki basımda kullanılmak üzere istifademize sunmuştur. Bunun için kendisine teşekkür ediyorum.

Hildegard Feick (Wiesbaden) ile bay Doç. Dr. Fr.-W. v. Hermann'a (Freiburg i. Br.) tashih işlerini titizlikle hallettikleri için teşekkürlerimi sunuyorum.

Ağustos sonu, 1973

M.H.

BİRİNCİ BASIMA ÖNSÖZ

XVI

Aşağıdaki yorumlarımın özünü, 1927–28 güz döneminde, haftada dörder saat verdiğim derslerimde ve daha sonraki bazı konuşmalarımda ve konuşma dizilerinde aktarmıştım (Eylül 1928’de Riga’daki Herder Enstitüsünde ve bu yılın mart ayında Davos’taki Üniversite Kurslarında).

Saf Aklın Eleştirisi’nin buradaki yorumu, *Varlık ve Zaman*’ın ikinci kısmıyla ilgili hazırlık çalışmaları kapsamında ortaya çıktı. (Bkz. *Varlık ve Zaman*, 1. Yarım, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, ed. E. Husserl, Cilt VIII [1927], s. 23 vd. Şimdi gözden geçirilmiş ikinci basımı yayımlanmış olan ayrı basımın sayfa numaraları, *Jahrbuch*’takilerle aynıdır.)

Aşağıdaki incelemenin konusu, *Varlık ve Zaman*’ın ikinci kısmında daha geniş kapsamlı bir soru formülasyonu zemini üzerinden ele alınacaktır. Zira orada, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin kapsamlı biçimde ilerleyen bir yorumundan feragat edilmişti. Eldeki bu yayın, buna ilişkin hazırlayıcı bir tamamlama görevini görmektedir.

Aynı zamanda bu yayın, *Varlık ve Zaman*’ın birinci yarımında ele alınan problematiğe “tarihsel” bir giriş yaparak söz konusu problematiği açıklığa kavuşturmaktadır.

Ayrı basım olarak da çıkan *Vom Wesen des Grundes* başlıklı çalışmam, *kılavuzluk* eden soru formülasyonunu daha da açıklığa kavuşturmaktadır. (Bkz. *Festschrift für E. Husserl, İlave Cilt: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1929, s. 71-110.)

Eldeki bu çalışmayı, Max Scheler'in anısına ithaf ediyorum. Kendisiyle yaptığım son konuşmamın konusunu bu çalışmanın içeriği oluşturmuştu. Bu esnada, kendisindeki tinin sınırsız gücünü bir kez daha hissedebilmişim.

Todtnauberg, Kara Ormanlar (Baden)
Pentekost Yortusu, 1929.

Yirmi yıl önce yayımlanan ve hızla tükenen bu çalışma, üzerinde herhangi bir değişiklik yapılmaksızın yeniden basılıyor. Böylece onun çeşitli minvallerde etki eden ve etmeyen biçimi korunmuş oluyor.

Benim buradaki yorumlarımın cebriliğinden mütemadiyen rahatsızlık duyuluyor. Cebrilik yaptığım suçlamasını belgelerle kanıtlamak, bu çalışmamdan hareketle zaten gayet iyi mümkün. Hatta felsefe tarihi araştırmacıları, düşünürler arasındaki düşünsel diyalogu harekete geçirme denemelerine karşı çıktıklarında böylesi bir suçlama konusunda hep haklı da olacaklardır. Oysa kendi görevine sahip olan tarihsel filoloji yöntemlerinden farklı olarak, böylesi bir düşünsel diyalog, başka türden yasalara tabi olup çok daha kırılığandır. Çünkü böylesi bir diyalogda yanılığ daha tehditkâr, eksiklikse çok daha sık olacaktır.

Buradaki yorum denemesindeki yanılığ ve eksikliklerim, bu zaman zarfında katettiğim düşünce yolumda benim için o kadar açık hale gelmiştir ki, bazı telafi edici ilave, ek ve sonsözlere başvurarak onu yamalı bohçaya çevirmek istemedim.

Düşünenler için, eksik kalan şeylerde, daha kalıcı dersler vardır.

Freiburg i. Br., Haziran 1950.

ÜÇÜNCÜ BASIMA ÖN-DEĞİNİLER

Bu eserin başlığının doğru anlaşılması için şu not yararlı olabilir: Metafizik *için* problem olanı, yani bir bütün olarak bizatihi varolanlara ilişkin soruyu metafizik, bir metafizik *olarak* problem haline getirmektedir. “Metafizik Problemi” ifadesi iki anlamlıdır bu yüzden.

XVIII

Bu eseri tamamlaması bakımından bundan böyle şu çalışmalarına da bakılabilir: *Kants These über das Sein*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen: Max Niemeyer, 1962.

Freiburg i. Br., İlkbahar 1965.

GİRİŞ

1

İncelemenin Konusu ve Bölümlendirilişi

Aşağıdaki inceleme, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni metafiziğin temellendirilişi olarak yorumlama ve böylelikle metafizik problemini bir fundamental ontoloji problemi olarak gözler önüne serme görevine sahiptir.

Fundamental ontoloji, “insan doğasına ait” metafiziğin temelini hazırlama gayesine sahip olan insan denilen sonlu varlığın ontolojik analitiğidir. Fundamental ontoloji, metafiziğin olanaklı kılınması için zorunlu olarak talep edilen insan Dasein'ının metafiziği olup felsefi antropoloji dahil her türlü antropolojiden ilkece farklıdır. Fundamental ontoloji idesini ayrıştırmak şu anlama gelmektedir: Dasein'ın sözü edilen ontolojik analitiğini zorunlu bir gereklilik olarak ortaya koymak ve bu surette şu somut soruyu hangi maksat ve minvalde, hangi sınırlamalar içinde ve hangi koşullar altında sorduğunu açık hale getirmek: İnsan nedir? Şayet bir ide, kendini öncelikle sahip olduğu aydınlatabilme gücüyle açığa vuruyor

ise, fundamental ontoloji idesi de metafiziğin temellendirilmesi olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yorumlanması içinde kendini doğrulamalı ve sergilemelidir.

- Bunun için haddizatında “temellendirme”nin ne demek olduğu öncelikle açıklığa kavuşturulmalıdır. Bu ifadenin sahip olduğu imlenim, inşaat alanında görülmektedir. Her ne kadar metafizik mevcut bir bina olmasa da tüm insanlarda “doğal mizaç temelli” olarak edimseldir.¹ Buna göre metafiziğin temellendirilmesi şu demek olabilir: Söz konusu doğal metafiziğe bir temel tesis etmek veya tesis edilmiş bir temelin altına yenisini yerleştirerek onu diğeriyle değiştirmek. Oysa temellendirme idesinden tam da bu temsili uzak tutmak gerekir, çünkü mesele, tamamlanmış bir bina için bazı temel parçaların temin edilmesi değildir. Temellendirme daha ziyade, bizatihi yapım planının tasarlanmasıdır. Öyle ki, bununla birlikte inşaatın hangi temel üzerine nasıl kurulması gerektiğinin talimatı da verilmiş olur. Yapım planının tasarlanması olarak metafiziğin temellendirilişi ise bir sistemin ve onun bölümlerinin boş imalatı demek değildir. Bilakis metafiziğin içsel olanaklılığının arkitektonik bakımdan sınırlandırılıp isimlendirilmesi, bir başka deyişle, onun özünün somut olarak belirlenmesidir. Ancak, tüm öz belirlenimleri, her şeyden önce öz zemininin açığa çıkarılmasıyla tamamlanmış olmaktadır.

O halde, metafiziğin içsel olanaklılığının tasarımı olarak temellendirme, temeli atılan zeminin taşıyıcılığının etken hale getirilmesidir zorunlu olarak. Bunun öyle olup olmadığı ve oluyorsa nasıl olduğu ise temellendirmenin kökensellik ve kapsamının ölçütünü oluşturacaktır.

¹ *Saf Aklın Eleştirisi*, 2. Basım, s. 21. – Birinci basım (A) ve ikinci basım (B), Raymund Schmidt'in (Meiners Philosophische Bibliothek) 1926 tarihli mükemmel [2] edisyonunda karşılıklı olarak yer almaktadır. Bundan sonra hem A hem de B'ye referans verilecektir.

Eğer *Saf Aklın Eleştirisi*'nin aşağıdaki yorumu, metafiziğin kökeninin kökenselliğini gün yüzüne çıkartmayı başarabilirse, bu kökensellik, ortaya çıkmaya izin vermenin somut icraatı içine taşınabildiği ölçüde, başka bir deyişle, metafiziğin temellendirilişi yinelenebildiği takdirde, kendi özü bakımından sahici olarak anlaşılabilmiş olur.

Şayet metafizik, “insan doğasına” ait ve onunla olgusal olarak var oluyor ise, kendini hep zaten şu ya da bu şekilde şekillendirmiş olacaktır. Bu yüzden metafiziğin açıkça temellendirilişi asla bir hiçten hareketle gerçekleşmez, bilakis onun başlangıç olanaklarını peşinen çizmiş olan geleneğin hem gücünden hem de güçsüzlüklerinden doğar. Bu durumda her temellendirme, kendisinde kapsanan gelenekle ilintili olarak daha öncekilere izafeten aynı görevin dönüştürülmesi demek olacaktır. O halde, metafiziğin temellendirilişi olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin aşağıdaki yorumu, şu dört hususu gün yüzüne çıkartmak mecburiyetindedir:

3

1. Hareket noktası itibariyle metafiziğin temellendirilişi.
2. İcrası itibariyle metafiziğin temellendirilişi.
3. Kökenselliği itibariyle metafiziğin temellendirilişi.
4. Yinelenişi itibariyle metafiziğin temellendirilişi.

**Metafiziğin Temellendirilişı Olarak *Saf Aklın*
Eleştirisi'nin Yorumlanması Sayesinde Fundamental
Ontoloji İdesinin Ayırıştırılması**

5

BİRİNCİ BÖLÜM

Hareket Noktası İtibariyle Metafiziğin Temellendirilişı

Metafiziğin temellendirilişinin Kant'taki hareket noktasını açığa çıkarmak, şu soruya yanıt vermekle aynı şeyi imler: Kant'ta metafiziğin temellendirilişı, neden *Saf Aklın Eleştirisi*'ne dönüşmüştür? Bunun yanıtı, şu üç kısmi sorunun irdelenmesi sayesinde ortaya çıkmalıdır: 1. Kant'ın mevcut bulduğu metafizik kavramı neydi? 2. Bu geleneksel metafizik temellendirilişinin hareket noktası neydi? 3. Kant'ta bu temellendirme, neden saf aklın bir eleştirisi olmuştur?

§ 1. Geleneksel Metafizik Kavramı

Kant'ın metafizikle yüz yüze geldiği ve temellendirmesinin hareket noktasını ondan almak mecburiyetinde kal-

dığı görüş dairesi, Baumgarten'ın metafizik tanımıyla ana hatlarıyla ifade edilebilir: *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*.² Metafizik, insan bilişinin kavradıklarının birinci ilkelerini içeren bilimdir.³ “İnsan bilişinin birinci ilkeleri” kavramında, öncelikle kendine has ve zorunlu olan iki anlamlılık yatar. *Ad Metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis*.³ Bu skolastik metafizik kavramının gelişim ve pekişmesinin saiki ve tarihi burada serimlenmeyecektir. Bu kavramın problematik içeriğini bir miktar açmak ve Kant'ın temellendirmesinin hareket noktasının ilkesel imleniminin anlaşılmasını hazırlayabilmek adına, onda özsel olanlara burada kısaca değinmek yeterli olacaktır.⁴

^a İnsan bilişinin temsil ettiklerinin ölçüt koyucu zeminlerini/nedenlerini içerdigi takdirde metafizik birinci bilimdir.

² A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, 2. Basım, 1743, § 1.

³ A.g.e., § 2.

⁴ Son zamanlarda Kant'ın geleneksel metafizikle ilişkisi daha derinlikli ve kapsamlı olarak araştırılmaya başlanmıştır. Bunun öncülüğünü H. Pichler yapmıştır: *Über Christian Wolffs Ontologie*, 1910. Ayrıca özellikle H. Heimsoeth'ün incelemelerine bkz.: “Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus,” *Kantstudien*, Cilt XXIX (1924), s. 121 vd. Ayrıca: “Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert,” *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, III. Jahr, Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 3, 1926. – Öte yandan M. Wundt'un hacimlice eseri: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im achtzehnten Jahrhundert*, 1924. – Kant'tan sonraki metafizik tarihini odağa taşıyan bir Kant felsefesi sergilemesi için bkz. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*, 2 Cilt, 1921 ve 1924. Alman İdealizmde metafiziğin tarihi için ayrıca bkz. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 1. Bölüm: 1923, 2. Bölüm: 1929. Burada, söz konusu araştırmalara ilişkin eleştirel bir mütalaada bulunmam mümkün değildir. Yalnızca şu kadarını not edebilirim ki

Öncelikle salt yayıncılık tekniği bağlamında kullanılan ve Aristoteles'in *Fizik*'ine ait çalışmalardan sonrakiler için başvurulmuş kolektif bir isimlendirme olan *μετὰ τὰ φυσικά* ifadesinin, daha sonraları, söz konusu ardıl çalışmaların içerdiği şeyler üzerine felsefi bakımdan yorumlayıcı bir nitelendirmeye dönüştüğü malumdur. Ancak, bu imlenim dönüşümü, genelde sanılanın aksine masumane bir dönüşüm değildir. Bilakis bu, çalışmaların yorumunu belirli bir yöne sürüklemiş ve Aristoteles'in ele aldıklarına ilişkin anlayışın "metafizik" olarak ifade edilmesine yol açmıştır. Oysa Aristoteles'in *Metafizik*'inde bir araya getirilenlerin "metafizik" olup olmadığı kuşkuludur. Hatta bizzat Kant, doğrudan bu ifadeye içeriksel bir imlenim yüklemek bile istemiştir: "Metafizik ismiyle ilgili olarak denilebilir ki, onun tesadüfen ortaya çıkmış olduğuna inanmak mümkün değildir, çünkü ismini taşıdığı bilimle tam bir uyum içindedir: Zira *φύσις* doğa demektir, bizler ise doğa kavramına yalnızca deneyim üzerinden erişebiliriz. O halde, onun ardından gelen bilime de metafizik denir (*μετά*, yani *trans* ve *physica*'dan). Başka bir deyişle, metafizik öyle bir bilimdir ki, fizik alanının âdeta dışında, onun ötesinde bulunur."⁵

7

Böylesi bir içerik yorumuna yol açan ve yayıncılık tekniği dolayısıyla kullanıma girmiş olan bu ifade, aslında *Corpus aristotelicum*'a dahil edilen çalışmaların konusal olarak anlaşılması bakımından yaşanan bir mahcubiyetten kaynaklanmıştır. Zira Aristoteles'in *πρώτη φιλοσοφία*,

hepsi de daha baştan itibaren *Saf Aklın Eleştirisi*'ni bir "epistemoloji" yaklaşımı içinde ele alıp bunun yanı sıra metafiziği ve "metafizik saikleri" ortaya koymaktadırlar.

⁵ M. Heinze: "Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern," *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Cilt XIV, philosophisch-historische Klasse, 1894, s. 666 (Ayrı Basım: s. 186). – Ayrıca bkz. Kant: *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, WW (Cassirer), VIII, s. 301 vd.

yani sahih felsefe veya birinci derecede felsefe olarak tam da burada hedeflediği şey için, daha sonraki skolastik felsefede (mantık, fizik, etik) kullanılabilecek bir disiplin ve çerçeve bulunmuyordu. Dolayısıyla μετὰ τὰ φυσικά başlığı, ilkesel felsefi mahcubiyetin bir adıdır aslında.

Öte yandan bu mahcubiyetin nedeni, söz konusu çalışmalarda irdelenen problem ve bilişlerin özünün henüz açığa kavuşturulmamış olmasıdır. Bizzat Aristoteles'in bu hususla ilgili sözlerine bakıldığında, tam da "birinci felsefe"nin özünün belirlenmesi bakımından tuhaf bir iki-anlamlılık göze çarpmaktadır. Zira o hem "varolan olarak varolanın bilişidir" (ὅν ἡ ὄν) hem de bir bütün olarak (καθόλου) varolanların belirlendiği varolanın en müstesna sahasının (τιμιώτατον γένος) bilişidir.

8 Πρώτη φιλοσοφία'nın bu ikili niteliği, birbirinden bağımsız, temelden farklı iki düşünce hattını içermesinden kaynaklanmadığı gibi, ne onlardan biri öteki aleyhine zayıflatılmalı veya ortadan kaldırılmalıdır ne de görünürdeki bu ikilik, alelacele birbiriyle uzlaştırılıp birlik haline getirilebilmektedir. Daha ziyade yapılması gereken, görünürdeki bu ikiliği ve her iki belirlenimin birbirine ait olma tarzını, varolanların "birinci felsefesi" denilen kılavuz probleminden hareketle aydınlatmaktır. Bu görev, söz konusu ikiliğin Aristoteles'le ortaya çıkmadığı, bilakis antikçağ felsefesinin başlangıcından beri varlık problemine ait olduğu göz önüne getirildiğinde daha da ivedi hale gelmektedir.

Fakat "metafizik"ın özünü belirlemekle ilgili bu problemi sabitleyebilmek için, önceleyici bir hamleyle diyebiliriz ki: Metafizik, bizatihi ve bir bütün olarak varolanların ilkesel bilişidir. Ancak bu "tanım," yalnızca söz konusu problemin, bir başka deyişle, şu soruların gösterimi olarak kabul edilmelidir: Varolanların varlığının bilişinin özü nede yatmaktadır? Zorunlu olarak bu, bir bütün olarak varolanların bilişine ne ölçüde dönüşmektedir? Öte yan-

dan bu, neden varlık-bilişinin bilişine odaklanmaktadır? Böylelikle “metafizik,” haddizatında felsefenin mahcubiyetinin adı olarak kalmaya devam etmektedir.

Aristoteles sonrası Batı metafiziği, kendi gelişimini, sözde mevcut bir Aristoteles sisteminin devralınmasına ve sürdürülmesine borçlu değildir. Bilakis Platon ile Aristoteles’in açıkta bıraktıkları merkezi problemlerin sorgulanmaya layık olmasını ve açıklığını anlamamış olmasına borçludur. Metafiziğin yukarıdaki skolastik kavramının gelişimini ağırlıklı olarak iki motif belirlemiş ve kökensel problematiğin yeniden ele alınmasını giderek daha çok engellemiştir.

Bu motiflerden birincisi, metafiziğin içeriksel bölümlendirilişiyle ilgili olup Hristiyanlığın itikadi dünya yorumundan doğmuştur. Buna göre, tanrısal olmayan varolanların tümü, yaratılmış varolanlardır: Evrendir. Yaratılmış olanlar içinde ise insan müstesna bir konuma sahiptir, çünkü her şey, insan ruhunun selametine ve onun ebedi varoluşuna bağlıdır. Dolayısıyla bu Hristiyanî dünya ve Dasein bilincine göre varolanlar bütünü Tanrı, doğa ve insan olarak bölümlendirilmektedir. Daha sonra da bu sahalara teoloji (konusu *summum ens*’tir), kozmoloji ve psikoloji tahsis edilmiştir. Bunlar *Metaphysica specialis* isimli disiplini oluştururlar. Bundan ayrı olarak *Metaphysica generalis* (ontoloji) ise varolanları “genel olarak” (*ens commune*) konu edinir kendine.

9

Metafiziğin skolastik kavramının gelişimi bakımından özsel olan motiflerden ikincisi, metafiziğin biliş tarzıyla ve yöntemiyle ilgilidir. Metafizik, varolanları genel olarak ele alması, en yüksek varolanı konu edinmesi ve “herkesin ilgisinin buna yönelik olması” (Kant) yüzünden en yüksek şana sahip bilimdir, “bilimlerin kraliçesi”dir. Dolayısıyla metafiziğin biliş türü de en kesin ve haddizatında bağlayıcı biliş türü olmalıdır. Bu ise onun, buna uygun bir biliş idealine yakınsanmasını gerekti-

rir. Söz konusu ideal olarak “matematiksel” biliş kabul edilmektedir. Zira matematik, en yüksek anlamda akli ve apriorik biliştir, çünkü rastlantısal deneyimlerden bağımsızdır, başka bir deyişle, saf akıl bilimidir. Genel olarak varolanların bilişi (*Metaphysica generalis*) ve ana sahalarına göre varolanların bilişi (*Metaphysica specialis*) böylelikle “salt akıldan doğan bilim” haline gelmektedir.

Kant, metafiziğin bu gayesine sadık kalmış, hatta onu, “sahih metafizik” veya “nihai amaçta metafizik” dediği *Metaphysica specialis*’e doğru daha da kaydırmıştır.⁶ Ancak, bu bilimdeki tasarıların sürekli “kazalara” maruz kalması, tutarsız ve etkisiz olması yüzünden saf akıl, bilişini genişletmeye yönelik tüm gayretlerden, bu bilimin içsel olanaklılığına dair soru açığa kavuşturulana dek imtina edilmelidir. Böylelikle metafiziği temellendirme görevi, metafiziğin özünün belirlenmesi anlamında bir göreve dönüşmektedir. Kant metafiziğin özünün sınırlandırılmasında nereden hareket etmektedir?

10 § 2. Geleneksel Metafiziğin Temellendirilişinin Hareket Noktası

Varolanlarda “genel” olanın saf rasyonel bilişi ve onun ana sahalarının ilgili bütünlüğü olarak metafizikte, münferit ve parçasal olanın ilgili deneyiminde kendini serimleyebilenin ötesine geçilerek bir “aşma” meydana gelir. Duyusal olanı aşarak bu biliş, duyuüstü varolanı kavramaya çalışır. Fakat “şimdiye dek onun yöntemi, el yordamıyla arayıp taramadan ibaretti ve en kötüsü de bunun, salt kavramlar arasında el yordamıyla arayıp tarama olmasıydı.”⁷ Metafizik, öne sürdüğü içgörülerini bağlayıcı olarak delillendirmekten mahrumdur. Peki, bu metafizi-

⁶ *Über die Fortschritte...*, a.g.e., s. 238.

⁷ B XV.

ğe, olmak istediği şeyi olabilmesinin içsel olanaklılığını kazandıran nedir?

Kendi içsel olanaklılığının sınırlandırılması anlamında metafiziğin temellendirilmesi, özellikle metafiziğin nihai amacını, yani *Metaphysica specialis*'in özünün belirlenmesini hedeflemelidir. Çünkü en müstesna anlamda duyuüstü varolanın bilişi budur. Fakat böylesi bir bilişin iç olanağına ilişkin soru, haddizatında varolanın varolan olarak belirgin kılınabilmesinin içsel olanaklılığına ilişkin daha genel soruya geri gönderilmiş bulur kendini. Şimdi temellendirme, varolana dair bir tutumun özünün aydınlatılması haline gelmiştir, ki burada özün kendisi onun kendisinde kendini göstermekte ve böylelikle onun hakkındaki her ifade buradan hareketle gösterilebilir olmaktadır.

Peki, varolanlara ilişkin böylesi bir tutumun olanağına ne aittir? Böylesi bir tutumu olanaklı kılan şeye ilişkin bir “gösterim” var mıdır? Sahiden de vardır: Doğa araştırmacılarının yöntemi. Onlarda “bir ışık uyanmıştı. Aklın yalnızca kendi tasarımına göre kendisinin ortaya çıkardıklarını idrak ettiğini, değişmez yasalara uygun olarak kendi yargılarının prensiplerine göre ilerlemesi gerektiğini ve doğayı aklın kendi sorduğu sorulara yanıt vermeye zorlaması ve fakat onun âdeta önlük bağına asılı kalmaması gerektiğini kavramışlardı.”⁸ Haddizatında bir doğanın “peşinen tasarlanmış planı,” varolanların varlık konstitüsyonunu önceden vermekte olup tüm araştırıcı sorular, ona ilişkin bir tutum içinde olmalıdır. Varolanların bu öncesel varlık planı, doğa hakkındaki ilgili bilimin temel kavram ve ilkelerinin içine işlemiştir. Buna göre, varolanlara ilişkin tutumu (ontik bilişi) olanaklı kılan, varlık konstitüsyonunun öncesel anlayışıdır, yani ontolojik biliştir.

Matematiksel doğa bilimi, ontik deneyim ile ontolojik biliş arasındaki ilkesel koşul ilintisine dair bir gösterim

sunmaktadır. Fakat onun metafiziği temellendirme işlevi de bununla birlikte tükenmiş olur. Çünkü bu koşul ilintisine işaret etmek, problemi çözmüş olmak değildir. Bilakis, öncelikle onun, ilkesel bir evrensellik içinde anlaşılabilir olarak aranacağı yönün beyanıdır yalnızca. Onun yalnızca orada ve haddizatında bulunup bulunamayacağı, bir başka deyişle, *Metaphysica specialis* idesinin pozitif (bilimsel) biliş kavramını ölçü alarak haddizatında tasarlanmasının mümkün olup olmayacağı halihazırda karara bağlanması gerekmektedir.

Metaphysica specialis'in içsel olanaklılığının tasarımı, ontik bilişin olanaklılığı sorusu üzerinden ontik biliş olanaklı kılanın olanaklılığı sorusuna geri taşınmaktadır. Bu ise öncesel varlık anlayışının özü problemidir, başka bir deyişle, en geniş anlamda ontolojik biliş problemidir. Ontolojinin içsel olanaklılığı problemi ise *Metaphysica generalis*'in olanaklılığı sorusunu içermektedir. O halde, *Metaphysica specialis*'i temellendirme denemesi, *Metaphysica generalis*'in özü sorusuna geri itilmektedir.

- 12 Kant, metafiziği temellendirmenin hareket noktasını bu şekilde belirleyince, kendini doğrudan Aristoteles ve Platon'la diyalog içine sokmuş olur. Bu yolla ontoloji, ilk kez defa haddizatında bir problem haline gelir. Böylelikle geleneksel metafiziğin binası, ilk kez ve en içten bir sarsıntıya uğrar. Keza şimdiye kadar *Metaphysica generalis*'in *ens commune*'nin "evrenselliğini" ele alışındaki belirsizlik ve kendiliğinden anlaşılabilirlik bu yüzden ortadan kalkar. İlk kez olarak temellendirme sorusu, evrenselleştirme türü hakkında ve dolayısıyla varlık konstitüsyonunun bilişinde yatan aşma karakteri hakkında açıklık talep eder hale gelir. Gelgelelim Kant'ın bizzat bu problemi tam olarak açıklığa kavuşturup kavuşturmadığı, ikincil bir sorudur. Çünkü Kant'ın bu problemin zorunluluğunu bilmiş ve özellikle sergilemiş olması bile yeterlidir. Zira bununla ontolojinin, birincil olarak haddizatında pozitif

bilimlerin temellendirilmesiyle ilintili olmadığı açık hale gelmiş olmaktadır. Ontolojinin zorunluluğu ve rolü, insan aklının kendinde bulduğu “daha yüksek ilgi”de gerekçelendirilmiştir. Fakat *Metaphysica generalis*, *Metaphysica specialis*’e zorunlu “hazırlığı”⁹ sağladığı için, birincisinin temellendirilmesi sayesinde ikincisinin özsel belirlenimi de dönüşmek mecburiyetindedir.

Bir bütün olarak metafiziğin temellendirilmesi, ontolojinin içsel olanaklılığı üzerindeki perdenin kalkması demektir. Kant’taki “Kopernikusçu Dönüş” başlığıyla sürekli yanlış yorumlanmakta olanın metafizik (yegâne tema olan metafizikle ilintili) anlamı ve dolayısıyla yegâne sahici anlamı budur. “Bizim tüm bilişimizin, nesneleri cihet almak mecburiyetinde olduğu varsayılmıştı şimdiye dek. Fakat onlar hakkında kavramlar aracılığıyla *a priori* olarak bir şeyler tayin etme ve bilişimizi bu sayede genişletme denemelerinin tümü, bu varsayım altında yok olup gitmişti. Şimdi ise metafiziğin görevlerinde daha iyi ilerleyip ilerlemediğimizi görebilmek için, nesnelerin bizim bilişimizi cihet almak mecburiyetinde olduklarını varsaymayı deneyebiliriz bir kereliğine. Ki böyle bir şey, nesneler bize verilmeden önce onlar hakkında bir şeyler tayin edebilmek üzere, nesnelerin *a priori* bilişinin olanaklılığı talebiyle daha iyi uyum gösterebilmektedir.”¹⁰

13

Burada Kant şunu söylemek istemektedir: “Bilişlerin tümü” ontik birer biliş değildir. Eğer bir ontik biliş söz konusuysa, bu ancak ontolojik biliş sayesinde olanaklıdır. Kopernikusçu Dönüş sayesinde, bilişin varolanlara “denk tutulması” (*adaequatio*) anlamındaki “eski” hakikat kavramı aslında pek sarsılıyor değildir, hatta tam da onu varsaymakta ve onu ilk olarak temellendirmektedir. Ontik bilişin varolanlarla (“nesnelerle”) denk tutulması için, söz konusu varolanın bir varolan olarak peşinen

⁹ *Über die Fortschritte...*, a.g.e., s. 302.

¹⁰ B XVI.

aşikâr olması, yani kendi varlık konstitüsyonu içinde bilinmiş olması gerekir. Nesneler, yani onların ontik belirlenilebilirlikleri, bu son bilgi cihet almalıdır. Varolanın aşikârlığı (ontik hakikat), varolanın varlık konstitüsyonunun açıklığa kavuşmuşluğu (ontolojik hakikat) çevresinde döner. Oysa ontik bilgi asla nesneleri kendine “göre” cihet alamaz, çünkü o, ontolojik nereyeliğe sahip olmaksızın olanaklı nereyeliğe bile sahip olamaz.

Böylelikle şu, belirginlik kazanmıştır: Geleneksel metafiziğin temellendirilmesi, bizi ontolojinin içsel olanaklılığı sorusundan hareket etmektedir. Peki ama bu temellendirme, neden bir “Saf Aklın Eleştirisi”ne dönüşmüştür?

§ 3. “Saf Aklın Eleştirisi” Olarak Metafiziğin Temellendirilmesi

- 14 Ontolojinin olanaklılığı problemini Kant şu soruya indirgemıştır: “*A priori* sentetik yargılar nasıl olanaklıdır?” Bu problem formülünü açıklamak suretiyle, metafiziğin temellendirilişinin neden saf aklın eleştirisi olarak icra edildiğinin açıklaması yapılacaktır. Ontolojik bilginin olanaklılığı sorusu, onun önceleyici bir karakterizasyonunu gerektirmektedir. Geleneğe uyarak Kant, söz konusu formülde bilgi, yargı verme olarak kavramıştır. Ontolojik anlamada ne tür bilgi mevcuttur? Varolanların bilgi. Gelgelim bilinen bir şey, varolana aittir; nasıl deneyimlendiği ve belirlendiği ise fark etmemektedir. Varolanların neliğinin bu bilinişi, ontolojik bilgi, her türlü ontik deneyimin öncesinde (her ne kadar ontik deneyim için olsa da) *a priori* olarak sağlanmaktadır. Varolanın neliği içeriğini sağlayan bilgi, başka bir deyişle, varolanın kendisini açığa çıkaran bilgi Kant, “sentetik” bilgi demektir. Böylelikle ontolojik bilginin olanaklılığı sorusu, *a priori* sentetik yargıların özü problemine dönüşmektedir.

Varolanların varlığı hakkında verilen ve içeriksel yargıların meşruluğunu gerekçelendirme mercii deneyim olamaz. Çünkü zaten varolanların bizatihi deneyimi, deneyim aracılığıyla belirli bakımdan erişilebilir olması gereken varolanlar hakkındaki ontolojik anlayışın kılavuzluğunda ilerler. O halde, ontolojik biliş, deneyimden kaynaklanmadan sağlanan nedenlere (prensiplere) göre bir yargı vermedir.

Şimdi, prensiplerden hareket eden *a priori* biliş yetimize Kant “saf akıl” demektedir.¹¹ Saf akıl, “bir şeyi haddizatında *a priori* olarak bilmenin prensiplerini içeren” akıldır.¹² Şayet akılda içerilen prensipler, apriorik bilişin olanaklılığını oluşturuyorsa, ontolojik bilişin olanaklılığının açığa çıkarılışının saf aklın özünün aydınlatılışına dönüşmesi gerekir. Saf aklın özünün ihata edilmesi ise, onun özünün ne olmadığının ayırt edilerek belirlenmesidir aynı zamanda. Bu itibarla, özsel olanaklarıyla sınırlandırılması ve kendisine hudut tayin edilmesi (eleştiri) demektir. Ontolojinin özünün açığa çıkarılması olarak metafiziğin temellendirilişi, “Saf Aklın Eleştirisi”dir.

15

“Esasen eleştirinin tümünün uğrunda olduğu şey”¹³ ontolojik biliştir, yani apriorik “sentez”dir. Böylelikle metafiziğin gerekçelendirilmesindeki bu kılavuz problemin tespit edilişinde, söz konusu sentezin daha yakından belirlenimi çok daha ivedi bir hal almaktadır. Kant bu ifadeyi, haddizatında çoklu imlenimlerde bulunarak kullanmakla kalmaz,¹⁴ bilakis metafiziğin temellendirilişinin problem formülünde bunlar birbirine dolanık hâlde bulunur. Soru, *a priori* sentetik yargıların olanaklılığına dairdir. Şimdi, bizatihi her yargı zaten “ben birbirine

¹¹ *Kritik der Urteilskraft*, “Birinci Basıma Önsöz,” 1790, WW (Cassirer) V, s. 235.

¹² A 11, B 24.

¹³ A 14, B 28.

¹⁴ Bkz. aşağıda § 7, s. 38. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. -çn.]

bağlıyorum”dur: Sübje ile yüklem birbirine bağlanır. Birer yargı olarak “analitik” yargılar da sentetiktir aslında. Ama onlarda sübje-yüklem bağlanışının tek anlamlılığının nedeni, yalnızca sübje temsilde yatar. Bu durumda sentetik yargılar, iki anlamda “sentetik”tir: Birincisi, haddizatında birer yargı olmaları anlamında. İkincisi ise temsildeki “bağlanışın” (sentezin) meşruluğunun, hakkında yargı verilen varolanın bizzat kendisinden “sağlanması” (sentez) anlamında.

Öte yandan, burada bir problem haline getirilen *a priori* sentetik yargılarda ise sentezin bir başka minvali söz konusu olmaktadır. Bu sentez, varolanlardan deneyimle temin edilmemiş bir şeyi varolanlarla ilgili olarak sağlamalıdır. Varolanların varlık belirleniminin bu suretle sağlanması, varolana öncesel kendini-ilintilendirmez. Söz konusu saf “bir şeyle ilintilenme” (sentez), neye-ilişkin olmayı ve varolanların empirik sentez sırasında bizatihi kendilerinde deneyimlenebilir oldukları ufku oluşturmaktadır her şeyden önce. İşte, yapılması gereken, bu apriorik sentezi kendi olanaklılığı içinde açıklığa kavuşturmadır. Bu sentezin özüne dair incelemeye Kant, transendental inceleme demektedir: “Ben, daha ziyade nesnelerle değil, bilakis bizim nesnelere dair *a priori* olarak olanaklı olan biliş türümüzle haddizatında meşgul olan tüm bilişlere transendental biliş diyorum.”¹⁵ Demek ki transendental biliş, varolanların kendisini değil, bilakis öncesel varlık anlayışının olanaklılığını, başka bir deyişle, varolanların varlık konstitüsyonunu inceler. Bu, saf aklın varolanlara aşımını (aşkınlığını) ilgilendirmekte olup böylelikle olanaklı bir nesne olarak deneyim akla tayin edilebilir hale gelir.

Ontolojinin olanaklılığını problem haline getirmek şu demektir: Varlık anlayışının bu aşkınlığının olanaklılığı-

¹⁵ B 25 (A 11).

nı, yani özünü soruşturmak, başka bir deyişle, transendental olarak felsefe yapmak. Bu yüzden Kant, geleneksel ontolojinin problematiğini belirgin kılabilmek amacıyla *Metaphysica generalis* (Ontologia) için “transendental felsefe”¹⁶ isimlendirmesini kullanır. Buna uygun olarak da, söz konusu geleneksel ontolojiden bahsettiğinde “eskilerin transendental felsefesi”¹⁷ ifadesine başvurur.

Fakat *Saf Aklın Eleştirisi*, transendental felsefenin “sistemini” sunmaz, bilakis onun “yöntemi hakkında bir *tractatus*”tur.¹⁸ Ancak bu, usul tekniği öğretisi demek olmayıp ontolojinin “hatlarının tümünün” ve “içsel eklem yapısının tümünün” eksiksizce belirlenişinin ortaya konulması demektir. Ontolojinin içsel olanaklılığının tasarımı olarak metafiziğin bu temellendirilişinde “bu taslağın tümü bir metafizik sistemi olarak kayda dökülmektedir.”¹⁹

Dolayısıyla, *Saf Aklın Eleştirisi* bir “deneyim teorisi” veya hatta pozitif bilim teorisi olarak yorumlanırsa, bu yapıtın maksadı ilkece yanlış anlaşılmış olur. *Saf Aklın Eleştirisi*’nin “epistemoloji” [*Erkenntnistheorie*] ile alakası yoktur. Eğer onun epistemoloji olarak yorumlanmasını geçerli kabul edeceksek, o zaman şöyle denilmesi gerekir: *Saf Aklın Eleştirisi* ontik bilişin (deneyimin) değil, bilakis ontolojik bilişin teorisidir. Fakat Transendental Aisthetik ile Transendental Analitik hakkındaki hâkim yorumun uzağında kalan bu yaklaşımla bile, özsel olana isabet edilememektedir: Zira burada ontoloji, *Metaphysica generalis* olarak, yani bir bütün olarak metafiziğin temel parçası olması bakımından gerekçelendirilmekte ve ilk kez olarak kendine taşınmaktadır. Aşkınlık problemiyle metafiziğin yerine “epistemoloji” konmuş olmaz,

17

¹⁶ A 845 vd., B 873 vd.; A 247, B 303; ayrıca bkz. *Über die Fortschritte...*, a.g.e., s. 238, 263, 269, 301.

¹⁷ B 113.

¹⁸ B XXII.

¹⁹ B XXIII.

bilakis ontoloji kendi içsel olanaklılığı bakımından sor-
gunlanmış olur.

Şayet bilişin özüne onun hakikati ait ise, *a priori* sentetik bilişin içsel olanaklılığının transendental problemi, ontolojik aşkınlığın hakikatinin özüne ilişkin bir soru olmuş olur. Yapılması gereken, “tüm empirik hakikatlerden önce gelen ve onları olanaklı kılan transendental hakikatin”²⁰ özünü belirlemektir. “Çünkü hiçbir biliş onunla çelişemez, aksi takdirde aynı anda tüm içeriğini, başka bir deyişle, herhangi bir objeyle ilintisini, yani tüm hakikatini kaybeder.”²¹ Ontik hakikat, zorunlu olarak ontolojik hakikati cihet almaktadır. İşte, bir kez daha, “Kopernikusçu Dönüş”ün anlamının meşru yorumu tam da budur. Dolayısıyla bu dönüşle birlikte Kant, merkeze ontoloji problemini itmiş olur. Kökensel ontolojik hakikatin olanaklılığı problematiği bakımından herhangi bir şeyi varsaymak mümkün değildir, hatta pozitif bilimlerin hakikati “olgusu”nu varsaymak ise en az mümkün olandır. Temellendirme, apriorik sentezi

18 yalnızca kendi içinde, onun temelinde yatan ve söz konusu sentezin ne ise o olarak serpilmesini sağlayan (özü itibarıyla olanaklı kılan) tohumlarının izini sürmelidir daha ziyade.

Metafiziğin temellendirilmesinin kendine özgülüğünü açıkça idrak eden Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* hakkında şöyle demektedir: “Bu iş zordur ve aklın kendisi dışındaki hiçbir şeyi verili olarak temel almayan bir sistem içinde düşünmek suretiyle kendini ona yavaş yavaş dahil eden kararlı bir okuru gerektirir. Ve dolayısıyla herhangi bir olgu üzerine dayanmaksızın bilişi, kendi kökensel tohumlarından hareketle geliştirmeye çalışmayı gerektirir.”²²

Dolayısıyla ontolojinin olanaklılığının, kendi tohumlarından hareketle nasıl geliştirildiğini gösterme görevi ortaya çıkmaktadır.

²⁰ A 146, B 185.

²¹ A 62 vd., B 87.

²² *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 4. WW (Cassirer), IV, s. 23.

İKİNCİ BÖLÜM

19

İcrası İtibariyle Metafizikğin Temellendirilişi

Ontolojik bilişin içsel olanaklılığını tasarlayabilmek için, onun öncelikle özsel konstitüsyonu içinde aranılan olanaklılığının taşıyıcı zeminine geri dönme boyutuna bakışın açılması gerekir. Şimdi, bugüne kadar saklı kalmış bir alana sahici olarak her duhul edişin zorunlu yazgısı, bu alanın “yavaş yavaş” belirleniyor olmasıdır. Erişim yönü, ancak bu alana ilerleyiş sırasında sağlamlaşmakta ve yolun yürünebilirliği tesis edilebilmektedir. Böylelikle ilk duhul edişler, yaratıcı alan açmanın güvencesiyle ve tereddütsüz yönlendirme gücüyle sevk edilse de bu alanı açıkça ve sistematik olarak açmaktan ve sahasını belirlemekten ilk başta yoksun kalacaktır. Her ne kadar “Eleştiriler, kaynaklar hakkında malumat sahibi olmayı ve aklın kendini bilmesini...”²³ gerektiriyorsa da Kant,

²³ *Kants handschriftlicher Nachlaß, Cilt V: Metaphysik (Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, III.5), 1928, No. 4892. Bkz. B. Erdmann,*

Eleştiri'nin icra edilmesi sayesinde aklın kendisi hakkındaki bu kökensel malumatı elde edebilmiştir.

Öte yandan aşağıdaki yorum, tasarlamanın kökensel yönlendirme gücüne henüz ve hâlâ sahip olmadığından, kılavuzluk edici kavrayıcı bakışı daha baştan itibaren açıkça güvence altına almak ve böylece temellendirme bütününün içsel sürecinin ana aşamalarını önceden görmek mecburiyetindedir. Metafiziğin temellendirilişinin icrasının izini sürmekten önce ise temellendirmenin geriye gidiş boyutuna nüfuz edici bakışın sağlanmış olmasına gerek vardır. Dolayısıyla bu bölüm iki kısımdan oluşmaktadır:

- A. Metafiziğin temellendirilişinin icrası için geriye gidiş boyutunun nitelendirilmesi.
- B. Ontolojinin içsel olanaklılığının tasarımının icra evreleri.

A. Metafiziğin Temellendirilişinin İcrası İçin Geriye Gidiş Boyutunun Nitelendirilmesi

Görevimiz, ontolojik bilişin özünü belirlemektir. Bunu, onu olanaklı kılan tohumlardan hareketle kendi kökenini açıklığa kavuşturarak yapacağız. Bunun için öncelikle, bilmenin haddizatında özünün ve köken sahasının yeri ve tarzı hakkında netliğe sahip olmamız gerekir. *Saf Aklın Eleştiris*i'nin bugüne kadarki yorumlarında, köken boyutunun önceleyici ve yeterli karakterizasyonu haksız olarak ihmal edilmiş ya da düpedüz yanlış yorumlanmıştır. Bu yüzden, zaten bu yapının amaç belirleniminin de tam olarak yapılamamış olmasıyla birlikte, onun temel eğiliminin prodüktif biçimde temellük edilmesi konusunda başarılı olunamamıştır. Köken sahasının karakterizasyonu ile birlikte, kökeni açığa çıkarma minvali de kendine özgülüğü içinde nitelendirilebilmelidir.

I. Köken Sahasının Özsel Karakterleri

§ 4. Haddizatında Bilişin Özü ^a

Kant köken sahasının özsel karakterlerini açıkça temati-
ze edip irdelemez.^b Bilakis onları yalnızca “kendiliğinden
anlaşılan varsayımlar” anlamında varsayar. Bu yüzden
buradaki yorum, söz konusu “varsayımların” peşinen
etki eden işlevini gözden kaçırmamalıdır. Bunları şu tez-
ler halinde özetlemek mümkündür:

Metafiziğin temellendirilmesinin kaynak temeli, saf
insan aklıdır. Öyle ki, söz konusu temellendirme proble-
matiğinin çekirdeği olarak tam da aklın insaniliği, yani
onun sonluluğu özsel olmaktadır. Bu yüzden köken saha-
sının karakterizasyonu, insani bilişin sonluluğunun özü-
nü açığa çıkartma üzerine odaklanmalıdır. Aklın söz ko-
nusu sonluluğu, yalnızca ve öncelikle insani bilişin
kalımsızlık ve kesinliksizlik ve yanılğı gibi pek çok kusu-
ra sahip olmasından ileri gelmemekte, bilakis bilişin bi-
zatihi öz-yapısında yatmaktadır. Bilginin olgusal sınırlı-
lığı, onun bu özünün bir sonucu olmaktadır.

Bilişin sonluluğunun özünü ortaya çıkartabilmek için,
bilmenin özünün genel nitelendirilmesine ihtiyaç vardır.^c
Bu bakımdan bile Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki te-
matik irdelemesinin ilk cümlesinin çoğunlukla hak etti-
ğinden daha az takdir edildiği görülmektedir: “Bir biliş,
her ne tarzda ve her ne araçla kendini nesnelere ilintilen-
dirirse ilintilendirsin, kendisini doğrudan ilintilendirdiği

^a *Önüne-koyarak-temsil-etme* ile *bilme* olarak biliş ayrımından hareketle daha keskin biçimde geliştirilmelidir – Bilgi olarak biliş kılavuz kavramdır. Bkz. Güz Yarı Yılı 1935-36 [*Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen*. GA Bd. 41], s. 136 vd.

^b Bkz. s. 26. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. –çn.]

^c İnsani

ve her düşünmenin bir araç olarak hedeflediği hep şudur: *Görü.*"^{24 d}

- 22 *Saf Aklın Eleştirisi*'ni anlayabilmek için, kendimize âdeta zorla şunu hatırlatmamız gerekir: Bilme birincil^e olarak görülemedir.^f Buradan açıkça görülmektedir ki, bilişin yargı verme (düşünme) olarak yorumlanması, Kant'taki problemin en kritik önemdeki anlamıyla çelişiyor olacaktır. Çünkü her düşünme, yalnızca görüye hizmet etme konumundadır.^g Düşünme, görünün yanı sıra "da" mevcut olan değildir, bilakis kendi içsel yapısı itibariyle, görünün birincil ve sürekli olarak hedeflediğine hizmet edendir. Keza düşünme, böylelikle görüyle özsel olarak ilintili ise, her ikisi de, yani görü ile düşünme de belirli bir

²⁴ A 19, B 33 (vurgu Kant'a aittir).

^d Bkz. *Saf Aklın Eleştirisi* B 306; görünün önceliği! Krş. *Fortschritte* (Meiner), s. 157.

^e Özü itibariyle! Bkz. s. 51! Bkz. s. 66. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. –çn.]

^f Bkz. s. 25 "esasen" – bu ne demektir? Burada görüleme derken, bizatihi varolanları *kabul-etme* olarak verici biçimde *açıklığa kavuşturulmuş bulma* kastedilmektedir. Biliş kendi özünün *temeline* göre (sonlu öz olarak) "birincil"dir, yani önceliklidir. [22] Tam da bu öze, zorunlu olarak düşünme *ikincil* olan olarak aittir. Sırf bu yüzden birincil olandır! Fakat burada "ikincil" olan, özün yapısının düzeni anlamında kastedilmiştir, şu popüler anlamda değil: "Esas itibariyle göz ardı edilebilir." Tam da biliş *birincil* olarak görüleme olduğu için, bizim için *tek başına görüleme* bir biliş *olamaz* asla! Bkz. Transendental Aisthetikteki aynı görecelik, s. 67! [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. –çn.]

^g Bkz. B 219. "Duyu *objelerinin* bilişinde *özel* olan" olarak bir bilinç içindeki *sentetik* birlik. Ama tam da burada "sentez," *hizmetinde olma* demektir, yani biliş burada *özel* olarak *sonludur*. Düşünme özeldir, çünkü karşılaşmayı-sağlayan olarak görü *temel itibariyle özeldir*. Ancak anlama yetisi, görünün üzerindedir – sonluluk ve muhtaçlık bakımından. *Bu* öncelik ne kadar büyükse, görüye bağımlılık o kadar dolaylıdır. Onu iptal etmek de o kadar olanaksızdır.

akrabalığa sahip olmalıdır ki, ikisinin birleşmesine izin verilebilsin. Bu akrabalık, yani aynı türden (*genus*) geliyor olma, kendini şu şekilde ifade eder: Her ikisi için de “had-dizatında *temsil* (*repraesentatio*) cinstir.”²⁵

Burada “temsil,” öncelikle geniş formal anlama sahiptir: Bir şeyin başka bir şeyce gösterimi, bildirimi, sergilenimi. Bu temsil, sözgelimi “bilincinde olarak”²⁶ icra edilmiş olabilir. Ona, bir şeyin bildirimi ve bildirilmiş olmaklığı (*perceptio*) bilgisi ait olur. Şimdi eğer bir şeyin bir şeyce temsili sırasında yalnızca temsilin kendisi değil, bilakis bu temsilde temsil edilen de bir temsil olarak temsil edilirse, yani onun “bilincinde” olunursa, böyle bir temsil, temsilde bizatihi temsil olarak kendini sergileyene kendini ilintiler. İşte biliş, “objektif algı”nın bu anlamı bağlamında bir temsildir.

23

Biliş halindeki temsil, ya görü ya da kavramdır (*intuitus vel conceptus*).^h “Birincisi dolayumsuz olarak nesneyle ilintilenir ve tikeldir; ikincisi ise dolayımıldır ve çok sayıda şeyde ortak olabilen bir nitelik dolayısıyla olur.”²⁷ *Saf Aklın Eleştirisi*’nin bu birinci cümlesine göre bilme, düşünme halindeki görülemedir. Öte yandan düşünme, yani “genel itibarla temsil,” tikel nesneyi, yani somut varolanın kendisini kendi dolayumsuzluğu içinde herkes için erişilebilir kılmaya hizmet eder yalnızca. “Her ne kadar bu ikisi [görü ve düşünme] birer temsil olsa da henüz biliş değildirler.”²⁸

Buradan hareketle, görüleme ile düşünme arasında karşılıklı ve tümüyle eşit ağırlıklı bir ilintilenmişliğin

²⁵ A 320, B 376 vd.

²⁶ A.g.e.

²⁷ A.g.e.

²⁸ *Über die Fortschritt...*, a.g.e., s. 312.

^h Bkz. A 271, B 327 Locke ve Leibniz’e karşı. Duyusallık ve anlama yetisi “birbirinden tümüyle farklı iki temsil kaynağıdır.”

bulunduğu çıkarsanabilir. Bu yüzden aynı hakla şöyle de denilebilir: Bilme, görüleyen düşünmedir, yani aslında yine yargı vermedir.

Oysa buna karşı şunu tespit etmek gerekir ki: Görü, bilişin sahih özünü oluşturmaktadır, ve görüleme ile düşünme arasında karşılıklı ilinti olmasına rağmen asıl ağırlığa sahip olan da odur. Bu, Kant'ın yukarıda alıntılanan açıklamasından ve "görü" sözcüğünü vurgulamasından açıkça ortaya çıkmakla kalmaz yalnızca. Bilakis böyle bir biliş yorumu sayesinde, bu tanımda özsel olanı, yani bilişin sonluluğunu kavramak olanaklı olabilir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin söz konusu birinci cümlesi, haddizatında bilmenin tanımını vermekle kalmaz, bilakis insandaki bilişin öz belirlenimini de vermiş olur. "Buna karşın ['Tanrı'dan veya başka bir yüce tinden' farklı olarak] insan söz konusu olduğunda, ondaki her biliş kavram ve görüden oluşmuştur."²⁹

Sonlu insani bilişin özü, sonsuz tanrısal bilişten, yani "*intuitus originarius*"tan ayırt edilerek açıklanmaktadır.³⁰ Fakat tanrısal biliş, görüdür, ama tanrısal biliş olarak değil, bilakis haddizatında biliş olarak öyledir. Sonsuz ile sonlu görü arasındaki fark şudur: Sonsuz görü, tikel olanın, yani bir bütün olarak biricik münferit varolanın dolayimsız temsili içinde bu varolanı ilk önce kendi varlığına taşımakta, yani kendi oluşumuna (*origo*) imkân tanımaktadır.¹ Mutlak görüleme, zaten mevcut olan ve görülenilenin ona izafeten öncelikle erişilebilir olduğu bir varolana bağımlı olsaydı, mutlak olmazdı zaten. Tanrısal bilme, görüleme sırasında görülenilebilir varo-

²⁹ A.g.e.

³⁰ B 72.

¹ Bkz. *Fortschritte* (Vorländer), s. 92.

lanı bizatihi olarak öncelikle^j yaratan temsildir.³¹ Ancak, varolanı peşinen haddizatında nüfuz edici bakışla gördüğü, dolayimsız olarak tümüyle görülediği içindir ki, düşünmeye ihtiyaç duymamaktadır.^k Buna göre bizatihi düşünme, sonluluğun mührüdür zaten. Tanrısal bilme “görüdür (çünkü onun bu bilişi tamamen böyle olmalıdır ve fakat *düşünme* olmamalıdır, zira düşünme her zaman sınırlı olduğunu kanıtlamaktadır).”³²

Ancak eğer şunu söyleyecek olursak, sonsuz ile sonlu biliş arasındaki asıl farkı kavramamış ve sonluluğun özüne isabet etmemiş oluruz: Tanrısal bilme yalnızca görülemedir, insani bilme ise düşünerek görülemedir. Söz konusu biliş türleri arasındaki özsel fark, birincil olarak bizatihi görüleminin kendisinde yatmaktadır daha ziyade, çünkü bilme esasen^l görüdür. Dolayısıyla insani bilişin sonluluğu, ona mahsus görüdeki sonlulukta aranmalıdır ilk olarak. Sonlu ve biliş sahibi bir varlığın düşünmek mecburiyetinde “de” olması, kendi görülemesinin sonluluğunun özünün bir sonucudur öncelikle. Ancak, bu suretle “tüm düşünmenin” özsel hizmet sağlayıcılığı, doğru bir ışığa taşınmış olur. Sonlu görünün özü ve dolayısıyla haddizatında insani bilişin sonluluğunun özü nede yatar?

§ 5. Bilişin Sonluluğunun Özü

Öncelikle negatif olarak şunu söyleyebiliriz: Sonlu biliş, yaratıcı olmayan görüdür. Dolayimsız olarak kendi tikelliği içinde temessül etmesi gerekenin, zaten daha

³¹ B 139, 145.

³² B 71.

^j Esasen öncelikle, kendisi kendi “nesnesini” zaten hep oluşturmuş olmaktadır.

^k “Tüm duyusalılıktan ve aynı zamanda kavramlarla bilme ihtiyacından aridir.” (a.g.e.).

^l “Birincil”?

öncesinde mevcut olması gerekir. Sonlu görü, zaten kendinden hareketle mevcut olan bir görülenebilir olana bağımlı bulur kendini. Görülenen, böyle bir varolandan hareketle türetilmiştir. Dolayısıyla, bu görüye *intuitus derivativus*, yani “türetilmiş” veya vesile olunmuş görü denilmiştir.³³ ^a Varolanın sonlu görüşü, nesnesini kendinden hareketle kendine verememektedir. Kendisine onun verilmesi gerekir. Ama haddizatında tüm görüler değil, yalnızca sonlu olanlar kabul edicidir. Buna göre, görünün sonluluk karakteri, alıcılıkta yatar. Fakat sonlu görü, kabul edilecek olan, kendini bildirmediği takdirde onu kabul edememektedir. Kendi özü itibariyle sonlu görü, kendisi tarafından görülenecek olanın tesirine, onun uyarımlayışına maruz kalmalıdır.

Şimdi, bilişin özü birincil olarak görüde yattığı ve metafiziğin^b tüm temellendirilişi için insanın sonlu özü tema^c teşkil ettiği için Kant, *Eleştiri*’nin birinci cümlesinden hemen sonra şöyle devam eder: “Bize nesne verildiği takdirde bu [görü] oluşabilir yalnızca. Bu ise, en azından biz insanlar için, zihin şu ya da bu minvalde uyarımlandığında olanaklı olur yalnızca.”³⁴ Her ne kadar buradaki “en azından biz insanlar için” ifadesi ikinci^d basımda eklenmişse de zaten birinci basımda sonlu bilişin önceden

³³ B 72.

³⁴ A 19, B 33.

^a Fakat mutlak görüden çıkarsanmış anlamında değil. Yapısal özü itibariyle sonlu bilme, *bir şeyden gelerek türeyendir*, yani başka bir yerden kendisine bir şeyler sunulmuş olandır (kendisi yaratan değildir). Ama bununla kastedilen, sonlu bilmenin mutlak bilmenin bir “türevi” olduğu değildir! Burada soru, ontik kaynaklık sorusu değildir zaten.

^b İnsanın doğal mizacı olarak.

^c Ama kendi başına tema değildir. Ama *biliş* elbette öyledir, bkz. yukarıda s. 20. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. –çn.]

^d Evet *tam da* onda!

beri tema teşkil etmekte olduğunu daha açık hale getirmiş olur yalnızca.

Sonlu görü olarak insani görü, kabul edici olduğu, fakat kabul edici “üzerine alma”^e olanağı ise uyarımlamaya gerek duyduğu için, fiili uyarımlama araçları olan “duyular” zorunlu olmaktadır. İnsani görü, uyarımlanmanın “duyu” araçlarıyla olması yüzünden “duyusal” değildir, bilakis tam tersidir: Bizim Dasein’ımız sonlu olduğu için (zaten mevcut bulunduğu varolanların orta yerinde varolarak ve onlara teslim olmuş olarak), Dasein^f zaten mevcut olan varolanı kabul etmek, başka bir deyişle, varolanlara kendilerini bildirme olanağı tanımak mecburiyetindedir. Bildirimin olası aktarımı içinse araçlar zorunludur. Duyusallığın özü, görünün sonluluğunda mevcuttur. Uyarımlamaya hizmet eden araçlar, sonlu görüye, yani duyusallığa ait oldukları için duyu araçlarıdır. Böylelikle ilk kez olarak Kant, duyusallığın duyusal olmayan ontolojik kavramını elde etmiş olur. Dolayısıyla eğer varolanların empirik tesir edici görüşü, “duyusallık”la zorunlu olarak örtüşüyor değilse, empirik olmayan bir duyusallık olanağı da özsel olarak mümkün hale gelmiş olmaktadır.³⁵

Biliş birincil olarak görüdür, başka bir deyişle, varolanı dolaylımsız olarak bizatihi temsil eden bir temsildir. Şimdi, eğer sonlu görü biliş olacaksa, bizatihi varolanı aşikâr olarak, kendisi ne ve nasıl ise o şekilde herkese ve her zaman erişilebilir kılabilmelidir. Görüleyen sonlu varlıklar, varolanların her bir ilgili görüşüne iştirak edebiliyor olmalıdırlar. Ama şimdi, görü olarak sonlu görü, öncelikle hep görülen ilgili tikele raptedilmiştir.

³⁵ “Duyusal görü, ya saf görüdür (uzay ve zaman) ya da edimsel olarak uzay ve zamanda duyumsamayla dolaylımsız olarak temsil edilenin empirik görüşüdür.” B 146 vd.

^e Sağlanan – üzerine-gelen.

^f Haddizatında varolanlara varabilmesi için.

Görülenen bir varolan, herkes onu kendine ve ötekilere anlaşılır kılabilirdiği ve dolayısıyla bildirebildiği takdirde bilinen bir varolan olur ancak. Örneğin, görülenen bu tikel varolan, sözgelimi buradaki tebeşir, bir tebeşir veya cisim olarak belirlenebilir olmalıdır ki, bizler bizatihi bu varolanı bir tebeşir veya cisim olarak müştereken bilebilelim. Sonlu görünün bir biliş olabilmesi için, görülenenin her zaman şu veya bu olarak böyle belirlenmeye ihtiyaç duyar.

28 Bu belirleme sırasında, görüsel olarak temsil edilen, “genel olarak” ne ise onu bakışa alarak temsil edilmeye devam eder. Fakat belirleme, genel olanı bizatihi tematik olarak temsil etmez. Yani şeyin cisimselliğini nesne haline getirmez. Bilakis görüsel olarak temsil edilenin belirleyici temsili, genel olanı bakışa alsa da bunu, kendini tikel olana yöneltmek ve bu bakışa alıştan hareketle onu şu veya bu bakımdan belirlemek için yapar. Bir temsil olarak görüye bizatihi hizmet eden bu “genel” temsil, görüde temsil edileni daha temsil edici⁸ kılar, şu minvalde ki: Pek çok şeyi tek bir şey altında kavrar ve bu kapsayıcı kavrayış temelinde “pek çok şey için geçerli” olur. Bu yüzden Kant, bu genel temsil etmeye (*repraesentatio per notas commu-*

⁸ Bunu daha iyi ifade etmeli! Genel olarak temsil etme (kavramlar – düşünme – yargılar içinde temsil etme) görüsel olarak verilen tikeli daha temsil edici kılar.

(1. Şayet bir kavram pek çok tikel nesne için geçerliyse. 2. Şayet bu genel olan, herkes için erişilebilir ise. 3. Ancak bu sayede varolanlar bizatihi daha erişilebilir olur.)

Bu zorunlu mudur ve neden? Görüleme olarak kabul edici temsil etme, böylelikle daha alıcı olur ve ancak bu suretle “varolanlara” sahip olma imkânına kavuşur. Ve düşünme böylelikle zorunlu olduğu için (neden?) ve bu esnada daha temsil edici kıldığı için hizmet sunucu olur! *Repraesentatio* olarak görüde henüz bir varolan yok mudur? Vardır – çünkü bizler haddizatında asla sadece görülemede bulunuyor değiliz.

nes) “kavramlarla temsil etme” der. Buna göre belirleyici temsil etmenin, “bir temsilin [kavram] temsilidir” (görü) olduğu ortaya çıkar.^h Fakat belirleyici temsil etme, kendi içinde bir şey hakkında bir şey ifade etmedir (predikasyon). “Demek ki yargı, bir nesnenin dolayimli bilişidir ve dolayısıyla onun kendisinin temsiline temsilidir.”³⁶ Keza “yargı verme yetisi” de anlama yetisidir. Ona özgü temsil etme ise görüyü “anlaşılabilir” kılandır.ⁱ

Yargı veren belirleme, özsel olarak görüye muhtaç ise, görüye yaptığı hizmet sırasında düşünme hep onunla birleşir. Böyle bir birleşmeyle (sentez) düşünme, dolayimli olarak nesneye ilintilenir. Bu nesne, düşünsel görünün birliği içinde aşikâr (hakiki) olur. Buna bağlı olarak, düşünme ile görüleminin sentezi, karşılaşılan varolanın nesne olarak aşikârlığa kavuşmasını icra eder. Bu yüzden biz buna, hakiki (aşikâr) kılan, yani veritativ sentez diyoruz. Bu sentez, bizatihi varolanın konusal belirlenmişliğinin yukarıda ifade edildiği gibi “sağlanmasıyla” örtüşmektedir.

Öte yandan, veritativ sentezde düşünmeyle birleşen görü, yargı verme olarak başka bir anlamda daha birleştirmedir (sentez). Kant şöyle demektedir: “Bir yargı, farklı temsillerin bilincinin birliğinin temsidir, yahut bir kavram teşkil ediyorlarsa şayet onun ilişkisinin temsidir.”³⁷ Yargılar “birlik fonksiyonları”dır, başka bir deyişle, sahip olduğu yüklem karakteri içindeki kavra-

³⁶ A 68, B 93.

³⁷ Bkz. I. Kants *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, derl. G. B. Jäsche, WW (Cassirer) VIII, § 17, s. 408.

^h Burada hemen ve haklı olarak eleştirel yargı kavramı dahil edilmiştir.

ⁱ 1) *Analitik ve sentetik* yargıların özü hep kendisi olaktır – 2) Bu ayrımın özüdür; her ikisi de *biliş ve düşünmenin* sonluluğunun göstergesidir.

mın birleştirici birliğinin temsil edilmesidir. Söz konusu birleştirici temsil etmeye predikatif sentez diyoruz.

Ancak bu, sübjekt ile yüklem birbiriyle bağlanması olarak sergilenen yargı vermedeki birleştirmeye örtüşüyor değildir. Söz konusu sübjekt ile yüklem sentezine ise apofantik sentez diyoruz.

Buna göre, haddizatında sonlu bilişin özünü oluşturan veritatif sentezde, bir yapısal sentez birliği oluşturmak üzere predikatif ve apofantik sentez zorunlu olarak bir araya gelmiştir.

Şimdi eğer, Kant'a göre bilişin özünün "sentez" olduğu iddia edilirse ve fakat sentez ifadesi çoklu anlamından doğan belirsizlik içinde bırakılırsa, bu tez hiçbir şey ifade etmiyor olacaktır.

Belirlenilmeye muhtaç olarak sonlu görüş, anlama yetisine bağımlıdır. Bu yalnızca görünümün sonluluğuna ait olmayıp bilakis onda sonlu görülemenin dolaylılığı bile olmadığından, kendisi çok daha sonludur. Ondaki temsil etme, bir dolaylı yola, genel olanı bakışa almaya ihtiyaç duyar. Onun sayesinde ve ondan hareketle çok sayıdaki tikel, kavramsal olarak temsil edilebilir olur. Anlama yetisinin özüne ait bu dolaylılık (gidimlilik), onun sonluluğunun en keskin göstergesidir.

Fakat nasıl ki alıcılık olarak sonlu görünümün metafiziksel özü, görünümün genel öz karakterini kendi içinde saklıyorsa (çünkü o "verici"dir), anlama yetisinin sonluluğu da mutlak bir bilişin özünden, yani "kökensel [neşet ettirici] görüş"den de bir şeyleri yansıtıyordur. Bu kendiliğinden hareketle görüleme içinde ve onun sayesinde, görülenebilir olan varolanı ilk önce ortaya çıkarır. Nasıl ki görüş yaratıcı değil ise, anlama yetisi de (sonlu görüşle ilintili olarak) yaratıcı değildir. Ama anlama yetisi, varolanı hiçbir zaman imal etmese de, görülemedeki kabul etmeden farklı olarak, yine de ortaya çıkartmanın bir türüdür. Elbette ki, varolanlar hakkında yargı verme,

içinde görülenenin kavramsal olarak temsil edildiği genel olanı haddizatında meydana çıkarıyor değildir. Genel olan, kendi konusal içeriği bakımından görülenebilir olanın kendisinden kazanılır. Söz konusu konusal içeriğin kapsayıcı birlik olarak pek çok şey için geçerli oluşunun yalnızca tarzı ve minvali, anlama yetisinin marifetidir.

Kavramın formunun imal edilmesinde anlama yetisi, nesnenin içeriğini sağlamaya yardımcı olur. Bu “koyma”ⁱ [*Stellen*] etme türü içinde, düşünmenin kendine özgü öne koyarak temsil edişi [*Vor-stellen*] kendini beyan eder. Bu şekilde “imal edici olan” [*herstellenden*] anlama yetisinin metafiziksel özü, “kendiliğinden” olma (spontanelilik) karakteri tarafından birlikte belirlense de bu onun çekirdeğine isabet etmemektedir.

Şimdiye kadar bilişin sonluluğu, kabul edici görü olarak ve dolayısıyla düşünen görü diye nitelendirilmişti. Sonluluğun bu şekilde aydınlığa kavuşturulması, bilmenin yapısına bakılarak icra edilmişti. Fakat metafiziğin temellendirilmesi problematiğinde sonluluğun fundamental imlenimi için, sonlu bilişin özü, başka bir yönden daha, yani böylesi bir biliş içinde bilinebilir olan bakımından aydınlatılacaktır.

Eğer sonlu biliş kabul edici görü ise, bilinebilir olanlar kendilerinden hareketle görünür olmalıdırlar. Bu yüzden, sonlu bilişi aşıkâr hale getirebilecek olanlar, özü itibarıyla kendini gösteren varolanlardır, yani görünenlerdir, tezahürlerdir. “Tezahür” başlığı, sonlu bilişin nesnesi olarak varolanın bizzatı kendisini kastetmektedir. Daha kesin olarak ifade edilirse: Yalnızca sonlu biliş için nesne gibisinden bir şey haddizatında vardır.^k Sadece o, zaten var olmakta olana teslim olmuştur. Oysa sonsuz bilişin karşısında, onu cihet alacak olan ve zaten mevcut olan bir varo-

ⁱ Sağlama.

^k *Nesnesellik varlıktır!* Empirik anlamda.

lan bulunamaz. Çünkü böylesi bir cihet alma, zaten bir şeylere muhtaç olma demek olurdu ve bu da sonluluk olurdu. Sonsuz biliş, varolanın kendisini bizatihi ortaya çıkaran bir görülemedir. Mutlak biliş, ortaya çıkarma esnasında varolanı aşikâr hâle getirir ve onu her zaman “yalnızca” ortaya çıkartma sırasındaki ortaya çıkan olarak, yani bir açığa çıkış olarak aşikâr kılar. Varolan, mutlak görü için aşikâr hale geldiği takdirde, varlığa kavuşmaklığı içinde “var” olur. Bu varolan, bizatihi varolan olarak varolandır, yani nesne olarak varolan değildir. Kati olarak ele alınacak olursa, şöyle denilerek de sonsuz bilişin özüne isabet edilememektedir bu yüzden: Bu görüleme, ilkin görüleme esnasında “nesne”yi imal etmektedir.

“Tezahür içindeki” varolan, bizatihi varolanın kendisiyle aynı¹ olan varolandır, hatta tam da onun kendisidir. Çünkü yalnızca o, bir varolan olarak nesne olabilmektedir (her ne kadar yalnızca sonlu bir biliş için olsa da). Bu sırada o, sonlu bilişin sahip olduğu kabul edebilme ve belirleyebilme imkânının minvaline ve kapsamına uygun olarak kendini aşikâr kılar.

32 “Tezahür” ifadesini Kant, biri dar, diğeryse geniş olmak üzere iki imlenimde kullanır. Geniş anlamda tezahürler (*phaenomena*) birer “nesne”³⁸ türüdür, yani düşünen ve kabul eden görü olarak sonlu bilmeyi aşikâr kılan varolanın bizatihi kendisidir. Dar anlamda tezahür ise tezahürlerde düşünce (belirleme) tarafından üzeri açılan ve sonlu görüye ait olan uyarılamaya münhasıran karşılık gelendir: Empirik görünün içerikleridir bunlar. “Empirik bir görünün belirlenmemiş nesnesine *tezahür* denir.”³⁹ Tezahür etmek şu demektir: “Empirik görünün bir objesi olmak.”⁴⁰

³⁸ A 235 (başlık), 249.

³⁹ A 20, B 34.

⁴⁰ A 89, B 121.

¹ Ne olmaklığının aynılığı değil, bilakis X'in şu olmaklığıdır!

Tezahürler salt yanılısama değildirler, bilakis varolanın kendisidirler. Öte yandan bu varolanlar, kendinde şeylerden başka bir şey değildirler, bilakis tam da o varolandırılar. Varolanın kendisi, bu varolan “kendinde olarak” (yani ortaya çıkan olarak) bilinilmeksizin aşikâr hale gelebilmektedir. Varolanların “kendinde şey” ve “tezahür” diye ikili karakterizasyonu, varolanların sonlu ve sonsuz bilmeyele kurabilecekleri ilintinin iki tarzına karşılık gelmektedir: Ortaya çıkan olarak varolan ile nesne olarak bu aynı varolan.

Şayet *Saf Aklın Eleştirisi*’nde, ontolojinin temellen-dirilmesi için problem temeli^m olarak insanın sonluluğu ele alınıyorsa, bu “Eleştiri” söz konusu sonlu ve sonsuz biliş üzerine özel bir ağırlık vermek mecburiyetindedir. Bu yüzden *Saf Aklın Eleştirisi* için Kant şöyle demektedir: “Objeyi *ikili imlenimde* ele almayı öğretmektedir: Tezahür olarak ya da bizatihi kendinde şey olarak.”⁴¹ Daha dikkatli bakılacak olursa burada “obje”denⁿ bahsedilmemesi gerekir aslında. Çünkü mutlak biliş için karşıda-duran [*Gegen-stände*] nesneler var olamaz. *Opus postumum*’da Kant, kendinde şeyin tezahürden başka bir varolan olmadığını söyler. Başka bir deyişle: “Kendinde şey ile tezahür kavramları arasındaki fark objektif değil, salt sübjektiftir. Kendinde şey başka bir obje değildir, bilakis temsilin *aynı objeyle* farklı bir ilintisidir (*respectus*).”⁴²

33

⁴¹ B XXVII.

⁴² *Kants Opus postumum*, derl. E. Adickes, 1920, s. 653 (C 551) (vurgu yazara aittir).°

^m Açıkça konu edilmemiştir!

ⁿ Daha keskin olarak: Buna “şöyle varolan” da denilemez. Zira eğer “varlık” sonluluğa ait ise o zaman Tanrı kesinlikle bir varolan değildir.

° Bkz. C 567: “*Tezahür* olarak nesne kavramının karşısında, onun karşı parçası = X [olarak] kendinde şey kavramı zorunlu

“Tezahür” ve “kendinde şey” kavramlarının sonlu ve sonsuz biliş ayrımını cihet alan bu yorumdan hareketle, “tezahürün ardındaki” ve “salt kendinde şey” ifadeleriyle neyin imlendiğini de açığa kavuşturmak gerek. Burada “ardındaki” ifadesi, bizatihi sonlu biliş için kendinde şeyin, onun kendisinin karşısında durduğunu kastediyor değildir. Aynı şekilde “tümüyle” kavranmadığını, keyfi olarak sürüp gittiğini, ama yine de bazen dolaylı olarak görünür olduğunu da kastediyor değildir. Bilakis, “tezahürün ardındaki” ifadesi, sonlu bir biliş olarak sonlu bilişin zorunlu olarak aynı zamanda gizleyici de olduğunu dile getirmektedir. Bu, peşinen öyle gizliyor olmaktadır ki, “kendinde şey” yalnızca eksik olarak değil, bilakis özü gereği haddizatında kendisi olarak onun için erişilebilir olamamaktadır. “Tezahürün ardındaki,” tezahürdekiyle aynı varolandır. Fakat varolanı yalnızca karşıda duran nesne içinde sunduğu için, ilkece açığa çıkma olarak görülmesine imkân tanımaz. “*Eleştiri*”ye göre, tezahür içindeki her şey yine birer tezahürdür.”⁴³

Buna göre, pozitivist eleştiride bulunarak kendinde şeylerin bilişinin olanaksız olduğunu kanıtlama ihtiya-

olarak yer alır. Ama ondan ayrı [özel, edimsellikte verili] bir obje (*realiter*) olarak değil, bilakis salt kavramlara göre (*logice oppositum*) verili bir şey (*dabile*) olarak yer alır, ki ondan bir şeyler çıkarılmakta ve salt sübjektif bakımdan objektif *noumenon* olarak tasnifin bir ögesini oluşturmaktadır. Fakat bu *noumenon*, haddizatında bir anlama yetisi temsilinden başka bir şey değildir ve “*a priori* sentetik bilişler nasıl olanaklıdır?” sorusu bağlamında fenomendeki nesnesel olan olarak tikel bir obje değildir.” (Bu atıf şurada yer almaktadır: R. Jancke, “Die Kant-Interpretation Martin Heideggers,” *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie*, XXXIV, s. 271).

⁴³ I. Kant: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. 1790. WW (Cassirer) VI, s. 27.

cında olunduğuna inanmak, kendinde şeyi yanlış anlamış olmak demek olacaktır. Böylesi kanıtlama denemeleri, kendinde şeyin sonlu biliş içinde haddizatında bir nesne olduğu ve bunun olgusal olarak yetersizliğininse kanıtlanma imkân ve mecburiyetinin bulunduğu kanısını sürdürür. Buna mukabil, “salt tezahür” ifadesindeki “salt” da bir şeyin edimselliğinin sınırlandırılması ve azaltılması anlamına gelmemektedir. Bilakis, varolanların, insan bilişinde sonsuz olarak bilinmekte olduğunun olumsuzlanmasıdır yalnızca. “... (duyu dünyasında bulunan) nesneleri en derinlikli biçimde araştırırken bile yalnızca tezahürlerle meşgul oluruz.”⁴⁴

Tezahür ile kendinde şey arasındaki ayrımın özü, “bizim dışımızda”⁴⁵ ifadesinin ikili imleniminde özellikle belirgin biçimde kendini göstermektedir son olarak. Her iki imlenimde de bizatihi varolanlar kastedilmektedir hep. Kendinde şey olarak bizim dışımızdadır, eğer birer sonlu varlık olarak bizler, sonsuz görünün ona ait türünden mahrumsak. Şayet tezahürü imliyor ise, o zaman bizim dışımızdadır, eğer biz kendimiz bu varolanın kendisi değilsek, ama yine de ona erişebiliyorsak. Şimdi, sonlu ve sonsuz bilişin, kendilerinde bilinenlerin farklı karakterleri bakımından irdelenmesiyle şu karşı durumda gösterilmiş oluyor: *Eleştiri* için fundamental olan tezahür ve kendinde şey kavramları, haddizatında insan özünün sonluluğu problematiği açıkça temel alındığında anlaşılabilir ve daha geniş bir problem haline getirilebilir ancak. Zira bunlar, tümüyle kayıtsızca tayin edilmiş “bir” bilişin içine peş peşe yerleştirilmiş nesne katmanları değildirler.

İnsan bilişinin sonluluğunun bu karakterizasyonu sayesinde, metafiziğin temellendirilişinin onun içine yö-

⁴⁴ A 45, B 62 vd.

⁴⁵ A 373.

neldiği ve onun içinde hareket ettiği boyuta özsel olanın gösterimi yapılmış olmaktadır. Bu aynı zamanda, ontolojinin içsel olanaklılığının kaynaklarına geri gidiş yönünü daha belirgin şekilde tasarlamayı mümkün kılmaktadır.

§ 6. *Metafiziği Temellendirmenin Kaynak Temeli*

Haddizatında bilişin özünün ve özel olarak onun sonluluğunun yorumu şunu ortaya çıkarmıştır: Bizatihi olarak sonlu görü (duyusalılık), anlama yetisince belirlenmeye ihtiyaç duymaktadır. Diğer yandan, kendi içinde zaten sonlu olan anlama yetisi de görüye muhtaçtır: “Zira bizler, sözcüklerimize tekabül edenin, görümüzde kendisiyle birlikte gelmeyen hiçbir şeyi anlayamayız.”⁴⁶ Keza Kant, “bu niteliklerden [duyusalılık ve anlama yetisinden] biri diğerine tercih edilemez,”⁴⁷ dediğinde bu, bilmenin temel karakterini görüye taşıyor olmasıyla çeliştiği yanılsamasını doğurabilir. Fakat duyusalılık ile anlama yetisinin sonlu bilişin özsel birliğine zorunlu aidiyeti, düşünmenin, önderlik eden temsil olarak görü üzerine yapısal bakımdan hiyerarşik olarak dayandığını dışta tutmaz, bilakis onu buna dahil eder. Şayet Kant’taki problematiğin en içteki hatlarına yaklaşmak isteniyorsa, duyusalılık ile anlama yetisinin birbirine geriye ilintili aidiyetine rağmen tam da bu hiyerarşi gözden kaçırılmamalı ve içerik ile formun kayıtsız korelasyonu olarak bunlar tesviye edilmemelidir.

Sonlu biliş olanağının kaynak temeline geri gidiş sorusu bakımından, onun öğelerinin yalın ve geriye ilintili ikiliğinde kalmak yine de yeterli gibi görünmektedir. Üstelik Kant’ın kendisinin, bilişimizin “kaynaklanışının” “zihnimizin iki temel kaynağı”nı açıkça cihet almış olması bunu daha da desteklemektedir: “Bilişimiz, zihnimizin iki temel kaynağından kaynaklanır. Bunlardan bi-

⁴⁶ A 277, B 333.

⁴⁷ A 51, B 75.

rincisi temsilleri alma (izlenimlerin alıcılığı), ikincisi ise bu temsiller aracılığıyla bir nesneyi bilmedir (kavramların spontaneliği)."⁴⁸ Kant bunu daha da keskin biçimde şöyle ifade eder: "Bu iki biliş kaynağının" (duyusallık ve anlama yetisinin) dışında "başka herhangi bir kaynağımız yoktur."⁴⁹

Fakat kaynakların bu ikiliği, salt yan yanalık değildir. Bilakis yalnızca onların yapısı ile hatları önceden çizilmiş olan bu ikisinin birleşmesi aracılığıyla sonlu biliş, kendi özünün talep ettiğini olabilir ancak. "Onlar birleştiği içindir ki, biliş kaynaklanabilmektedir."⁵⁰ Ancak, bu ikisinin birleşmesinin birliği, bu öğelerin rastgele bir araya gelişlerinden sonra ortaya çıkan bir sonuç değildir. Bilakis onları birleştiren, yani "sentez," bu öğeleri birbirine aitlik ve birlikleri içinden kaynaklandırmalıdır. Şayet sonlu bilişin özü, tam da bu temel kaynakların kökensel sentezinde yatıyor ve metafiziğin temellendirilmesi sonlu bilişin özsel zeminine duhul etmesi gerekiyorsa, "iki temel kaynak"ın öncesel bahsinde bile, onun kaynak zemininin, yani kökensel birliğinin kendini bildirmesi kaçınılmazdır.

Bu yüzden Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin hem girişinde hem de sonunda, söz konusu iki temel kaynağı yalnızca saymakla kalmamış, bunlar hakkında dikkat çekici bir karakterizasyonda da bulunmuştur: "Giriş veya ön hatırlatma olarak şunu söylemek zorunlu gibi görünüyor ki, insan bilişinin iki gövdesi vardır ve bunlar belki de müşterek ve fakat bizim bilmediğimiz bir kökten kaynaklanmaktadır: *Duyusallık ve anlama yetisi*. Birincisiyle bize nesneler verilir, ikincisiyle ise düşünülür."⁵¹ "Burada biz, işimizi tamamlamakla yetineceğiz: *Saf akıldan hareket-*

37

⁴⁸ A 50, B 74.

⁴⁹ A 294, B 350.

⁵⁰ A 51, B 75 vd.

⁵¹ A 15, B 29.

le tüm bilişlerin *arkitektoniğini* tasarlamak. Bunun için biliş gücümüzün genel kökünün bölünüp iki gövdeye ayrıldığı noktadan başlayacağız ki, bunlardan birisi *akıl*-dır. Ben burada akıl deyince, tüm yüksek biliş yetisini anlıyorum, yani rasyonel olanı empirik olanın karşısına koyuyorum.”⁵² Burada sözü edilen “empirik olan,” deneyimleyerek kabul edeni, alıcılığı, bizatihi duyusalılığı ifade etmektedir.

Burada “kaynaklar,” müşterek bir kökten kaynaklanan birer “gövde” olarak kavranmıştır. Fakat birinci alıntıda “müşterek kök”ten bahsedilirken “belki” denildiği halde, ikinci alıntıda “genel kök”ün mevcut olduğu kabul edilmiştir. Ama her iki alıntıda da söz konusu köke yalnızca işaret edilmekle yetinilmektedir. Kant bu kökün peşinden gitmediği gibi, onu “bizim bilmediğimiz” olarak ifade etmektedir. Buradan Kant’ın metafiziği temellendirilişinin genel karakteri bakımından özsel olan şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Bir ilksel önerme ve prensibin gün gibi açık mutlak apaçıklığına ulaştırılmakta, bilakis bilinmez olana bilinçli olarak gitmekte ve ona işaret etmektedir. Bu, felsefenin felsefeleyen temellendirilişidir.

II. Kökeni Açığa Çıkartma Minvali

§ 7. *Ontolojiyi Temellendirme Evrelerinin Ana Hatları*

Metafiziğin temellendirilişi, apriorik sentezin içsel olanaklılığının tasarlanmasıdır. Onun özünü belirlemek ve kökenini kendi kaynak temelinden hareketle sergilemek gerekir. Sonlu bilişin özünün açıklanması ve temel kaynakların nitelendirilmesi, özsel kökeni açığa çıkartma

⁵² A 835, B 863.

boyutunu ihata etmiştir. Fakat böylelikle, *a priori* sentetik bilişin içsel olanaklılığı sorusu, aynı zamanda daha keskin ve karmaşık hale gelmiştir.

Metafiziği temellendirme problemini hazırlık niteliğinde ayrıştırma sırasında şu ortaya çıkmıştı:⁵³ Varolanlar hakkındaki biliş, varolanların varlık konstitüsyonunun deneyimden bağımsız öncesel bilişinin temeli üzerinde olanaklıdır yalnızca. Şimdi, sonluluğunu soruşturduğumuz sonlu biliş, varolanların, özü itibariyle kabul edici belirleyici görüsüdür. Şayet varolanlara dair sonlu biliş olanaklı olacaksa bu, herhangi bir alışın öncesinde yatan varolanın varlığının bilmesi üzerine temellenmelidir. Buna göre, varolanlara dair sonlu bilmesi olanaklı olabilmesi için, “yaratıcı” görü gibisinden kabul edici olmayan (görünürde sonlu olmayan) bir bilme gerekir.

Dolayısıyla apriorik sentezin olanaklılığı sorusu, şu şekilde daha da keskin bir hal almaktadır: Sonlu olduğu için varolanlara muhtaç ve varolanları kabul etmeye bağımlı olan bir sonlu varlık, herhangi bir kabul etmeye girişmeksizin varolanları nasıl bilebilir, yani “yaratıcısı” olmaksızın onları nasıl görüleyebilir? Başka bir deyişle: Kendi zati varlık konstitüsyonuna göre bu sonlu varlık nasıl var olmalıdır ki, varolanların varlık konstitüsyonu deneyimden gelmeksizin sağlanabilsin, yani bir ontolojik sentez olanaklı olsun?

Şayet apriorik sentezin olanaklılığına dair soru bu şekilde sorulursa ve fakat sonlu olan her biliş söz konusu iki öğeye ayrılmışsa, yani onun bizatihi kendisi bir sentez ise, apriorik sentezin olanaklılığı sorusunda tuhaf bir karmaşıklık ortaya çıkmış olur. Zira buradaki sentez, yukarıda bahsedilen ve yalnızca ontik bilişle ilgili olan veritatif sentezle özdeş değildir.

⁵³ Bkz. yukarıda § 2, s. 10 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. -çn.]

Biliş olarak ontolojik sentez, haddizatında sentetiktir zaten. Bu yüzden, temellendirme, saf bilişin saf öğelerinin (saf görü ve saf düşünmenin) ortaya çıkartılmasından hareket etmelidir. Bunun ardından, bu saf öğelerin kökensel öz birliklerinin, yani saf veritativ sentezlerinin hangi karaktere sahip oldukları açıklığa kavuşturulmalıdır. Bu ise öyle olmalıdır ki, saf görüyü de aynı zamanda *a priori* olarak belirleyebilmelidir. Ona ait kavramlar, yalnızca kavram biçimleri bakımından değil, içerikleri bakımından da her türlü deneyimden önce ortaya çıkmalıdır. Fakat bunda şu yatar: Saf veritativ senteze zorunlu olarak ait olan saf predikatif sentez, kendine özgü türde bir sentezdir. Bu yüzden ontolojik bir problem olarak apriorik sentez probleminde, “ontolojik yüklem”in özüne dair soruyu odağa taşımak gerekir.

Saf veritativ sentezin özsel birliğinin içsel olanaklılığına dair soru, söz konusu sentezin içsel olanaklılığının kökensel temelini aydınlığa kavuşturmaya kadar geri gitmek mecburiyetindedir. Saf sentezin özünü kendi temelinden hareketle açıklığa kavuşturmak suretiyle ontolojik bilişin, ontik bilişin ne ölçüde olanak koşulu olduğunun idraki ortaya çıkabilecektir. Böylelikle ontolojik hakikatin tüm özünün sınırları çizilmiş olacaktır.

Buna göre, ontolojinin temellendirilişi beş evreden geçmektedir. Bunları şu başlıklarla gösterebiliriz: 1. Saf bilişin özsel öğeleri. 2. Saf bilişin özsel birliği. 3. Ontolojik sentezin özsel birliğinin içsel olanaklılığı. 4. Ontolojik sentezin içsel olanaklılığının temeli. 5. Ontolojik bilişin tüm özünün belirlenişi.

§ 8. Kökeni Açığa Çıkartma Yöntemi

Sonlu bilişin özsel yapısının geçici surette nitelendirilmesi bile, kendi içinde birbirine ait olan sentez yapılarının zenginliğini gösterebilmiştir. Şimdi, saf veritativ sen-

tez, bir bakıma görünürde sonlu olmayan bir biliş idesini içermekte ise, sonlu bir varlık için ontolojinin olanaklılığı sorusu karmaşık hale gelir. Nihayetinde sonlu bilişin temel kaynaklarının kaynak temeli ve olanaklı birliklerinin gösterimi bizi bilinmeze sürüklemiştir.

Kılavuz problemin bu karakteri ve onun olanaklı işleminin boyutu dikkate alındığında, kökenin açığa çıkarılış tarzının ve kaynak temeline geri gidiş minvalinin başta belirsiz kalmasına şaşırılmamalıdır. Onların kesinlik ve belirliliği, şimdiye kadar gizli kalmış sahaya ilerlerken ve orada kendini gösterenlerle tartışmaya girilirken ortaya çıkacaktır âdeta. Gerçi kökenin açığa çıktığı saha, insanın “zihninden” (*mens sive animus*) başkası değildir. Onun açığa çıkartılışına “psikoloji” tayin edilmektedir. Ancak burada, özü genel olarak yargı verme (*λῳγος*) olarak kabul edilen “biliş”in yorumu söz konusu edildiği takdirde, zihnimizin bu açığa çıkartılışına “mantık” da dahil olmak mecburiyetindedir. Dışarıdan bakıldığında “psikoloji” ile “mantık” bu görevi kendi aralarında paylaşacaklar ya da önceliğin kimde olduğu kavgasına tutuşacaklar, bu esnada buna uygun olarak kendilerini genişletecek ve yeniden yapılandıracaklardır.

Şimdi eğer, bir yandan Kant'ta peşinden gittiği şeyin kökensellik ve benzersizliğini, diğer yandan da böyle bir problematik için hiç de tasarlanmış olmayan geleneksel “mantık” ve “psikoloji”nin sorgulanırlılığını dikkate alacak olursak, “mantıksal” ya da “psikolojik” soru formülasyonunun kılavuzluğunda ve hatta bu ikisini yüzeysel olarak birbirine bağlayarak Kant'ın, metafiziğin temellendirişinde özsel olanı kavramaya çalışmanın umutsuzca olacağı ortaya çıkacaktır. Öte yandan, “transendental psikoloji” ifadesinin, sonlu insan varlığını belirlemenin hangi ilkesel ve yöntemsel zorluklarla karşı karşıya kaldığı kavranıldığında, bunun bir mahcubiyetin ifadesi olduğu açık hale gelecektir.

Dolayısıyla geriye tek bir yol kalıyor: Kökeni açığa çıkartma yöntemini açık tutmak ve aceleyle onu geleneksel veya kurgulanmış bir disiplin içine sıkıştırmamak. Elbette yöntemin niteliğini açık tutuyorken, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni tamamladıktan hemen sonra bu yapıt hakkında bizzat söylediklerini de unutmamak gerekir: “Bu türden bir araştırma hep zor kalacaktır.”⁵⁴

Ama metafiziğin bu temellendirilişindeki usulün ilkece niteliği hakkında genel bir yönlendirmeye yine de ihtiyaç duyulmaktadır. Buradaki araştırma tarzına, en genel anlamda “analitik” denilebilir. Bu analitik, kendi özünün zemininden hareketle ontolojik sentez gibisinden bir şeyi nasıl olanaklı kıldığı bakımından sonlu saf akla dairdir. Bu yüzden Kant, *Eleştiri*'ye “bizim iç doğamızın incelenmesi”⁵⁵ demiştir. İnsan varoluşunun özünün bu açığa çıkartılışı, “felsefeciler için birer vazifedir hatta.”^a

42 Burada “analitik,” sonlu saf akli öğelerine ayrıştırıp parçalamak demek değildir. Tam tersine: Ontolojinin tohumlarını özgürleştirip açığa çıkartma^b olarak “çözme”dir. Bir bütün olarak ontolojinin, kendi içsel olanına göre serpilmesini sağlayan koşulları açığa çıkartmadır. Kant'ın kendi sözlerine göre böyle bir analitik, “aklın tümüyle kendi içinden ortaya çıkarttığını bizatihi akıl sayesinde ışığa”⁵⁶ taşımadır.^c Böylece analitik, sonlu saf aklın özünün kendi zati zemininden hareketle yaratılışının görünür kılınması olacaktır.

⁵⁴ M. Herz'e 1781'de yazdığı mektuptan. WW (Cassirer) IX, s. 198.

⁵⁵ A 703, B 731.

⁵⁶ A XX.

^a Bkz. *Eleştiri*'nin usulü olarak transendental refleksiyon: A 262 vd., B 319.

^b Akışkan yapma, akışa geçirme! Köken.

^c Eklemlerinden ayırma, *eklemlemenin birliğini ışığa taşıma*.

Bu yüzden böyle bir analitikte, sonlu saf aklın tüm içsel özünün tasarlayıcı öncelenişi yatmaktadır. Bu özün baştan sona tasarlanmasıyla ancak, ontolojinin özünün yapısı görünür hale gelebilmektedir. Bu biçimde açığa çıkartılan olarak o, aynı zamanda kendisi için zorunlu olan temellerin konstrüksiyonunu da belirlemektedir. Bir ontolojiyi özü itibariyle olanaklı kılan bütünün bu tasarlayıcı açığa çıkarılışı, insan doğasına “musallat olarak”⁵⁷ onda kök salmış bulunan metafiziği kendi temel ve zeminine taşıyabilmektedir.

B. Ontolojinin İçsel Olanaklılığının Tasarımının İcra Evreleri

Bu noktada, *Eleştiri*’nin yorumu, kendi kılavuz probleminden yeniden ve daha keskin biçimde emin olmak mecburiyetindedir. Sorulan şey, ontolojik sentezin özsel olanaklılığıdır. Ayrıştırılmış olarak soru şöyledir: Sonlu insan Dasein’ı, hem bizzat kendisinin yaratmadığı hem de bir Dasein olarak bizzat var olabilmesi için muhtaç olduğu varolanları öncesel olarak nasıl aşabilir (aşkınlık)? Demek ki ontolojinin olanaklılık problemi, öncesel varlık anlayışının aşkınlığının özü ve özsel temeli hakkında bir sorudur. Transendental olan, yani aşkınlık oluşturan sentez problemi bu yüzden şöyle de ifade edilebilir: Bizim insan dediğimiz sonlu varolan, kendi en iç özü itibariyle nasıl olmalıdır ki, kendisi olmayan varolanlara haddizatında açık olabilsin, yani bu varolanlar kendilerini kendilerinden hareketle gösterebilir olsunlar?

Bu soruyu yanıtlama evrelerinin ana hatları zaten yukarıda çizilmişti.⁵⁸ Şimdi yapılması gereken, birer birer

⁵⁷ B XV.

⁵⁸ Bkz. yukarıda § 7, s. 39 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. -çn.]

bu evrelerden geçmektir (her ne kadar her bir evre aynı minvaldeki tüketici bir yoruma tabi tutulamayacak olsa da). Biz burada, Kant'ın temellendirmesinin içsel devinimini takip edeceğiz ama onun kendi düzenlenişine ve formülasyonlarına bağlı kalmayacağız. Yapılması gereken, bunların ardındakilere geri gitmek ve temellendirmenin içsel hatlarının daha kökensel anlayışından hareketle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin uygunluğunu, haklılığını ve dışsal ar-kitektoniğinin sınırlarını takdir etmek olacaktır.

Temellendirmenin Birinci Evresi *Saf Bilişin Özsel Öğeleri*

Bir *a priori* sentetik bilişin özü gözler önüne serilecekse, öncelikle onun zorunlu öğelerinin envanterinin açığa çıkartılmasına ihtiyaç vardır. Bilme olarak transendental sentez görü, apriorik bilme olaraksa saf görü olmalıdır. İnsanın sonluluğuna ait saf bilme olarak saf görü, kendini zorunlu olarak saf düşünme aracılığıyla belirlemelidir.

44

a) Sonlu Bilmedeki Saf Görü ^a

§ 9. Saf Görü Olarak Uzay ve Zamanın Açıklığa Kavuşturulması

Varolanları sonlu bilmede, saf görüleme gibisinden bir şeyi bulmak mümkün müdür?^b Burada aranan, bir tikelle dola-yımsız ve fakat deneyimden ari olarak karşılaşılmayı sağla-yandır. Her ne kadar sonlu görüleme olarak saf görüleme,

^a Bkz. s. 145 ve genel olarak § 28 [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. -çn.]

^b *A priori* görü idesi tasarımı bakımından bkz. *Fortschritte...*, s. 91 vd.

kabul edici bir temsil etme ise de herhangi bir varolanın değil, varlığın bilinmesi söz konusu olduğunda, şimdi kabul edilecek olan, kendini sunan bir mevcut varolan olamayacaktır. Daha ziyade, saf kabul edici temsil etme, bir^c temsil edilebilir olanı kendine sunmalıdır. Bu yüzden bir minvalde saf görüş, “yaratıcı” olmak mecburiyetindedir.

Saf görüde temsil edilen, bir varolan (bir nesne, yani tezahür eden bir varolan) olmadığı halde haddizatında bir hiç de değildir. Bu yüzden ısrarla ortaya çıkartılması gereken şey, saf görüde ve yalnızca onun minvalinde neyin temsil edildiği ve temsil edilene uygun olarak temsil etme minvalinin nasıl ihata edileceğidir.

Saf görüş olarak Kant, uzay ve zamanı ortaya koyar. Öncelikle yapılması gereken, varolanların sonlu bilişi içinde uzayın kendini nasıl beyan ettiğini ve buna uygun olarak uzayın özünün yegâne sergilenme yolunun ne olduğunu göstermektir.

Uzay ve zamanın özünün açığa çıkartılışını Kant öyle tasarlamıştır ki, bu iki fenomenin önce negatif karakterizasyonunu vermiş, ardından da negatif karakterizasyonda önceden tesis edilmiş olan pozitif karakterizasyonu sunmuştur.

Özsel karakterizasyonun negatif olarak başlaması bir rastlantı değildir. Uzay ve zamanın şu veya bu şey olmadığını söyleyen savunmacı ifadeyle başlanmaktadır, çünkü pozitif olarak kavranılacak olan öncesel ve özsel olarak zaten tanınan ve fakat henüz bilinmeyen, bilakis bir minvalde yanlış bilinendir. Uzay, yani yan yana, üst üste ve art arda^d olmanın ilişkileri, “şurada” ve “burada” denk gelinen şeyler değildir. Uzay diğer varolanlar arasında mevcut olan bir şey^e değildir, “empi-

^c Kendisinin.

^d Yer farklılığı burada açıkça görülür.

^e “Dışsal” – benim dışımda ve diğerlerinin dışında.

rik temsil"^f değildir, başka bir deyişle, böylesi bir temsil etme içinde temsil edilen değildir. Mevcut olanların, belirli uzaysal ilişkiler içinde uzanımlı birer şey olarak kendilerini gösterebilmeleri için,^g mevcut olanların kabul edici kavranılışından önce uzay zaten peşinen açıklıkta olmalıdır. Uzay mevcut olanların öncelikle "içinde" karşılaşılabılır olduğu bir şey olarak temsil edilmiş olmalıdır: Uzay sonlu insan bilmesinde zorunlu ve öncesel olarak, yani saf^h olarak temsil edilendir.ⁱ

Şayet bu temsil edilen, "her bir" tikel uzaysal ilişki için "geçerli" ise, o zaman görünürde o, "pek çok şey için geçerli" bir temsildir, yani bir kavramdır. Uzay olarak burada temsil edilenin özsel analizi, bu temsil edilenin kendisine ait temsili hakkında malumat vermektedir. Kant yine negatif olarak şöyle demektedir: Uzay "gidimli" bir temsil değildir. Tek olan uzayın birliği, çok sayıda ve tikel uzaysal ilişkilerin bir araya getirilmesiyle ilintili değildir ve bunların karşılaştırmacı incelemesinden hareketle inşa edilmemiştir.^j Uzayın birliği, bir kavramın birliği değil, bilakis kendinde zaten biricik olan bir şeyin birliğidir. Pek çok uzaylar,^k tek biricik uzayın sınırlandırmalarıdır yalnızca. Tek biricik uzay yalnızca her keresinde sınırlandırılabilir olan değildir, bilakis onu sınırlandırmacı sınırlar bile onun özünden oluşmaktadır, yani uzaysaldırlar. Bir olan biricik uzay, her bir parçası itibariyle hep tam olarak kendisidir. O halde, uzayı temsil etme, bir olan bir tikelin, yani görünün dolaylımsız temsildir; şayet görünün özü *repreae-*

46

^f Uzay pek çok farklı şeyden yalnızca salt çekip çıkartılabilecek (*abstractum*) olan değildir.

^g Çünkü böylelikle

^h Tezahür etmeyi olanaklı kılan.

ⁱ İkinci argüman burada açığa çıkmamış; zorunluluk; tezahür etmeye bağımlı bir belirlenim değildir, bilakis tam tersidir.

^j No. 1'e göre? Hayır! Orada *temsilde empirik olan* olumsuzlanmıştır.

^k Tikel uzaylar.

sentatio singularis olarak belirlenmiş ise. Keza daha önce söylenenlere göre uzay, saf bir görüde görülenendir.

Görü olarak saf görü, görüleneni yalnızca¹ dolayım-sızca değil, bilakis bir bütün olarak dolayım-sızca sunmalıdır. Keza bu saf görüleme, bir parçanın salt kabul edilmesi değildir, zira sınırlandırmalarda bile bütünü görmektedir. “Uzay, sonsuz bir büyüklük olarak verilmiş şekilde temsil edilir.”⁵⁹ Uzay bir büyüklüktür demek, şu kadar büyüklüktedir demek değildir. Bu yüzden, sonsuz bir büyüklüktür demek, “sonu olmayan” büyüklüğe sahip olmak da demek değildir. Bilakis burada “büyüklük,” şu kadar büyük olmayı (“nicelikler”) olanaklı kılan büyük olmaklığı imlemektedir. “İçinde tüm niceliklerin belirle-nebildiği yegâne nicelik, parçalarının miktarı bakımın-dan belirlenimsiz ve kesintisizdir: Uzay ve zaman.”⁶⁰

O halde, bu büyük olmaklığın “sonsuz” olması şu de-mektir: Belirli tikel parçalarının karşısında uzay, birleş-i-minin derece ve zenginliği bakımından farklı değil, bilakis sonsuz^m olarak, yani özsel olarak farklıdır. Uzay sınırlandı-rılabilir birliksel bir bütün olarak tüm parçaların ön-cesinde yatar. Kavramların genelliğinden farklı olarak o, pek çok tikeli “kendi altında” topluyor değildir, bilakis hep zaten birlikte-görülenen olarak onlara “kendi içinde” sahiptir. Öyle ki bütünün bu saf görüşü, “parçaları” her zaman sunabilmektedir. Demek ki böylesi bir “sonsuz” büyük olmaklığın verili olarak temsili, verici bir görüle-medir. Bu birliksel bütün verildiğinde, söz konusu temsil

47

⁵⁹ A 25 (B 39).

⁶⁰ *Kants handschriftlicher Nachlaß, a.g.e.*, Cilt V, No. 5846. Bkz. Erdmann: *Reflexionen*, II, 1038.

¹ Bir tikel olarak, fakat bunu dolaysızca, yani bir bütün olarak temsil etmeli, yani *sunmalıdır*. Bu tikel olan, biricikliğin tek olmaklığına sahiptir, yani özsel olarak tikel olana (“*şu*”na) sahiptir.

^m Sonsuz olanın transendental kavramı. “Birinci Antinomi”deki tez hakkındaki dipnot; bkz. A dn. 5.

etme, kendisinde temsil edilebilir olanı ortaya çıkartır ve ona bu anlamda “kökensel”ⁿ temsil etme denir.⁶¹

Demek ki saf görü, kendi görülenine sahiptir. Öyle ki onu, bizatihi görüleme içinde ve onun sayesinde sunar. Görülen elbette ne mevcut olan bir varolandır ne de saf görüleme içinde bizatihi tematik olarak kavranmıştır. Her ne kadar şeylerle çalışarak ve onları algılayarak uzaysal ilişkileri “görülenmiş”^o olsa da onlar çoğunlukla bizatihi öyle olarak kastedilmiş değildir.^p Saf görüde görülen, nesnesel olmayarak ve hatta tematik olmayarak bir ön-bakış içinde durur. Yan yanalık, alt altalık ve art ardalık tayinini mümkün kılan birliksel bütüne dair ön-bakıştır bu. Söz konusu “görüleme minvali” içinde görülen, haddizatında hiç değildir.

Buraya kadar söylenenlerden bile şu anlaşılmaktadır: Saf görüde “kökensel olarak temsil edileni” daha da açığa çıkartmak, saf görünün hangi anlamda “kökensel” olduğunu, yani kendi görülediğini nasıl ortaya çıkarttığını daha derinlemesine olarak gün yüzüne çıkarmakla mümkün olabilecektir.^q

48 § 10. *Evrensel Saf Görü Olarak Zaman* ^a

Saf görü, varolan deneyiminin temellendiği ontolojik bilinşin yegâne özsel ögesi olarak aranılmaktadır. Fakat saf

⁶¹ A 32, B 48; ayrıca bkz. B 40.

ⁿ Bkz. aşağıda s. 141 [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. –çn.]

^o Saf.

^p *Fortschritte...*, s. 92, satır 14; s. 103, satır 10.

^q § 28, s. 142 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. –çn.]

^a Zaman ve onun modusları hakkında bkz. Bahar Yarı Yılı 1930 [*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31], s. 152 vd., özellikle s. 158 vd. Güz Yarı Yılı 1935-36 [*Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, GA 41], s. 231 vd.; bkz. aşağıda s. 102 vd., 106 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. –çn.]

görü olarak uzay, dışsal duyunun karşılaştıklarının düzenlendiği ilişkiler bütünüdür sunmaktadır yalnızca. Ama uzaysal biçim ve uzaysal ilintiler göstermeyen “içsel duyucu” verilenleri de mevcut bulmaktayız aynı zamanda. Hatta bunlar, zihnimizin durumlarının (temsiller, arzular, ruh halleri) sıralanışı olarak kendini açığa vurur. Söz konusu tezahürlerin deneyiminde bizim peşinen ve fakat nesnesel ve tematik olmadan baktığımız şey, saf art ardalıktır. Bu yüzden zaman, “içsel duyunun, başka bir deyişle, bizatihi kendimizi ve kendi iç durumumuzu görülemenin formudur.”⁶² Zaman “bizim iç durumumuzdaki temsillerin ilişkisini”⁶³ belirler: “... zaman dışsal tezahürlerin bir belirlenimi olamaz; o ne bir şekle ne de konuma vs. aittir.”⁶⁴

Birer saf görüş olan uzay ve zaman, iki deneyim sahasına pay edilmiştir. Deneyimlenebilir varolanların varlığının tüm bilişlerini tesis eden saf bir görüyü bulmak ve böylelikle ontolojik biliş problemini evrensel olarak formüle edebilmek, şimdilik olanaksız gibi görünmektedir. Ancak Kant'ta, bu iki saf görünün, tezahürlerin söz konusu iki sahasına tayin edilmekliğinin hemen yanı sıra şu tez de yer almaktadır: “Zaman haddizatında tüm tezahürlerin *a priori* formal koşuludur.”⁶⁵ O halde zaman, uzaya kıyasla önceliğe sahiptir. Bu yüzden evrensel saf görüş olarak zaman, aşkınlığı tesis eden saf bilişin kılavuzluk edici ve taşıyıcı özsel ögesi olmak mecburiyetindedir.

Aşağıdaki yorumlar göstermektedir ki zaman, metafiziğin temellendirilişinin her bir evresinden geçilerek çok daha merkeze yerleşmekte ve tam da bu sayede kendi zati özünü, Transendental Aisthetikteki önceleyici nitelendirmelerin mümkün kıldığından çok daha kökensel olarak açığa çıkartmaktadır.

⁶² A 33, B 49.

⁶³ A 33, B 49.

⁶⁴ A 33, B 49 vd.

⁶⁵ A 34, B 50.

Şimdi Kant, evrensel saf görü olarak zamanın bu önceliğini nasıl gerekçelendirmektedir? Öncelikle, Kant'ın dışsal tezahürler için zaman belirlenimini inkâr etmesi dikkat çekicidir. Halbuki gündelik deneyimlerimiz, zamanı tam da bunlarda, yani gökcisimlerinin hareketlerinde ve haddizatında doğa olaylarında (büyüme ve yok olma) bulur. Hatta bunlar o kadar dolaylımsızca deneyimlenmektedir ki, zaman ile “gök” özdeş kabul edilmiştir. Gelgelelim Kant, dışsal tezahürler için zaman belirlenimini haddizatında inkâr ediyor değildir. Aksi takdirde zaman, tüm tezahürlerin *a priori* formal koşulu olamazdı. Tezlerden birincisi, fiziksel mevcut olanlar için zaman içeri olmaklıklarını inkâr etmekte, ikincisi ise onlara bunu iade etmektedir. Bu karşıt ifadeleri birleştirmek nasıl mümkün olacaktır? Kant saf görü olarak zamanı, içsel duyularca verilenlerle, yani en geniş anlamda temsillerle sınırladığında, bu sınırlamada aslında onun olanak sahasının tam da genişletilmesi söz konusu olmaktadır ki, onun dahilinde önceleyici minvalde görüleme işlevi yürütülebilsin. Temsiller arasında, birer temsil olarak varolanlarla karşılaşmayı sağlayanlar da vardır ki bunlar, onları temsil eden canlı varlığın kendisiyle bizzat aynı değildir. Bu yüzden Kant'ın akıl yürütmesi şu yolu izler:

50 Tüm temsiller, temsil etmenin durumları olarak zaman içine dolaylımsızca düştükleri için, temsil etme sırasında temsil edilen de bizatihi zamana ait olmaktadır. Temsil etmenin dolaylımsız zaman içeri olmaklığı dolambacı üzerinden temsil edilenin (yani dışsal duyularca belirlenmiş olan “temsiller”in) dolaylı zaman içeri olmaklığı ortaya çıkar. Buna göre dışsal tezahürler yalnızca dolaylı olarak zaman içeri olduklarından, onlara bir minvalde zaman belirlenimi aittir, bir minvalde ait değildir. Psişik bir cereyan olarak dışsal görünün zaman içeri olmaklığından, onda görülenenin zaman içeri olmaklığına gitme argümantasyonu, “görü” ve “temsil”

ifadelerinin taşıdığı ikili anlamlar sayesinde Kant için epeyce kolaylaşmaktadır. Çünkü bu ifadeler, bir taraftan hem zihnimizin durumlarını hem de bu durumlar olarak neleri kendilerine nesne aldıklarını kasteder.

Saf görüş olarak zamanın evrenselliğinin ve böylelikle merkezi ontolojik fonksiyonun söz konusu temellendirişinin kritik öneme sahip ve haklı olup olmadığı, bu yüzden saf görüş olarak uzayın olası merkezi ontolojik fonksiyonundan uzaklaştırılıp uzaklaştırılmadığı meselesi, burada şimdilik cevapsız kalmak durumundadır.⁶⁶

Saf görüş olarak zamanın evrenselliğinin temellendirişi, saf birer görüş olarak uzay ve zamanın her ikisinin de “sübjeye” ait olduğu halde uzaya kıyasla zamanın sübjede daha kökensel olarak yer alması sayesinde olanaklı olabilir ancak, başka türlü değil. İçsel duyunun verdikleriyle dolayimsızca sınırlandırılan zamanın, ontolojik bakımdan da daha evrensel olabilmesi için, sübjenin sübjektifliğinin, varolanın açıklığı içinde mevcut olması gerekir. Zaman ne kadar sübjektif ise, sübjenin sınırlarının kalkması da o kadar kökensel ve kapsamlı olacaktır.

Temellendirmenin başında Kant’ın zamana atfettiği evrensel ontolojik fonksiyon, buna göre, zamanın bizzat kendisinin (üstelik ontolojik fonksiyonu bakımından, yani saf ontolojik bilişin özsel ögesi olarak), sübjektifliğin özünü daha kökensel olarak belirlemeye zorlamasını yeterli ölçüde haklı gösterebilir ancak.⁶⁷

“Transendental Aisthetik”in görevi, varolanların varlığını “*a priori* olarak keşfetmeyi” olanaklı kılan ontolojik *αἰσθησις*’i ortaya koymaktır. Şayet tüm bilişlere görüş liderlik ediyorsa, “transendental felsefenin genel görevi-

⁶⁶ Bkz. aşağıda § 35, s. 195 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. –çn.]

⁶⁷ Bkz. aşağıda § 34, s. 188 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. –çn.]

nin çözülmesi bakımından gerekli olan parçalardan biri”⁶⁸ (ontoloji) şimdi elde edilmiş olmaktadır.

Buradaki mesele, asla ontolojik bilişin özsel ögesi olarak saf görüyü dağıtıp yok etmek olmadığı gibi, tek bir ögenin izole edilerek yorumlanması da onu kendi elementar fonksiyonu içinde görünür kılamayacaktır. Kant’ın icra ettiği temellendirmenin en zati hedefi, geçici bir problem mevcudiyetine sahip olması yüzünden Transcendental Aisthetiği ortadan kaldırmak değil, bilakis ondaki problematiği korumak ve keskinleştirmek olmalıdır, şayet kendi zati görevinden emin ise.

Ancak öncelikle yapılması gereken, saf sonlu bilişin ikinci özsel ögesini, yani saf düşünmeyi, yine aynı izole edici irdeleme içinde ortaya çıkartmaktır.

b) Sonlu Bilmede Saf Düşünme

§ 11. Saf Anlama Yetisi Kavramı (Nosyon)

İnsan bilişinin sonluluğunun diğer ögesi düşünmedir. Belirleyici temsil etme olarak görüde görüleneni hedefler ve bu suretle yalnızca görüye hizmet eder. Bir görünün nesnesi hep bir tikel olduğu halde, “genel temsil,” yani kavram içinde olan “şu ve bu” olarak belirlenmiştir. Bu yüzden, düşünen görünün sonluluğu, kavramlar aracılığıyla bilmedir. Saf bilme, saf kavramlar aracılığıyla saf görüdür. Saf bir bilişin tam özsel mevcudiyeti teminat altına alıncaksa eğer, yapılması gereken, bunu ortaya çıkartmaktır. Ancak, böylesi saf kavramları bulabilmek için, bu başlık altında neyin arandığını öncelikle açığa kavuşturmak gerekmektedir.

Bir ağaç olarak ıhlamur, kayın veya çam ağacı temsil edilirken, hep bir tikel olarak görülen ve “pek çoğu için geçerli olan” bakımından şu ve bu olarak belirlenir.

⁶⁸ B 73.

Söz konusu çoklu geçerlilik, bir temsili, kavram olarak nitelendirse de onun kökensel özüne henüz isabet etmez. Çünkü bu çoklu geçerlilik, esasen türetilmiş bir nitelik olup çok sayıda nesnenin üzerinde mutabık olduğu bir olanın kavramda temsil edilmesi üzerine temellenmektedir. Kavramsal temsil etme, çok sayıdakilerin bu bir olanda mutabık kalmasıdır. Bu yüzden söz konusu bir olanın birliği, kavramsal temsilde önceleyerek görülmüş olmalı ve çok olanlar hakkındaki tüm belirleyici ifadelerin önünde tutulmalıdır. Çok olanların, üzerinde mutabık olabilecekleri bir olanın bu önceleyici görülüşü, kavram oluşumunun temel edimidir. Kant buna “refleksiyon” demektedir. Refleksiyon “farklı temsillerin bir bilinç içinde nasıl kavranılabildiği üzerine akıl yürütmedir.”⁶⁹

Böyle bir akıl yürütme, çok olanı kavrayarak birleştiren bizatihi olarak kendi önüne getirir. Böylelikle söz konusu bir olana referansla çok olanlar birbiriyle karşılaştırılabilir olur (karşılaştırma). Önde tutulan bir olanla mutabakat sağlamayanlardan ise bu sırada feragat edilir (Kantçı anlamda soyutlama). Kavramsal temsil içinde temsil edilenler “birer temsildir, *eğer farklı temsillerin içinde bulunabiliyorlarsa*.”⁷⁰ Kavramda, fiilen çok olanlara karşılık gelen bir şey basitçe temsil ediliyor değildir. Bilakis söz konusu karşılık gelen temsil edilmektedir (eğer karşılık geliyorsa), yani kendi birliği içinde temsil edilmektedir. Kavram, bu kavrayıcı bir olan olarak temsil edilendir. Bu yüzden Kant haklı olarak şöyle der: “Evrensel veya ortak kavramlardan söz etmek salt totolojidir.”⁷¹

Temsil, çoklu geçerliliği olan bir olanı önceleyerek görülmenin temel edimi içinde (yani Kant’a göre refleksiyon içinde) kavram haline geldiği içindir ki kavramlara

⁶⁹ *Logikvorlesung, a.g.e.*; VIII, § 6, s. 402.

⁷⁰ *A.g.e.*, § 1, Dipnot 1, s. 399.

⁷¹ *A.g.e.*, Dipnot 2.

refleksiyon edilmiş temsiller, başka bir deyişle, refleksiyondan doğan temsiller de denilmektedir. Bir temsilin kavram karakteri (yani temsil ettiğinin, çoklu geçerliliği olan bir olanın formuna sahip olması) her zaman refleksiyondan doğar. Fakat nelik içeriğine göre belirleyici bir olan ise, çoğunlukla empirik olarak karşılaştırmacı ve feragat edici görülemeden doğar. Böylesi empirik kavramların nelik içeriğinin kökeni bir problem değildir bu yüzden.

Öte yandan “saf kavram” başlığı altında aranan ise “refleksiyon edilmiş” bir temsildir ki, onun nelik içeriği, özü itibariyle tezahürlere bakıp okunamamaktadır. Bu yüzden onun da içeriği *a priori* olarak elde edilmelidir. İçerikleri bakımından da *a priori* olarak verilmiş olan kavramlara Kant, nosyonlar demektedir (*conceptus dati a priori*).⁷²

Böylesi kavramlar var mıdır? Bunlar insanın anlama yetisinde önceden hazır mıdır? Anlama yetisi, verici görüye muhtaç olan birbirine bağlayışın içi boş fonksiyonu olduğuna göre, herhangi bir nelik içeriğini nasıl verebilecektir? Peki, anlama yetisi şimdi yapılacağı üzere her türlü görüden izole edilince, böylesi bir şey, verili olarak temsil edilen nelik, haddizatında anlama yetisi içinde bulunabilecek midir? Şayet anlama yetisi, yalnızca bizatihi her bir kavramın formu olarak değil, bilakis belirli kavramların içeriği bakımından da köken olacak ise, bu köken ancak kavram oluşumunun bizatihi temel ediminde,^a yani refleksiyonda yatıyor olabilecektir.

54 Bir şeyi bir şey olarak belirleyen her belirleme (yargı verme), “farklı temsilleri ortak bir temsil altında düzenleme eyleminin birliğini”⁷³ içerir. Söz konusu refleksiyon

⁷² A.g.e., § 4, s. 401. Ayrıca: A 320, B 377.

⁷³ A 68, B 93.

edici birleştirme eylemi, onun ışığında bir birleştirmenin haddizatında olanaklı olabileceği bir birliğe yönelik önceleyici bakışın kendi içindeki önderliğinde mümkün olabilir ancak. Demek ki refleksiyonda bulunmanın kendisi (onun eyleminden hangi kavramların doğduğu tümüyle göz ardı edilirse) bizi birlik olarak birleştirmeye önderlik eden birliğin önceleyici temsilinin kendisidir. Buna göre, şayet refleksiyonda bulunmanın kendisi içinde birliğin temsili yatıyorsa, bu şu anlama gelecektir: Anlama yetisinin temel ediminin özsel yapısına birliğin temsili aittir.

Anlama yetisinin özü, kökensel kavramdır. Temsil edici birleştirme olarak anlama yetisi eyleminin yapısı içinde, hep önderlik eden birliğin temsilleri hazır olarak yer alır. Temsil edilen bu birlikler, saf kavramların içerikleridir. Bu kavramların nelik içeriği, birleştirmeyi olanaklı kılan her bir birleştirmedir. Söz konusu birliklerin temsil edilmesi, onların spesifik içeriklerinin temeli üzerinden kendi içinde zaten *a priori* olarak kavramsaldır. Saf kavram, bir kavram formunun sağlayıcılığına gereksinim duymaz, bilakis kökensel bir anlamda o zaten bunun kendisidir.

Dolayısıyla saf kavramlar refleksiyon ediminden doğmazlar, onlar refleksiyonda bulunulmuş kavramlar değildirler. Bilakis onlar, refleksiyonun özsel yapısına peşinen ait olan, yani refleksiyon içinde, onunla ve onun için eylemde bulunan temsillerdir, başka bir deyişle, refleksiyonda bulunan kavramlardır. “Malzemelerini her nereden alıyorsa alsınlar tüm kavramlar, refleksiyonda bulunulmuş kavramlardır, yani çoklu geçerliliğin mantıksal ilişkisi içine taşınmış temsillerdir. Ama öyle kavramlar vardır ki, onların tüm anlamı, mevcut bulunan temsillerin tabi kılınabileceği şu veya bu refleksiyon olmalarıdır.

^a Temel edim – *birliğin* temsil edilmesi – *toplanma*.

- 55 Onlara refleksiyon kavramları (*conceptus reflectentes*) denilebilir. Refleksiyonun tüm türleri yargıda mevcut bulundukları için, yargı sırasında ilişkiye tatbik edilen salt anlama yetisi eylemlerini mutlak olarak kendi içinde kavrayarak, onları yargı verme olanağının temelleri haline getirmektedir.”⁷⁴

Buna göre, anlama yetisinde bizatihi saf kavramlar vardır. “Bizatihi anlama yetisinin parçalara ayrılması” ise, refleksiyonun özsel yapısını birlikte tesis eden bu temsilleri gün ışığına taşımalıdır.

§ 12. *Ontolojik Yüklemeler Olarak Nosyonlar* (*Kategoriler*)

Kendi içinde saf anlama yetisi, bir çokluğu, yani olanaklı birleştirmelerin saf birliklerini sunmaktadır. Birleştirmenin olanaklı minvalleri (yargılar) kapalı bir ilintiyi, yani bizatihi anlama yetisinin kapalı doğasını oluşturdukları takdirde, saf anlama yetisinde, saf kavram çokluğunun sistematik bütünü saklı yatıyor olacaktır. Fakat o zaman bu bütün, saf bilişte işlev gören, yani^a varolanların varlığı hakkında ifadede bulunan yüklemelerin sistemi olacaktır. Saf kavramlar, ontolojik yüklemeler karakterine sahip olup onlara eskiden beri “kategoriler” denir. Bu yüzden Yargılar Tablosu, kategorilerin ve onların tablosunun kökenidir.

Kategorilerin bu kökeni, sıklıkla kuşkuyla karşılanmıştır ve hâlâ daha kuşkuyla karşılanmaktadır. Kuşkuyla yol açan ana düşünce; kökenin bizatihi kaynağının sorguya açık olması, bizatihi Yargı Tablosunun kendisi ve onun yeterli temellendirilip temellendirilmediğidir. Sa-

⁷⁴ Erdmann, *Reflexionen* II, 554. *Kants handschriftlicher Nachlaß*, a.g.e., Cilt 5, No. 5051.

^a Niçin?

hiden de Kant, yargıdaki fonksiyon çokluğunu, anlama yetisinin özünden hareketle geliştirmemektedir. Daha ziyade Kant, dört “ana moment” olan nicelik, nitelik, ilişki ve modaliteye⁷⁵ göre eklemlenmiş ve bitmiş bir tablo ortaya koymaktadır. Tam da bu dört momentin, anlama yetisinin özü üzerinde temellenip temellenmediği ve ne ölçüde temellendiği gösterilmemiştir.^b Onların formal mantık bakımından haddizatında temellendirilebilir olup olmadıkları ise kuşkuludur.

Ama bu durumda, söz konusu yargı tablosunun hangi karaktere sahip olduğu haddizatında güvenilir olmaktan çıkar. Kant’ın kendisi de tereddüt etmekte ve ona bazen “transendental tablo”⁷⁶ bazen de “yargıların mantıksal tablosu”⁷⁷ demektedir. O zaman Kant’ın Aristoteles’in kategoriler tablosuna karşı öne sürdüğü suçlama, kendi yargı tablosuna da geri dönmüş olmaz mı?

Ancak, Kant’ın yargı tablosuna yönelik çok sayıdaki yerginin haklı olup olmadığının ve ne ölçüde haklı olduğunun, hatta ana noksanlığa isabet edip etmediğinin karara bağlanacağı yer burası değildir. Bilakis bizim, kategorilerin köken kaynağının sözümona eleştirisi olması bakımından yargı tablosunun bu eleştirisinin, zaten esas meseleyi bu vesileyle temelden ıskaladığını görmemiz gerekir. Çünkü kategoriler, yargı tablosundan fiilen türetilmedikleri gibi, ondan çıkarsanmaları da zaten haddizatında imkânsızdır. Bunun nedeni şudur: Saf bilişin izole edilmiş öğelerinin irdelenişine dair şu anki evrede, kategorilerin özü ve idesi haddizatında belirlenmemiştir ve hatta bir problem haline bile henüz getirilmemektedir.

⁷⁵ *Logikvorlesung*, § 20, s. 408.

⁷⁶ A 73, B 98.

⁷⁷ *Prolegomena*, § 21.

^b Bkz. bundan böyle: Klaus Reich, *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, 1932. Ayrıca bkz. 1929-32 yılları arasında verdiğim ders ve alıştırmalarım.

Fakat eğer şimdi kategorilerin kökenine ilişkin soru ilkece belirememekteyse, ontolojik bilişin olanaklılığına ilişkin sorunun ön-hazırlığı bakımından yargı tablosu, yukarıda sunulandan farklı bir fonksiyona sahip olmak mecburiyetindedir.

- 57 Temellendirmenin birinci evresinin talep ettiği görevi yerine getirmek çok kolay görünmektedir. Zira saf bilişin öğeleri olan saf görü ve saf kavramı yan yana getirmekten daha elle tutulur olan ne olabilir ki? Ancak bu izole etme işinde, sonlu saf bilişin problematize edilmekte olduğu daha baştan itibaren asla gözden kaçırılmamalıdır. Daha önce söylenenlere göre bu şu demektir: İkinci öge olan saf düşünme, özsel olarak görüye hizmet etmektedir. Demek ki saf görüye bağımlı olma saf düşünmeye gelişigüzel veya ilıştırılmış olarak değil, bilakis özsel olarak aittir. Şayet saf kavram ilk önce nosyon olarak kavranırsa, saf bilişin ikinci ögesi henüz kendi elementar karakteri içinde elde edilmiş olmamaktadır. Hatta tam tersine, en kritik özsel momenti bakımından, yani görüyle olan içsel ilintisi bakımından kırılmış olmaktadır. Bu yüzden nosyon olarak saf kavram, saf bilişin ikinci ögesinin yalnızca bir parçasıdır.

O halde saf anlama yetisi kendi özü bakımından, yani kendi saf görü ilintiliği bakımından göz önüne alınmadıkça, ontolojik yüklemeler olarak nosyonların kökenini açığa çıkartmak mümkün olamaz. Bu yüzden ki yargı tablosu, "kategorilerin kökeni" değil, bilakis "tüm anlama yetisi kavramlarının keşfinin kılavuzu"dur yalnızca. Onda, saf kavramların kapalı bütününe ilişkin talimat yatıyor olacaktır. Gelgelelim kategoriler olarak saf kavramların tam özünü açığa çıkaranlar olamayacaklardır. Öte yandan Kant'ın takdim edip sergilediği tarzda bu yargı cetvelinin, saf anlama yetisi kavramlarının sistematik birliğinin ön-tasarımına ilişkin söz konusu sınırlı fonksiyonu devralıp alamayacağı ise elbette burada hali-hazırda açık kalmaktadır.

Buraya kadar sergilediklerimizden tam da şu belirginleşmektedir: Sonlu bir bilişin saf öğelerini ne kadar radikal biçimde izole etmeye çalışırsak, böylesi bir izole etmenin imkânsızlığı bir o kadar dikkat çekmekte, saf düşünmenin görüye muhtaçlığı da bir o kadar göze batmaktadır. Dolayısıyla saf bilişin karakterizasyonu için tercih edilen birinci hareket noktasının ne kadar yapay olduğu böylelikle ortaya çıkmış olmaktadır. Zira saf kavramları ontolojik yüklemeler olarak belirlemenin tek yolu, onları sonlu saf bilişin *özel birliğinden* hareketle anlamaya çalışmaktır.

58

Temellendirmenin İkinci Evresi

Saf Bilişin Özel Birliği

Saf bilişin izole edilmiş saf öğeleri şunlardır: Evrensel saf görü olarak zaman ve saf düşünme içinde düşünülenler olarak nosyonlar. Şayet izole edici irdeleme, birer öğe olarak bizatihi öğeleri bile kavrayamazsa, onların birliği, söz konusu izole edilmiş parçaların eklenerek ona bağlanmasıyla da zaten elde edilemez. Ama böylelikle, saf bilişin özel birliği problemi daha keskin bir hal almaktadır (eğer söz konusu birliğin, daha sonraları bu öğeler arasında kurulan bir bağdan ibaret olmadığını öne süren negatif bir karakterizasyonla yetinilmeyecekse).

Zira bilişin sonluluğu, düşünmenin görüyle kendine özgü içsel bir bağlılığını ve tersi olarak da görünün düşünme tarafından belirlenmeye muhtaç olduğunu açığa vurmaktadır. Öğelerin birbirine bağlılığı, onların birliğinin kendilerinden “daha sonra” olamayacağına, bilakis onlarda “daha önce” bulunduğu ve onlar içinde temelde yer aldığına işaret etmektedir. Bu birlik, kökensel

birlik olarak ögeleri öyle birleştirmektedir ki, onlar tam da bu birleştirme içinde birer öge olarak ortaya çıkabilmekte ve onun sayesinde kendi birlikleri içinde tutulabilmektedirler. Peki Kant, izole edilmiş ögelerden hareket etmek suretiyle söz konusu kökensel birliği yine de görünür kılmakta ne ölçüde başarı sağlamıştır?

59 Kant saf ögelerin kökensel özsel birliğine dair birinci ve daha sonraki tüm irdelemeler bakımından aydınlatıcı ve hazırlayıcı nitelendirmeyi, “Kavramların Analitiği”nin birinci ana kesiminin üçüncü bölümünde sunmuştur. Bu bölümün başlığı “Saf Anlama Yetisi Kavramları ya da Kategoriler Üzerine”dir.⁷⁸ Bu paragrafın anlaşılması, metafiziğin bir temellendirilişi olarak *Saf Aklın Eleştirisi*’nin anlaşılmasının anahtarıdır.

Bilişin sonluluğuna ait olarak nosyonlar, özsel bakımdan saf görüyle ilintili olduklarından ve saf görü ile saf düşünmenin bu ilintililiği saf bilişin özsel birliğini birlikte tesis ettiğinden, kategorilerin özsel sınırlandırılışı haddizatında ontolojik bilişin aynı zamanda özsel birliğinin içsel olanaklılığının aydınlatılması anlamına da gelmektedir. Şimdi yapılması gerekense, saf bilişin özsel birliğine ilişkin soruya Kant’ın verdiği yanıtı, adı geçen bölümü yorumlayarak sergilemek olacaktır. Ama elbette bundan önce, sorunun kendisi belirginleştirilmelidir.

§ 13. Saf Bilişin Özsel Birliğine Dair Soru

Şayet sonlu saf bilişin ögeleri birbirlerine özsel olarak bağımlı ise, bu bile, âdeta sonradan teşkil edilmiş bir manzume olarak onların birliğinin kendilerine yapılandırılmış olmasına mani olacaktır. Bu birliğin, ögelerin temelinde yatıp yatmadığı ve nasıl yattığı meselesi, tam da yukarıdaki izole etme sırasında üzeri örtülmüş ve tanına-

⁷⁸ A 76-80, B 102-105. B’de § 10 olarak isimlendirilmiştir.

maz hale gelmişti. Öte yandan bir analiz, kökensel birliği açığa çıkartma eğilimini sürdürebilse de onun tam olarak kavranılmasının teminatını veriyor demek değildir bu. Tam tersine: İzole etme işindeki icra keskinliği ve ikinci ögenin giderek daha belirgin olarak açığa çıkan kendine özgülüğü dolayısıyla söz konusu izole etmenin tam olarak geriye alınamaz olması ve bu yüzden de söz konusu birliğin, kendi en zati kökeninden hareketle açıkça ortaya çıkarılamayacağı muhtemeldir.

Birliğin öğelerin birbirine denk gelip karışmasının sonucu olmadığı, bilakis kökensel birleştirenin esasen kendisi olduğu, zaten onun “sentez” olarak isimlendirilmiş olmasından kendini belli etmektedir.

Şimdi, sonlu bilişin yapı bütünü içinde, çok sayıda sentez zorunlu olarak birbiriyle uyum içindedir.⁷⁹ Veritativ senteze predikatif sentez aittir, onun içine de apofantik sentez yerleştirilmiştir. Peki ama, saf bilişin özsel birliği soruşturulduğunda bu sentezlerden hangisi kastedilmektedir? Açıkça anlaşıyor ki kastedilen, veritativ sentezdir. Çünkü o, görü ile düşünmenin birliğine dairdir. Ayrıca onda, zorunlu olarak diğer sentezler de kapsamaktadır.

Ama saf bilişin özsel birliği, bir bütün olarak tüm yapısal sentezlerin birlikteliğinin birliğini oluşturuyor olmalıdır. Buna göre, saf bilişin özsel birliği sorusu bakımından veritativ sentez, sentez problemi bizatihi onda odağa taşındığı için önceliğe sahiptir. Ama bu, söz konusu problemin sentezin diğer formlarını da zorunlu olarak cihet alıyor olmasını dışlamamaktadır. Öte yandan ontolojik bilişin özsel birliği sorusunda konu, ayrıca saf veritativ sentezdir de. Çünkü burada sorulan, saf evrensel görü (zaman) ile saf düşünmenin (nosyonların) kökensel

⁷⁹ Bkz. yukarıda § 7, s. 38 ve § 9, s. 44 [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. -çn.]

birlik oluşumudur. Şimdi, kendi içinde (birleşik bir bütünün temsili olarak) saf görü, görüleyen bir birleştirme gibisinden bir şeydir zaten. Bu yüzden haklı olarak Kant, görü içindeki “sinopsis”ten bahsetmektedir.⁸⁰ “Refleksiyon edici kavram” olarak nosyonla ilgili analiz ise, saf birliklerin temsili olarak saf düşünmenin, kendi içinde kökensel olarak birlik sağlayıcı ve bu anlamda da “sentetik” olduğunu göstermişti aynı zamanda.

61 Dolayısıyla, saf veritatif veya ontolojik sentez problemini şu soruya dönüştürmek gerekir: Saf sinopsis ile saf refleksiyon edici (predikatif) sentezin kökensel (veritatif) “sentezi” nasıl görünmektedir? Bu sorunun sırf biçimine bakılarak bile, aranılan sentezin (zaten kendi içinde sentez yapısı gösterenleri birleştirecekse eğer) çok müstesna bir karaktere sahip olması gerektiği tahmin edilebilmektedir. Aranılan sentez, birleştirilecek olan “sentez” ve “sinopsis” formlarına peşinen denk olabilmeli ve onları birleştirirken, kökensel olarak bizatihi kendilerini tesis edebilmelidir.

§ 14. *Ontolojik Sentez*

Saf görü ile saf düşünmenin özsel birliğine ilişkin soru, bu öğelerin peşinen izole edilmesinden doğar. Bu yüzden onlara ait birlik karakteri, bu öğelerin her birinin diğerini yapısal olarak nasıl talep ettiği gösterilerek tasarlanabilmektedir öncelikle. Onlar, birbirine iliştilirilmiş olmaya işaret eden birleşim yerlerine [*Fuge*] sahiptirler. Buna göre veritatif sentez, öğeleri birbirine iliştilirerek bu birleşim yerlerine dahil olmakla kalmaz, bilakis bu birleşim yerlerini haddizatında “birleştiren”dir de.

Bu yüzden Kant, şuna işaret ederek saf bilişin özsel birliğinin genel karakterizasyonuna başlar: “Buna karşın transendental mantık, transendental aisthetiğin ken-

⁸⁰ A 94.

disine sunduğu bir duyusalılık çokluğunu *a priori* olarak kendi önünde bulur ki, saf anlama yetisi kavramlarına bu sayede malzeme sunabilmektedir, aksi takdirde bunların herhangi bir içeriği olmaz, dolayısıyla tümüyle boş olurlardı. Keza uzay ve zaman, *a priori* saf görünün çokluğunu içerir ama yine de zihnimizin alıcılığının koşullarından sayılmakta ve bu koşullar altında nesnelerin temsillerini alabilmektedir, bunlar ise her zaman için onların kavramını uyarımlamak mecburiyetinde kalmaktadır. Ancak, bizim düşünmemizin spontaneliği, söz konusu çokluğun ilk önce belirli bir minvalde katedilmesi, alımlanması ve birbirine bağlanmasını gerektirmektedir ki, bundan bir biliş oluşturulabilsin. Ben bu eyleme sentez diyorum.”⁸¹

62

Saf görü ile saf düşünmenin birbirine bağımlılığı, burada tuhaf bir dışsal form içinde takdim edilmektedir öncelikle. Çünkü katı biçimde ele alacak olursak, zamanın saf çokluğunu “kendi önünde bulan,” “transendental mantık” değildir. Bilakis bu öne getirilmişlik, transendental mantık tarafından analiz edilen saf düşünmenin özsel yapısına aittir. Aynı şekilde, saf çokluğu “sunan,” transendental aisthetik değildir, bilakis sunucu olan haddizatında saf görüdür (özellikle de saf düşünme bakımından).

Hatta bu saf sunulum, daha da keskin biçimde “uyarımlama” diye takdim edilmektedir. Ama burada düşünmemiz gereken şey, duyuların uyarımları değildir. Söz konusu uyarımlama “her zaman” saf bilişe ait olduğu takdirde bu şu demek olacaktır: Bizim saf düşünmemiz, ona temas eden zamanın önüne konulmuştur hep. Bunun nasıl mümkün olduğu ise, şimdilik karanlıkta kalmaktadır.

Saf düşünmemizin özsel olarak saf çokluğa bağımlı olması itibarıyla düşünmemizin sonluluğu bizden, bu çokluğun bizatihi düşünmenin kendisine, yani onu kavramsal

⁸¹ A 76 vd., B 102.

olarak belirleyene iliştirilmesini “talep” eder. Fakat saf görünün saf kavramlar aracılığıyla belirlenebilir olması için, onun çokluğu dağılımşıktan çekip çıkarılmalıdır, yani katedilmeli ve toplanmalıdır. Söz konusu karşılıklı birbirini-hazırlama-işi, Kant’ın genel olarak sentez dediği eylem içinde gerçekleşir. Sentez içinde, bu iki saf öge biz-zat kendilerinden hareketle birbiriyle karşılaşır, birbirine işaret eden birleşme yerleri sentez tarafından kapatılır ve böylelikle saf bilişin özsel birliği tesis edilmiş olur.

63 Bu sentez ne görünün ne de düşünmenin konusudur. Her ikisi “arasında” âdeta aracılık yapıyor olup ikisiyle de akrabadır. Bu yüzden söz konusu öğelerin temel niteliklerini haddizatında paylaşıyor olmalı, yani bir temsil etme olmalıdır. “İleride göreceğimiz üzere haddizatında sentez, ruhun kör ve fakat vazgeçilmez bir fonksiyonu olan *hayal gücünün* salt etkisidir. O olmasa, hiçbir yerde herhangi bir bilişimiz olmazdı ama onun pek nadiren bilincindeyizdir.”⁸²

Bununla öncelikle şuna işaret edilmektedir: Bilişin özsel binası içinde haddizatında birer sentez yapısı olarak kendini gösteren her şey, hayal gücü tarafından edimselleştirilmektedir. Ama şimdi özellikle ve öncelikle saf bilişin özsel birliği, yani “saf sentez” söz konusudur. Eğer “çoklu olan ... *a priori* olarak verili ise”⁸³ buradaki senteze saf denir. Demek ki saf sentez, saf görüde sinopsis olarak birleştirene uyum göstermektedir.

Ama aynı zamanda kılavuzluk edici birliğe bakmaya da ihtiyaç vardır. Buna göre, temsil edici birleştirme olarak saf senteze, bizatihi, yani genel olarak kendisine ait birliği peşinen temsil etme aittir. Ona özsel olarak ait olan birliği genel olarak temsil etme şu demektir: Saf sentez, kendisi içinde temsil edilen birlik bakımından bir kavra-

⁸² A 78, B 103 (vurgu yazara ait).

⁸³ A 77, B 103.

ma taşınır ve o da ona bizzat birlik kazandırır. Böylelikle saf sentez, hem saf görü içinde saf sinoptik olarak hem de düşünme içinde saf refleksiyonda bulunarak eylemde bulunur. Buradan şu elde edilir: Saf bilişin tam özünün birliğine üç parça aittir:

“Tüm nesnelerin *a priori* bilişi maksadıyla bize verili olması gereken birinci şey, saf görünün *çokluğu*dur. İkincisiyse, bu çokluğun, hayal gücü tarafından *sentezi*dir, ama bu henüz biliş sağlamaz. Söz konusu saf senteze *birlik* sağlayan ve bu zorunlu sentetik birliğin yalnızca temsilinde var olan kavramlar ise mevcut bir nesnenin bilişi için gerekli üçüncü unsur olup anlama yetisi üzerine dayanırlar.”⁸⁴

64

Bu üçlü yapıda, hayal gücünün saf sentezi merkezdedir. Ancak bu, saf biliş koşullarını sayarken hayal gücünün, görünürde birinci ile üçüncü koşul arasındaki yerde durduğu anlamına sahip değildir. Zira bu ikisinin ortasında yer alma, daha ziyade yapısal bir merkez olmak demektir. Saf sinopsis ile saf refleksiyon edici sentez, onda karşılaşır ve birbirine iliştilir. Kant için bu birlikte iliştilir, görü ile anlama yetisinin “*syn-*” olmaklığı bakımından saf sentezin aynılığını tespit etmek de dile gelir.*

“Farklı temsillere *tek bir yargı içinde* birlik veren aynı fonksiyon, farklı temsillerin salt sentezine de *tek bir görü içinde* birlik kazandırmaktadır. Genel ifadeyle buna saf anlama yetisi kavramı denir.”⁸⁵ Sentetik fonksiyonun aynılığı derken Kant, her yerde edimsel olan formal olarak birbirine bağlamaların içi boş özdeşliğini kastediyor değildir. Bilakis görü ve düşünme olarak hep edimsel olan,

⁸⁴ A 78 vd., B 104.

* [Burada Heidegger, Eski Yunancada sinopsis ile sentez sözcüklerinin başında yer alan “*syn-*” öneğine dikkat çekmektedir. Yunancada bu önek, müsterekliğe ve birlikteliğe işaret etmektedir. –çn.]

⁸⁵ A 79, B 104 vd.

birleştiren ve birlik kazandıran çok eklemli, kökensel bakımdan zengin olan bütünlüğü kastetmektedir. Bununla aynı zamanda şu denilmiş olur: Daha önce sözü edilen sentez minvalleri (yargı fonksiyonunun formal apofantik sentezi ile kavramsal refleksiyonun predikatif sentezi), görü ile düşünmenin veritatif sentezi olarak sonlu bilişin özsel yapısının birliğine birlikte aittirler. Aynılık burada şu demektir: Özsel ve yapısal olarak birbirine ait olmaklık.

65 “Demek ki analitik birliği aracılığıyla yargının mantıksal formunu kavramlarla ortaya çıkarttığı aynı eylemler sayesinde aynı anlama yetisi, kendisindeki temsillere hadizatında görüdeki çokluğun sentetik birliği aracılığıyla da transendental içerik kazandırmaktadır...”⁸⁶ Saf bilişin özsel birliği olarak şimdi görünür hale gelen, nihai bir prensibin içi boş basitliğinden çok uzaktır. Daha ziyade kendini, çok-biçimli bir eylem olarak beyan etmekte, ama hem eylem karakteri bakımından hem de kendi birliğinin çok-eklemliliği bakımından yine de karanlıkta kalmaktadır. Ontolojik bilişin özsel birliğinin bu karakterizasyonu, ontolojik bilişin temellendirilişinin sonu değil, bilakis doğru olan bir *başlangıcı* olabilir ancak. Bu temellendirmenin görevi, bizatihi saf sentezi gün ışığına taşımaktır. Fakat o bir eylem olduğundan, onun özünün açığa çıkartılması ancak kendi ortaya çıkışı esnasında onu takip ederek mümkün olur. Ancak şimdi, temellendirmenin konusu olarak kendini belli edip meydana çıkanlardan, neden ontolojik bilişin temellendirilişinin, saf sentezin kökeninin açığa çıkartılışına (yani bizatihi ortaya çıkarışı içinde) dönüşmek mecburiyetinde olduğunu görüyoruz.

Metafiziğin temellendirilişi şimdi, “bizzat konunun derin biçimde örtüldüğü”⁸⁷ ve dolayısıyla karanlıktan şikâyet etmeye izin verilmediği bir evreye eriştiğine göre, te-

⁸⁶ A 79, B 105.

⁸⁷ A 88, B 121.

mellendirmenin şu an konuşlandığı yere ve onun kendisine tayin edilen ilerideki yola ilişkin yöntemsal bir düşünümde bulunmak üzere kısa bir duraklamaya gerek vardır.

§ 15. Kategoriler Problemi ve Transendental Mantığın Rolü

Ontolojik bilişin özsel birliği problemi bize ancak kategorilerin özünü belirleme zeminini verebilmiştir. Eğer kategoriler, bu adın da işaret ettiği üzere öncelikle ve yalnızca birer “ifade etme” minvali (*σχῆμα τοῦ λόγου*) olmayacaklarsa, bilakis birer *σχῆμα τοῦ ὄντος* olarak kendi en zati özüne uygun düşeceklerse, o zaman onlar, saf bilişin “ögesi” (nosyonu) olarak fonksiyon görmemeli,^a bilakis onlarda varolanların bilinmiş varlığı yatmalıdır. Varlığın bilinmesi ise saf görü ile saf düşünmenin birliğidir. Buna göre kategorilerin özü için nosyonların saf görüsellikleri kritik bir öneme sahip olmaktadır.

66

Şimdi, saf görünün “metafiziksel serimlenişi,” Transendental Aisthetiğin göreviydi. Saf bilişin öteki ögesi-nin, yani saf düşünmenin aydınlatılması görevi ise Transendental “Mantık” a, özellikle de kavramların analitiğine düşmüştü. Saf bilişin özsel birliği problemi ise, söz konusu incelemeyi, öğeleri izole etmekten öteye taşımıştı. Buna göre saf sentez, ne saf görüye ne de saf düşünmeye kalıyordu. Bu yüzden şimdi ele alınacak olan saf sentezin kökenini aydınlatma işi ne transendental-aisthetik ne de transendental-mantıksal bir şeydir. Ve buna mukabil kategoriler, ne Transendental Aisthetiğin ne de Transendental Mantığın münhasıran bir problemi olacaktır.

Peki ama, ontolojinin olanaklılığının merkezindeki problemin irdelenişi, hangi transendental disiplin altında yer alacaktır? Kant bu soruya yabancı kalmaktadır. Zira Kant, “Kavramların Analitiği”ne saf bilişin ögesi olarak

^a Açık değil.

saf kavramın açığa çıkartılışını tayin etmekle kalmadığı gibi, saf bilişin özsel birliğinin belirlenim ve temellendirilişini de ona tayin etmektedir. Böylelikle Mantık, Aisthetiğe göre kıyas kabul etmez bir öncelik kazanmış olur. Oysa öte yandan biliş bütünü içinde birincil^b olan, görüdür.

Şayet metafiziğin temellendirilişinin bundan sonraki diğer evreleri şeffaflığını koruyacaksa, söz konusu tuhaf durumu açıklığa kavuşturmak şarttır. Bu açıklığa kavuşturma işi, şu sebeple daha da ivedi bir hale gelmektedir: *Saf Aklın Eleştirisi* yorumlanırken, onu “saf bilişin mantığı” olarak kavrama eğilimi hep ağırlık kazanmakta, hatta görüye ve dolayısıyla Transendental Aisthetiğe göre haklılık tanındığı hallerde bile bu böyle olmaktadır.

Sonuç itibariyle, *Metaphysica generalis*’in temellendirilmesinin bütünü açısından Transendental Mantığın önceliğe sahip olması bir bakıma haklıdır.^c Ama tam da bu yüzden buradaki yorumumuz, kendini Kant arkitektoniğinden özgür bırakmalı ve Transendental Mantık idesini problematize etmelidir.

Ama öncelikle yapılması gereken, Kant’ın yalnızca saf bilişin ikinci ögesinin irdelenişini değil, bilakis her iki ögenin birliği problemini de “Kavramların Analitiği” içinde ele almış olmasının haklı olup olmadığı üzerinde anlamaya varmaktır.

Şayet düşünmenin özü, hizmet edici olarak görüye ilintilenmeye dayanıyor ise, saf düşünmenin doğru olarak anlaşılmış bir analitiği, bizatihi bu ilintilenmişliği kendi problematiği içine katmalıdır. Kant’ın tam da bunu yapmış olması, düşünmenin sonluluğunun konu edildiğinin

^b Bkz. yukarıda s. 21 [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. –çn.]

^c Çünkü antikçağdan beri varlık sorusunun hareket noktası hep λόγος’a dayanmıştır (κατηγορία!). Onto-loji olarak varlık sorusu. Burada “-loji” yalnızca söz konusu disiplinin niteliğini kastetmiyor değildir, bilakis ontologo-loji’yi kastetmektedir!

kanıtını oluşturmaktadır. Eğer Transendental Mantığın önceliğine bu anlam kazandırılacak olursa, o zaman bundan, Transendental Aisthetiğin fonksiyonunun düşürülmesi veya onun tümüyle iptal edilmesi gibi bir sonuç asla çıkmayacaktır. Tam tersine: Transendental Logikin önceliğinin temeli^d kavranmış olunca, onun önceliği kendiliğinden kapsanarak aşılmaktadır (elbette Transendental Aisthetik lehine değil ve fakat ontolojik bilişin merkezdeki özsel birliği problemini daha kökensel bir taban üzerinde temellendirme lehine olmak üzere geri çekerek).

Her ne kadar Kant, kavramların “kullanım” koşullarının ve prensiplerinin irdelenmesini de Kavramların Analitiğine tayin etse ve bu yüzden Saf Kavramların Kullanımı başlığı altında saf düşünmenin görü ilintiliği de zorunlu olarak konu haline gelse de bu esnada saf bilişin özsel birliği sorusunu düşünme ögesinden hareketle sormaktadır daima. Üstelik bunu böyle yapma eğiliminde, özsel birlik problemini temelde içermekte olan kategorilerin, aynı zamanda kendilerini hep Saf Anlama Yetisi Kavramları başlığı altında birer nosyon olarak sergiliyor olmalarından destek görmektedir.

Diğer taraftan buna, düşünme ögesini birincil olarak cihet alırken Kant'ın, haddizatında düşünme hakkında sahip olduğu genel bilgileri, geleneksel formal mantıktan yararlanarak elde etme durumunda olmasını da eklemek gerekir. Böylelikle transendental olana döndürülerek kategoriler olarak saf kavramlar problemine yol açan şey, mantıksal (ama transendental-mantıksal) irdelemeye bürünmüştür.

Son olarak ise Batı metafiziğindeki imlenimlerine uygun olarak *logos* ile *ratio*'nun cihet alınması, metafiziğin temellendirilmesinde bunların peşinen önceliğe sahip olmasına neden olmaktadır. Keza bu temellendirmenin

^d Ve türü.

bir saf aklın eleştirisi olarak belirlenmiş olması da zaten bunu ifade etmektedir.

Bütün bunlarla ilgili olarak: “İnsan bilişinin epeyce karışık dokumasına”⁸⁸ arkitektonik olarak hâkim olup onu sergileyebilmek için Kant, saf bilişin yeni yaratılacak mantığını, en yakın olarak formal mantıktan devralabileceği belirli bir skolastik yapıya gereksinim duymuş ve zaten bu yapı da ancak Kant’ın analitiği sayesinde aşikâr hale gelmişti.

Saf Aklın Eleştirisi’nde “Mantık”ın çok katmanlı egemenliği istediği kadar kendiliğinden anlaşılır olsa bile, ontolojinin temellendirilişinin kritik önemdeki öteki evrelerinin bundan sonraki yorumu, dışsal problem sırası ve kalıplarının arkitektoniğini delip geçmeli ve Kant’ın en başta böylesi bir sergilemeyi yapabilmesini mümkün kılan problematiğin içsel hatlarını gün ışığına taşımalıdır.

Temellendirmenin Üçüncü Evresi

Ontolojik Sentezin Özsel Birliğinin İçsel Olanaklılığı

Ontolojik bilişin özsel birliğine dair sorunun görünürde kesin olan yanıtı, bu birlik daha yakından belirlenince, böylesi bir birleştirmenin nasıl olanaklı olduğu problemine doğru adım adım çözünmüştür. Buna göre saf sentezde, saf görü ile saf düşünme *a priori* olarak birbirine denk gelmelidir.

Böyle bir birleştirme görevini yerine getirebilmesi için saf sentez bizzatı ne ve nasıl olmalıdır? Şimdi yapılması gereken, zaman ve nosyonu nasıl birleştirdiğini gösterebilmesi bakımından saf sentezi sergilemektir. İşte, Kant’ın “Kategorilerin Transendental Dedüksiyonu” dediğinin

⁸⁸ A 85, B 117.

anlamı ve görevi, ontolojik bilişin özsel birliğinin köken-
sel olarak tesis edilişinin sergilenmesidir.

Bu itibarla “Dedüksiyon”un temel maksadı, saf sente-
zin temel yapısının analitik olarak açığa çıkartılması ise,
onun sahici içeriği, kendisinin bir “*quaestio juris*” olarak
sunulmasıyla açıklığa kavuşamaz. Bu yüzden, söz konusu
quaestio juris, Kant’ın merkezi önemdeki bu öğreti par-
çasının yorumu için kılavuz olarak peşinen kullanılma-
malıdır. Tam tersine: Transendental Dedüksiyonun *ju-
ris*’sel formülünün saik ve kapsamı, onun sahih problem
eğiliminden hareketle açıklanmalıdır.

Daha sonra ortaya konulacak nedenlerden dolayı⁸⁹
aşağıdaki yorumlar, Transendental Dedüksiyonun mün-
hasıran birinci basımdaki işlenişi üzerinde duracaktır.
Kant Transendental Dedüksiyonun “zorluğundan” sık-
lıkla bahsetmiş ve onun “karanlığına” “çare” bulma-
ya çalışmıştır. Bu problemin içeriğinde kendini giderek
daha güçlü olarak açığa vuran ilintililik çokluğu ve gi-
riftliği, daha baştan itibaren Kant’ın Dedüksiyon için
tek bir hareket noktasını yeterli bulmasına ve onu tek bir
yoldan giderek icra etmesine mani olmaktadır. Kant bir-
çok icra yoluna başvurduğu halde, bu konuyla hâlâ uğ-
raşmaya devam ettiği görülmektedir. Çoğu kere ansızın
ve icra yolu üzerindeyken Transendental Dedüksiyonun
hangi hedefe yöneldiği açıkça görülmekte ve ifade edil-
mektedir. Üstelik ancak analitik açığa çıkartma işlemin-
den sonra kendini ortaya koyması gereken şey, “Geçici
Hatırlatma” kapsamında peşinen ifade edilmektedir.
Problemin içsel çok-katmanlılığı, açığa kavuşturulma-
sı özellikle zorluk yaratan ilintilerin çoğu kere fazlaca
üzerinde durulmasına neden olmakta ve bu yüzden on-
ların konusal imlenimselliğinin mübalağa edilmesine yol

70

⁸⁹ Bkz. aşağıda § 31, s. 160 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına
göredir. -çn.]

açmaktadır. Özellikle bu, saf bilişin özsel birlik bütünü içindeki saf düşünmenin irdelenişi için geçerlidir.

Aşağıdaki yorumda, Transendental Dedüksiyonun girift patikaları tek tek katedilmeyecek, bilakis problemi kökensel hattı açığa çıkartılacaktır. Bunun için birinci gereklilik, metafiziğin temellendirilmesinin kılavuz problemi bakımından Transendental Dedüksiyonun sahih hedefini yeterince belirgin kılmaktır.

§ 16. Transendental Dedüksiyonun Temel Maksadı Olarak Sonlu Aklın Aşkınlığının Aydınlatılması

71 Sonlu bir bilen varlığın, kendisi olmayan ve kendisi tarafından yaratılmış olmayan bir varolanla ilintilenebilmesi için, zaten mevcut olan o varolanın bizatihi kendinden hareketle karşılaşılabılır olması gerekir. Söz konusu varolanla o varolanın kendisi olarak karşılaşılabilmesi için, kendisinin peşinen haddizatında bir varolan olarak (yani varlık konstitüsyonu bakımından) “bilinmiş” olması gerekir. Bunda şu yatar: Sonlu bir varlığın karşısında haddizatında varolan gibisinden bir şeyin bizatihi durabilmesinin olanak koşulu, ontolojik (buradaki bağlamda: hep ön-ontolojik) biliştir. Sonlu varlıklar, bir şeyi karşısına çıkartıcı bir şeye yönelme denilen temel bir yetiye gerek duyarlar. Sonlu varlıklar, bu kökensel yönelmede kendilerine “tekabül edebilen” bir şeylerin içinde bulunabileceği bir hareket sahası oluştururlar. Kendini öncesel olarak böyle bir hareket sahası içinde tutma, onu kökensel olarak oluşturma: Bu, varolanlara yönelik tüm sonlu tutumları nitelendiren aşkınlıktan başka bir şey değildir. Şimdi, eğer ontolojik bilişin olanaklılığı saf sentez üzerine temelleniyorsa, ontolojik biliş de bir şeylerin karşıya çıkartılabilirliğini oluşturuyorsa, o zaman saf sentez, aşkınlığın içsel öz binasının birleşik bütünlüğünü birbirine ilıştiren ve taşıyan olarak açığa çıkmalıdır. Saf

sentezin bu birlikteliğinin aydınlığa kavuşturulmasıyla, aklın sonluluğunun en iç özü kendini açığa taşıyacaktır.

Sonlu biliş, kabul edici görüdür. Bu yüzden, belirleyici düşünmeye gerek duyar. Dolayısıyla, ontolojik bilişin birliği probleminde saf düşünme, merkezi bir öneme sahip olduğunu iddia etmektedir (görünün tüm bilişlerde önceliğe sahip olması buna engel değildir, bilakis tam da öyle olduğu için bunu iddia edebilmektedir).

Saf düşünme, kendi hizmet etmecliği dahilinde hangi özel hizmete çağrılıdır? Aşkınlığın öz binasının mümkün kılınması kapsamında neye hizmet etmektedir? Görünürde yine izole edilmiş bir soru gibi duran saf düşünmenin özüne ilişkin bu soru, bizi özel birlik probleminin en iç çekirdeğine götürmelidir.

Kant'ın saf bilişlerimize ilişkin "Kategorilerin Transendental Dedüksiyonuna Geçiş"te⁹⁰ açık biçimde gördüğü temsil etmedeki sonluluğa işaret etmesi, rastlantı değildir bu yüzden: "Çünkü istenç aracılığıyla oluşan onun nedenselliğini söz konusu etmiyoruz burada." Burada soru daha ziyade şudur: Kendini bir tutum içinde tuttuğu varolana ilişkin temsil etme, kendi bakımından neyi edimleyebilmektedir? Kant diyor ki, "kendinde temsil etme, kendi nesnesini *var olmaklığı bakımından* meydana getiriyor değildir." Bizim bilmemiz, ontik bakımdan yaratıcı değildir. Bilmemiz, varolanları kendinden hareketle kendi karşısına getirip koyuyor değildir. Transendental Dedüksiyonla ilgili irdelemesinin tam ortasında Kant şunu vurgular: "Bizim bilişimiz dışında bu bilişe tekabül edecek olan olarak onun karşısına koyabileceğimiz başka hiçbir şeyimiz yoktur."⁹¹

Dolayısıyla eğer bizim sonlu bilmemiz, kabul edici bir görüş olmak durumundaysa, bunu kendimize itiraf etmek

⁹⁰ A 92 vd., B 124 vd.

⁹¹ A 104.

yeterli olmayacak, bilakis asıl problem tam da şimdi ortaya çıkmış olacaktır: Varolanları kabul etme olanağının zorunluluğuna (ki bu hiç de kendiliğinden anlaşılır değildir) ne aittir, peki?

Açıkça anlaşılıyor ki, ona ait olan şudur: Varolanların kendiliklerinden hareketle karşılaşılabilmeleklikleri, yani karşımızda durabilenler olarak kendilerini gösterebilmeklikleridir ona zorunlu olarak ait olan. Fakat eğer varolanların mevcut olmaklıklarına hâkim olan biz değilsek, onlara dair bu kabul ediciliğimize muhtaç oluşumuz, karşımızda bulunabilme olanağının varolanlara peşinen ve daima verilmiş olmaklığını talep edecektir.

Kabul edici görüleme yalnızca bir şeyleri karşımıza taşıyabilme yetisinde ve saf tekabüliyeti ilk olarak oluşturan yönelmede icra olunabilir ancak. Peki, bizim kendimizden hareketle karşımıza getirdiğimiz şeyler nelerdir? Bunlar birer varolan olamaz. Ama eğer birer varolan değillerse, o zaman bunlar birer hiçtir. Şayet bir şeyleri karşımıza getirme, kendini hiçlik içine tutma ise ancak; temsil etme, hiçliğin yerine ve onun içinde bir hiçlik-değili, yani varolan gibisinden bir şeyi karşımıza getirebilir (eğer o, kendini tam da empirik olarak gösteriyorsa). Ancak bu hiçlik, *nihil absolutum*'un ta kendisi değildir. Bir şeyleri karşımıza getirme ilintililiğinin neliğini irdelemek durumundayız.

73 Şayet Kant'ta açıkça olduğu gibi, aşkınlığın hareket noktası olarak sonluluk alınmışsa, özellikle günümüzde sözümona "sübjektif idealizm"den kaçınmak maksadıyla yeniden epeyce gürültülü biçimde ve fakat problem anlayışı güdük kalınarak reklamı yapılan bir "objeye dönüş"e zaten gerek kalmayacaktır. Ancak elbette sonluluğun özü, objeye öncesel olarak yönelmiş olmanın olanak koşulları sorusuna, bir başka deyişle, bunun için zorunlu olan haddizatında nesneye ontolojik yönelmenin özüne dair soruya bizi kaçınılmaz olarak itmektedir. İşte

bu yüzden Kant, Transendental Dedüksiyonda, yani ontolojik bilişin içsel olanaklılığını aydınlığa kavuşturma görevi bağlamında en kritik soruyu sormuştur – üstelik bunu soran ilk kişidir.

“Ve işte bu yüzden burada, temsillerin bir nesnesi ifadesiyle neyin kastedildiğini kendimize anlaşılır kılma zorunluluğu doğmaktadır.”⁹² Bunun için yapılması gereken, saf karşımıza getirme içinde karşımıza getirilenin hangi niteliğe sahip olduğunu araştırmaktır. “Tüm bilişlerin kendi nesnelere ilintili olmaklığı düşüncesinin, beraberinde bir zorunluluk taşıdığını bulmaktayızdır ama. Çünkü bu [nesne], karşımızda duran olarak görüldüğü içindir ki, bilişlerimiz rastgele ve keyfi olarak değil, bilakis *a priori* olarak belirli bir minvalde belirlenmiştir...”⁹³ Karşımıza getirmenin bizatihi kendisinde, “karşımızda duran” bir şey kendini beyan eder.

Bu karşımızda durmaklığın ortaya çıkarılışında Kant, dolaylımsız bir bulguya atıfta bulunur. Karşımızda durmaklığın zati yapısını daha yakından nitelendirmeyi ihmal etmez. Ama yine de şuna dikkat etmek gerekir: Burada, bir varolan içindeki direnç gösterme karakteri, hatta duyumların kendilerini zorla iliştiirmeleri söz konusu edilmemektedir. Bilakis söz konusu olan, varlığın karşımızda öncesel durmaklığıdır. Nesnelerin karşımızda-duran-nesnesellikleri, “beraberlerinde” bir zorlama (“zorunluluk”) getirmektedirler. Onun aracılığıyla tüm karşılaşılanlar öncesel olarak bir uyum oluşturacak şekilde zorla birbirine iliştiirilir ki, ancak bu uyuma izafeten karşılaşılanların birbiriyle uyumsuz olabilmeleri mümkün olabilmektedir. O halde, birliğin kendi önümüzde temsilen tutuluşu, birliğe ilişkin bu öncesel ve sürekli birbirine çekmede yatar. Zaten temsilen öne konup tutu-

⁹² A 104.

⁹³ A 104.

olarak birleştiren birliğin temsili, Kant'ın kavram dediği temsil türünün özünü oluşturur. Buna, birliğin temsili anlamında “bir bilinç” denilir.⁹⁴ Buna göre, bir şeyi karşımıza getirme, “kök kavram”ın [*Urbegriff*] ta kendisidir. Ve şayet anlama yetisine kavramsal temsil etme atfedilirse o, anlama yetisinin kök eylemi [*Urhandlung*] olacaktır. Fakat o, kendi içinde kapalı bir bütün olarak bir birleştirme minvalleri çokluğunu içerir. Buna göre saf anlama yetisi, bir şeyi karşısına getirme yetisi olarak kendini açığa vurmaktadır. Bir bütün olarak, peşinen anlama yetisi, rastgeleliğe karşıt olanı verendir. Kökensel birliği (birleştirici olarak) temsil ederek, olanaklı tüm birliklikleri öncesel olarak düzenleyen bir bağlayıcılığı temsil eder kendince. “Ancak şimdi, belirli bir çokluğun (müşterek bir türde) tayin edilmesini sağlayan bir genel koşulun temsiline *kural* denir.”⁹⁵ Bir kavram “istediği kadar noksan veya karanlık olsun, sahip olduğu form bakımından her zaman genel olan ve kurala hizmet edendir.”^{96 a}

- 75 Şimdi, saf kavramlar (*conceptus reflectentes*) yegâne içerikleri bu kural koyucu birlikler olan kavramlardır. Bunlar yalnızca kural koymaya yaramaz, bilakis birer saf temsil etme olarak ve peşinen kuralsal bir şey verir. Ancak, böylelikle Kant, karşımıza getirmeliği açığa çıkartma bağlamında, anlama yetisinin daha kökensel kavramını elde edebilmektedir. “Şimdi onu, *kural koyma yetisi* olarak karakterize edebiliriz. Bu isimlendirme daha verimlidir ve onun özüne daha yakındır.”⁹⁷

⁹⁴ A 103 vd.

⁹⁵ A 113.

⁹⁶ A 106.

⁹⁷ A 126.

^a Kural hakkında bkz. *Duisburgscher Nachlaß* 10.30 [*Der Duisburg'sche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775*. Theodor Haering (der.), Tübingen, 1910.]

Eğer anlama yetisi, tam da karşımıza getirmekliği olanaklı kılıyor ve “görü”nün sağlayacağı her şeyi hep öncesel olarak kurala bağlıyor ise, en üst yeti olduğu ilan edilmiş olmuyor mu? Bu durumda kul, efendi haline gelmiş olmuyor mu? Şimdiye kadar onun sonluluğunun sahih işareti ve özü olarak ifade edilen hizmet etmekliğine ne olacaktır bu durumda? Keza kural koyma yetisi olarak anlama yetisini açıklamanın, onu özüne daha yakın geldiğini söyleyen Kant, Transendental Dedüksiyon problematiğinin tam da ortasındaiken anlama yetisinin sonluluğunu mu unutmuştur?

Metafiziğin olanaklılığı problemini haddizatında harekete geçiren, belirleyen ve taşıyan, anlama yetisinin sonluluğu olduğuna göre, yukarıdaki hadsiz iddia imkânsız olacaktır. O halde, anlama yetisinin şimdi açığa çıkan hâkim olma durumu ile onun hizmet verme durumu birbiriyle nasıl bağdaşacaktır? Yoksa onun, birliğin kurallarının karşımıza getirilmesi bakımından hâkimiyet ve idaresi, esas itibarıyla bir hizmet verme midir? Kendi sonluluğunu en derinden ifşa ettiği hizmet vermekliği, karşımıza getirme sırasında, sonlu özün en kökensel muhtaçlığını mı beyan etmektedir yoksa?

Sahiden de anlama yetisi, en yüksek yetidir – sonlulukta, yani azami sonlu olarak. Şayet bu böyleyse, saf anlama yetisinin kök eylemi olarak karşımıza getirilmede, anlama yetisinin görüye muhtaçlığı en keskin biçimde gün ışığına çıkmalıdır. Elbette bu, empirik bir görüş değil, bilakis saf görüş olmalıdır.

Anlama yetisi olarak saf anlama yetisi, saf görünün kulu olduğu takdirde, empirik görünün efendisi kalabilmektedir ancak.

Fakat saf görünün kendisi (ve tam da o) yine sonlu bir öze sahiptir. Onun özsel yapısal birliği ancak, saf görüyü ve saf düşünmeyi kendi tam sonluluğuna daldırmakta ve kendini aşkınlık olarak beyan etmektedir. Ama eğer

saf sentez saf bilişin öğelerini kökensel olarak birleştiriyorsa, saf sentezin tam sentez yapısının açığa çıkartılışı, Transendental Dedüksiyonun hedefi olan aşkınlığın açığa çıkartılması ödevi olarak kendini ortaya koymalıdır.

§ 17. *Transendental Dedüksiyonun İki Yolu*

Transendental Dedüksiyonun anlamı, ontolojik biliş problematiğinin belirleniminden hareketle ortaya çıkmıştır: Saf sentezin yapısal bütünü eklemelenmiş parçalarına ayırarak açığa çıkartma. Transendental Dedüksiyonun bu yorumu, ilk bakışta onun sözel kavramına pek tekabül etmiyor gibidir. Hatta Kant'ın Dedüksiyon'un ne demek olduğuna ilişkin kendi apaçık açıklamasıyla çelişiyor gibi görünmektedir. Ama bu konuda karar vermeden önce, Transendental Dedüksiyon öncelikle kendi icra edilişi içinde yeniden katedilmeli ve böylelikle somut olarak gözler önüne serilmelidir. Buradaki yorumda, "Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Dedüksiyonu"nun "Üçüncü Bölüm"üne⁹⁸ bağlı kalınacaktır. Burada Kant, Dedüksiyon'u "kendi bağlantısallığı" içinde serimlemektedir.⁹⁹

77 Söz konusu bölümün başlığı, ontolojik bilişin içsel olanaklılığı probleminin, aşkınlığın açığa çıkarılmasından başka bir şey olmadığını açıkça ifade etmektedir. Buna göre Dedüksiyon, "anlama yetisinin haddizatında nesnelerle olan ilişkisini ve onları *a priori* bilme olanağını" ele almaktadır. Şimdi, Kant'ın Dedüksiyon'u yürüttüğü ikili yolu anlayabilmek için, onun görevini bir kez daha hatırlamakta yarar vardır.

Sonlu bir varlık için varolanlar, ancak öncesel olarak yönelinen karşısına getirmenin zemini üzerinde erişilebilirdirler. Böyle bir şey, karşılaşma olanağı bulunan varolanları peşinen, birbirine ait olma olanağı bulunan

⁹⁸ A 115-128.

⁹⁹ A 115.

birlikse ufuk içine taşır. Söz konusu *a priori* birleştiren birlik, karşılaşılana yönelerek öncesel olarak kavrayan olmalıdır. Karşılaşılana kendisi ise saf görü içinde öne konulan zaman ufku dolayısıyla zaten peşinen çepeçevre kavranmıştır. Bu yüzden, saf anlama yetisinin peşinen kavrayıcı birleştirici birliği, daha öncesinde saf görüyle kendini birleştirmiş olmalıdır.

Saf görü ile saf anlama yetisinin bu *a priori* birleşik bütünü, karşısına getirmenin hareket sahasını “oluşturmaktadır.” Tüm varolanlar ancak onun içine doğru karşılaşılabilmektedirler. Aşkınlığın bu bütünü bakımından gösterilmesi gereken şey, saf anlama yetisi ile saf görünün *a priori* olarak nasıl birbirlerine muhtaç olduğudur.

Öyle anlaşılıyor ki, aşkınlığın içsel olanaklılığının bu kanıtı, iki yol üzerinden icra edilebilmektedir.

Bunlardan birincisi şöyledir: Sergileme, saf anlama yetisinden başlar ve onun özünü açığa çıkartarak zamana en içsel muhtaçlığını gösterir. Bu birinci yol, âdeta “yukarıdan,” yani anlama yetisinden başlar ve görüye iner (A 116-120).

İkinci yol ise “aşağıdan yukarıya”¹⁰⁰ gider ve görüden başlayarak saf anlama yetisine varır (A 120-128).

Bu iki yol üzerinden “birbiriyle zorunlu olarak ilintili” olması gereken “en dış uçlar, yani duyusallık ve anlama yetisi”nin açığa çıkartılışı icra edilir.¹⁰¹ Burada özsel olan, iki yetinin birbirine çizgisel olarak düşünülmüş bağlantısı değil, bilakis onların özsel birliğinin yapısal açığa çıkartılışıdır. Burada kritik önemde olan, onların haddizatında neyin içinde birbiriyle ilintileneceğidir. Her iki yol üzerinden gidilerek bu birleştirici merkez katedilmeli ve böylelikle onun merkez olmaklığı gün ışığına çıkarılmalıdır. Saf sentezin açığa çıkartılışı, her iki uç arasında gidip gelinerek gerçekleştirilmektedir. Yalnızca

¹⁰⁰ A 119.

¹⁰¹ A 124.

ana hatlarıyla da olsa şimdi, Dedüksiyon'un bu ikili yolu sergilenecektir.

a) Birinci Yol

Saf anlama yetisinin saf görüye zorunlu muhtaçlığı açığa çıkartılmalıdır ki, her ikisinin dolayımlayan birliği olan saf sentez, bir dolayımlayıcı olarak ortaya çıkabilsin. Bunun için, birinci yolun hareket noktası olarak saf anlama yetisi yeteri kadar açıklığa kavuşturulmalıdır ki, onun yapısından saf senteze ve dolayısıyla saf görüye muhtaçlık görünür hale gelsin.

Bu yüzden "Dedüksiyon," anlama yetisinin saf sentez ve saf görüyle olan adı geçen ilintilerinin, tümdengelimsel mantıksal çıkarımı değildir asla. Daha ziyade Dedüksiyon, zaten baştan itibaren saf sonlu biliş bütünü-nü göz önüne alır. Bu şekilde görülene sıkıca tutunarak, bütünü birbirine tutturan yapı ilintilerinin açıkça ortaya konuluşu, bir öğeden diğerine doğru adım adım ilerler. Aşkınlığın sonluluğuna mütamadiyen yönelen ön-bakış olmasaydı, Transendental Dedüksiyonun hiçbir cümlesi anlaşılır olmazdı.

79 Karşısında durmayı olanaklı kılan karşıdalık karakteri, birliğin önceden elde tutulması içinde kendini beyan etmektedir. Birliğin bu temsil edilişinde, temsil etmenin kendisi, kendini birliğe bağlayan olarak kendine aşikâr kılmaktadır. Öyle ki, birliği saf temsil etme eylemi içinde aynı olan kendinin süregidimi olarak bunu yapmaktadır.¹⁰² Yalnızca kendisi (birliği temsil edenin bizzatı kendisi) olduğu açıklık içinde ve kural koyucu olarak tutulan birleştiren birlik karşıtlığında söz konusu temsil etme bir şeyle karşılaşabilir. Ancak böylesi bir kendini yöneltme içinde, karşılaşılan bir şey "bize ilişebilir."¹⁰³

¹⁰² A 108.

¹⁰³ A 116.

Saf düşünme olarak birliği temsil etme, zorunlu olarak “ben düşünüyorum” karakterine sahiptir. Haddizatında birlik bilinci olarak saf kavram, zorunlu olarak saf kendinin bilincidir. Bu saf birlik bilinci, yalnızca ve olgusal olarak ara sıra icra ediliyor değildir, bilakis her zaman olanaklı olmalıdır. Özsel olarak o, “ben imkâna sahibim”dir. “Şimdi ben, bu saf kökensel değişmez bilince, *transcendental apersepsiyon* diyeceğim.”¹⁰⁴ Birliğin karşımıza getirici temsil edilişi, “*bir yeti olan*” bu apersepsiyonda temellenmektedir.¹⁰⁵ Çünkü “ben düşünüyorum,” yalnızca sürekli ve özgür bir “ben yapabilirim” olarak birliğin karşılığını kendi karşısına getirebilmektedir; şayet bağlanma, yalnızca özsel olarak özgür bir tutuma ilintili olarak olanaklı kalabiliyorsa. Saf anlama yetisi, birliği kendi kökensel karşısına getirmesi içinde *transcendental apersepsiyon* olarak eylemde bulunur.

Şimdi, onun aracılığıyla önde tutulan birlikte ne temsil edilmektedir? *Intuitus originarius*'un görülediği *totum simul* anlamındaki varolanlar tümlüğü mü? Fakat bu saf düşünme sonlu bir düşünmedir. Böyle olduğu içindir ki, kendinden hareketle kendi temsil edişi aracılığıyla varolanları kendi karşısına getiremediği gibi, her şeyi kendi birliği içinde zaten hiç karşısına getiremez. Temsil edilen birlik, tam da karşılaşılacak varolanı öncelikle bekleyendir. Böylesi bir bekleyen olarak, kendilerini birlikte gösteren nesnelerle karşılaşmayı olanaklı kılandır. Ontik olmayan bir birlik olarak bu birlik, henüz birleştirilmemiş olanın birleştirilişinin özsel eğilimini kendi içinde taşır. Bu yüzden Kant, *transcendental apersepsiyonu* açığa çıkardıktan sonra, onda temsil edilen birlik hakkında şunu der: “Fakat o, bir sentezi varsaymaktadır veya onu içermektedir.”¹⁰⁶

¹⁰⁴ A 107.

¹⁰⁵ A 117, dipnot (vurgu Kant'a aittir).

¹⁰⁶ A 118.

Kant burada, birleştirici sentez ile birliğin yapısal ilişkisini açıkça belirleme konusunda manidar bir tereddüt içindedir. Ama birincisi her hal ve şartta ikincisine aittir. Birlik haddizatında birleştiricidir. Bunda şu yatar: Birliğin temsil edilmesi, birleştirme olarak icra olunur ve onun yapı bütünü bakımından birliğin ön-sahipliği talep edilir. Hatta Kant, transendental apersepsiyonun, sentezi “varsaydığını” söylemekten çekinmez.

Şimdi, zaten temellendirmenin ikinci evresinde görülmüştü ki, sentezlerin tümü hayal gücünce sağlanmaktadır. Buna göre transendental apersepsiyon, özsel olarak saf hayal gücüne ilintilidir. Saf hayal gücü, ona karşı kendisi yalnızca reproduktif olan empirik olarak verili bir şeyi öne-getiremez, bilakis saf hayal gücü olarak zorunlu olarak *a priori* oluşturunucudur, yani saf prodüktiftir. Saf prodüktif hayal gücüne Kant, “transendental” demektedir. “Demek ki hayal gücünün apersepsiyon öncesindeki saf (prodüktif) sentezinin zorunlu birliği prensibi, tüm bilişlerin (özellikle de deneyimin) olanaklılık temelidir.”¹⁰⁷

Burada “apersepsiyon öncesindeki” ifadesi neyi imlemektedir? Kant şunu mu demek istemiştir: Saf bir bilişin olanaklılığının temellendirilmesi düzeninde saf sentez, transendental apersepsiyonun öncesinde yer alır? Böyle bir yorum, apersepsiyonun saf sentezi “varsaydığını” dair yukarıdaki ifadeyle örtüşecektir.

Yoksa burada “öncesindeki” ifadesi başka bir şeyi daha mı imlemektedir? Sahiden de Kant, buradaki “öncesindeki” ifadesini, cümlelerin bütünü içinde birinci yorum denemesini de kapsayacak şekilde kritik önemdeki yapısal anlamını veren bir imlenimde kullanır. Hatta bir yerde Kant, “tümüyle başka bir görünüm öncesindeki bir

¹⁰⁷ A.g.e.

nesneden”¹⁰⁸ bahsetmektedir. Burada “öncesindeki” ifadesini tashih edip yerine “için” demek (üstelik Kant’ın da kullandığı Latince *coram intuitu intellectuali* ifadesini hatırlayacak olursak) hem gereksiz hem de zayıflatıcı bir müdahale olacaktır.¹⁰⁹ Keza bu cümledeki “öncesindeki” ifadesini *coram* diye ele alacak olursak, transendental apersepsiyon ile saf hayal gücünün yapısal birliğinin karakteri gün yüzüne çıkacaktır. Buna göre, birliğin temsil edilmesi, özsel olarak kendi önünde ve bakışı içinde, birleştirici bir birliği tutar. Başka bir deyişle, temsil etme kendi içinde birleştiricidir.

Ancak saf sentez, *a priori* olarak birleştirmelidir. Birleştirdikleri, kendisine *a priori* olarak verilmiş olmalıdır. Şimdi, öncesel ve saf olarak kabul edip sunan evrensel görü zamandır. Bu yüzden saf hayal gücü, özsel olarak zamanla ilintili olmalıdır. Ancak bu suretle saf hayal gücü kendini, transendental apersepsiyon ile zaman arasındaki dolayımlayıcı olarak açığa çıkartabilecektir.

Bu yüzden Kant, Transendental Dedüksiyondaki tüm irdelemelerin öncesinde bir “Genel Açıklama”ya yer vermiş ve bunun “aşağıdaki hususlar için muhakkak temel alınmasının mecbur olduğu”nu vurgulamıştır.¹¹⁰ Buna göre, “zihnimizin tüm modifikasyonları ... zamana tabidir,” “onlar zamanın içinde topluca düzenlenme, birbirine bağlanma ve ilişkilendirilme mecburiyetindedir.”¹¹¹ Öncelikle, saf hayal gücünün zamana ilişkin apriorik özsel ilintililiğini Kant’ın ne birinci ne de ikinci yoldan derinlikli olarak ve açıkça irdelediği dikkat çekicidir. Daha ziyade analizin tümü, saf anlama yetisinin hayal gücünün saf sentezine özsel ilintililiğini görünür kılmaya odaklan-

¹⁰⁸ A 287, B 343 vd.; bkz. “*Nachträge zur Kritik*” (aus Kants *Nachlaß herausgegeben von B. Erdmann*), 1881, s. 45.

¹⁰⁹ A 249.

¹¹⁰ A 99.

¹¹¹ A.g.e.

82 mıştır. Zira bu ilintililik aracılığıyla onun en zati doğası, yani sonluluk en belirgin biçimde meydana çıkmaktadır. Anlama yetisi, saf hayal gücünü “varsaydığında veya kapsadığında” anlama yetisi olabilir ancak. “*Anlama yetisi, hayal gücünün sentezine ilintili olarak apersepsiyon birliğidir* ve tam da bu birlik, başka bir deyişle, hayal gücünün *transcendental sentezi* ise *saf anlama yetisidir*.”¹¹²

b) İkinci Yol

Saf görünün saf anlama yetisine zorunlu muhtaçlığını, başka bir deyişle her ikisinin dolayımlı birliği olan saf sentezi, bir dolayımlayıcı olarak açığa çıkartmak gerekiyor. Bu yüzden ikinci yola şu sözlerle başlanmaktadır: “Şimdi ise, aşağıdan yukarı doğru giderek, yani empirik olandan başlayarak, anlama yetisinin kategoriler aracılığıyla tezahürlerle olan zorunlu ilintisini gözler önüne sereceğiz.”¹¹³

Burada bile Kant, en uygun adımın sonlu bilişin alıcılığının saf koşullarının açıkça ortaya çıkartılması olduğu sanılsa bile, saf görünün (zamanın) irdelenmesinde durup beklemez, bilakis ivedilikle şunun ispatına geçer: Her ne kadar “duyu,” kabul edici olsa da karşılaştığına bağlanmışlık gibisinden bir şey onda “mevcut bulunmamaktadır.” Oysa bu, sonlu bilişte deneyimlenebilir olmalıdır, çünkü sonlu bir varlık, varolanlara asla *totum simul* olarak sahip değildir. Bilakis Kant’ın burada açıkça söylediği gibi, karşılaşılana “dağılmış ve tek tek olarak karşılaşılmaktadır.”¹¹⁴ Fakat gelmekte olanla, bir bağlanmışlık içinde bulunulan olarak karşılaşabilmek için, “bağlantı” gibisinden bir şeyi öncesel olarak anlamış olmak gerekir. Öncesel olarak bağlantıyı öne koymak

¹¹² A 119.

¹¹³ A 119.

¹¹⁴ A 120.

demek, her şeyden önce ilişki gibisinden bir şeyi haddizatında temsil ederek oluşturabilmektir. İşte, bu ilişkileri öncelikle “oluşturabilen” bu güç, saf hayal gücüdür.

“Genel Açıklama”ya¹¹⁵ göre, içinde hem haddizatında birbirine bağlanan hem de bağlantı oluşturulan, saf evrensel görü olarak zamandır. Karşımıza getirici bağlanmışlığı içinde kendini gösterebilir olan varolanlarla karşılaşmayı sağlama, özsel olarak zamanla ilintili olan saf hayal gücü üzerine temellenmelidir. Belirli ilişkileri saf olarak tesis ederek hem kural koyucu birleştirmeyi önceden vermekte hem de karşılaşılının rastgele kabul edilmesine peşinen karşı olanı böylelikle vermektedir. Kural koyucu bağlantının bu ufku, tezahürlerin saf “afinitesini” içerir. “Her ne kadar tuhaf gelse de buraya kadar söylenenlerden açık hale gelmiştir ki yalnızca hayal gücünün bu transendental fonksiyonu sayesinde tezahürlerin afinitesi bile ... olanaklı olabilmektedir.”¹¹⁶

Fakat her türlü birbirine bağlama ve hatta haddizatında saf olarak birlik oluşturma, birliğin öncesel temsil edilmesini yapısal olarak kendi içinde kapsar. Şayet saf sentez *a priori* olarak eyleyecekse, bu da bizzat *a priori* olmalıdır. Öyle ki bu birlik temsili, tüm birlik oluşturmalara, değişmez bir ve aynı olan bir şey olarak sürekli ait olmaktadır. Söz konusu “süregiden ve kalan” aynı olan ise, transendental apersepsiyonun benidir. Nasıl ki tüm empirik görüşlere zaman ait ise, kendi müstakil düzeni içindeki bir varolanla karşılaşmayı sağlayan aynı görüye, transendental hayal gücü dahilinde afinitesi öncesel olarak oluşturma da aittir. Fakat buna saf apersepsiyon da eklenmelidir, eğer saf bir yönelimin, yani bir şeyin karşımıza getirilmesinin kabul edilişi yüklenilebilir olacak ise.¹¹⁷

¹¹⁵ A 99.

¹¹⁶ A 123.

¹¹⁷ A 124.

84

Şimdi, birinci yol bize göstermiştir ki, saf hayal gücünün özsel dolayımılması aracılığıyla saf görüye eklenmek mecburiyetinde olan transendental apersepsiyonun kendisi müstakilen ve izole edilmiş olarak mevcut değildir. Bu yüzden de yalnızca saf hayal gücüne, ara sıra ona ihtiyacı olduğu için katılmakla kalmaz. Daha ziyade birliğin temsil edilmesi olarak transendental apersepsiyon kendi bakımından, birikleştirme sırasında oluşan bir birliği kendi önünde bulmuş olmalıdır. Ve böylelikle bu ikinci yolda her şey, dolayımlayan olarak transendental hayal gücünü ortaya çıkartmaya yönelmektedir. “Demek ki tüm *a priori* bilişlerin temelinde yatan ve insan ruhunun bir temel yetisi olan saf bir hayal gücüne sahibiz. Onun dolayımıyla, bir yandan görü çokluğunu [birbirine bağlarız] ve diğer yandan [bunu da] saf apersepsiyonun zorunlu birliği koşuluyla birbirine bağlarız.”¹¹⁸

Saf görü, saf hayal gücü ve saf apersepsiyon üçlemesi, yetiler yan yanılığı olmaktan çıkmıştır artık şimdi. Saf sentezin dolayımlayıcı oluşturuculuğunu açığa çıkartarak Transendental Dedüksiyon, saf bilişin özsel birliğinin içsel olanaklılığını ortaya koymuştur. Bir şeyleri saf karşımıza getirmeyi oluşturan odur ve bu oluşturma, nesnellik ufku gibisinden bir şeyi haddizatında açık hale getirmektedir. Ve saf biliş, sonlu bir varlık için gerekli olan ve “içinde var olmanın ve var olmamanın tüm ilişkisinin cereyan ettiği”¹¹⁹ hareket sahasını bu minvalde açtığı için, ona ontolojik biliş denmesi gerekir.

Ancak sonluluk, anlama yetisiyle belirgin kılındığı için, Dedüksiyon’da özel bir rol oynar. Ama tam da söz

¹¹⁸ A 124. – Erdmann ile Riehl buradaki “ve” sözcüğünü silmeyi öneriyor. Bunu yaparak, dilsel açıdan sert bir ifadelenişin önüne geçseler de buradaki asıl kritik önemdeki anlamı ortadan kaldırmış olurlar: Zira transendental hayal gücü, hem saf görüyü kendi içinde hem de onu saf apersepsiyonla birleştiriyor.

¹¹⁹ A 110.

konusu iki yolda gidip gelirken kendi önceliğinden feragat eder ve bu feragat etme sayesinde kendini kendi özü içinde beyan etmiş olur. Onun özü ise şudur: Transendental hayal gücünün zamana ilintili saf sentezi üzerine temellenmek mecburiyetinde olmak.

§ 18. *Transendental Dedüksiyonun Dışsal Formu*

85

Aşkınlığın “gözler önüne serilmesi” olarak Transendental Dedüksiyon, neden bir “*quaestio juris*” biçimine sahiptir? Transendental Dedüksiyonun yalnızca ilk takdiminde kendini bize mecbur kılan ve fakat icrası sırasında öyle olmayan bu “hukuki” soru formülasyonunun haklılığı ve sınırları nelerdir?

Kant “dedüksiyon” ifadesini, *intuitus*’a¹²⁰ karşıt olan *deductio* olarak felsefi bir imlenimde değil, bilakis bu ifadeyi “hukuk hocalarının” anladığı şekilde kullanmaktadır. Hukuk davalarında bazı “yetkiler” öne sürülür, bazı “yüklenimler”se reddedilir. Bunun için iki şey zorunludur: Birincisi olay unsurlarının ve ihtilaf konusunun tespiti (*quid facti*), ikincisi ise neyin temellendirilmiş bir yetki olarak haklı olarak mevcut olduğunun ortaya konulması (*quid juris*). Bir yetkinin hukuken olanaklılığının ortaya konulmasına hukukçular “dedüksiyon” der.

Peki ama, metafiziğin olanaklılığı problemini Kant neden böylesi bir hukuki dedüksiyon görevi formuna sokmuştur? Yoksa ontolojinin içsel olanaklılığı probleminin temelinde “hukuki bir işlem” mi yatıyor?

Kant için *Metaphysica generalis*’in (ontolojinin) olanaklılığı sorusunun, geleneksel *Metaphysica specialis*’in olanaklılığından nasıl ortaya çıktığını daha önce göstermiştik.¹²¹ *Metaphysica specialis*, duyuyüstü varolanla-

¹²⁰ Descartes, *Regulae ad directionem ingenii. Opera* (ed. Adam et Tannery), tom. X, s. 368 vd.

¹²¹ Bkz. yukarıda § 2, s. 10 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göre. -çn.]

rı rasyonel olarak (salt kavramlardan hareketle) bilmek ister. Saf kavramlarda (kategorilerde), *a priori* bir ontik biliş iddiası yüklenimi söz konusudur. Peki, onlar bu yetkiyi taşıma hakkına sahip midir, değil midir?

86 Geleneksel metafiziğin “nihai amacı” dahilinde kendi olanaklılığı bakımından tartışılması, bir hukuki işleme dönüşmektedir. Saf aklın “davası görülmeli,” “şahitlerin” ifadesi alınmalıdır. Kant bu yüzden bir “mahkeme”den bahsetmektedir.¹²² Ontolojik biliş probleminde yatan hukuki işlem, bir dedüksiyonu gerektirir, başka bir deyişle, saf kavramların nesnelere *a priori* ilintilendirilebilirlik olanağının ortaya konulması gerekir. Deneyimden kaynaklanmayan bu kavramları kullanma yetkisi, onların fiili kullanımlarından hareketle asla kanıtlanamayacağı için, saf kavramlar “her zaman Dedüksiyon’a” ihtiyaç duyar.¹²³

Kategorilerin yetkisi, onların özünün açıklığa kavuşturulmasıyla karara bağlanmalıdır. Sonlu bir temsil etme içindeki birliklerin saf temsilleri olarak kategoriler, özsel olarak saf senteze ve dolayısıyla saf görüye muhtaçtırlar. Başka bir ifadeyle: Bir *quaestio juris*’ten hariç formüle edilemez olan bu görevin çözümü, kategorilerin özünün açığa çıkartılmasından oluşmaktadır. Kategoriler birer nosyon değildir, bilakis saf hayal gücü tarafından özsel olarak zamana ilintilenen birer saf kavramdır. Onların özü tam da böyle olduğu içindir ki aşkınlığı tesis ederler ve bir şeyleri karşımıza getirmeyi birlikte oluştururlar. Bu yüzden onlar, öncesel olarak nesnelerin (başka bir deyişle varolanların, şayet sonlu bir varlıkla karşılaşılıyorlarsa) birer belirlenimidir.

Kategorilerin özünün, aşkınlığın özsel olarak zorunlu yapıtaşları veya bağlantı yerleri olarak analitik ba-

¹²² A 669, B 697; A 703, B 731.

¹²³ A 85, B 117.

kımdan açığa çıkartılması sayesinde “objektif realite-leri” kanıtlanmıştır. Fakat kategorilerin objektif realitesi problemini aşkınlık olarak anlayabilmek için, Kant’ın “realite” tabirini asla günümüz “epistemoloji” imlenimi içinde, yani “realite”nin “edimsellik” gibi bir şey demek olduğu anlamında ele almamak gerekir. Zira Kant böyle bir şey için “Dasein” veya “varoluş” isimlendirmesini kullanmaktadır. Oysa Kant’ın gayet isabetli biçimde çevirdiği üzere “*realitas*” “eşya-olmaklık [*Sachheit*]” demektir ve varolanın *essentia* diye tarif edilen nelik içeriğini ifade eder. Kategorilerin objektif realitesi başlığı altında şu soru konu edilmektedir: Saf kavramlarla temsil edilen eşyasal içerik (realite), sonlu bilişin karşısında duranın, yani bir nesne (obje) olarak varolanın ne ölçüde belirlenimi olabilir? Eğer kategoriler, sonlu varlığın aşkınlığını, yani bir şeyin karşımıza getirilmesini “oluşturanın” ontolojik bilişine ait iseler, onlar objektif reel kategorilerdir.

87

Şimdi, şu rahatlıkla görülebilir ki: Şayet “objektif realite” ifadesi, ontolojik bilişin özsel birliğini oluşturan olarak transendental hayal gücünün saf sentezinin özünden hareketle yorumlanamaz ise, bilakis Kant’ın Transendental Dedüksiyon bakımından kullandığı giriş sağlayıcı dışsal formülasyon olan hukuki soru formülasyonuna, yani “objektif geçerlilik” başlığına birincil olarak ve münhasıran bağlı kalınırsa ve fakat Kant’taki problemin anlamına ters olarak geçerlilik, yine de yargının mantıksal geçerliliği diye kavranırsa – işte o zaman en kritik önemdeki bu problem tümünden gözden kaçırılmış olur.

Gelgelelim kategorilerin “kökeni ve hakikati”¹²⁴ problemi, varolanların varlığının ontolojik bilişin özsel birliği içinde olanaklı olan açıklığına dair bir sorudur. Eğer bu soru somut olarak kavranılır ve bir problem olarak ele

alınırsa, *quaestio juris* sorusu bir geçerlilik sorusu olarak anlaşılmamalıdır. Bilakis *quaestio juris*, yalnızca aşkınlık analitiği görevinin formülüdür (başka bir deyişle, sonlu bir sübjekt olarak sübjektinin sübjektifliğinin saf fenomenolojisinin formülüdür).

88 Eğer geleneksel *Metaphysica specialis*'in neden olduğu ilkesel problem tam da Transendental Dedüksiyon aracılığıyla böylece çözümlenmiş oluyorsa, buradaki temellendirme şimdi irdelediğimiz evreyle haddizatında hedefine ulaşmış olmaz mı? Ve ayrıca buraya kadar söylenenler, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yorumlarken Transendental Dedüksiyonu Elementar Öğreti'nin pozitif kısmı içindeki merkezi irdeleme olarak gören şimdiye kadarki teamülün hakkını da aynı zamanda teslim etmiyor mu? O halde, ontolojik bilişin temellendirilmesi için neden ilave bir evreye daha gerek olsun? Ontolojik bilişin özsel birliğinin temeline daha da kökensel bir geri gidişi bizden talep eden nedir?

Temellendirmenin Dördüncü Evresi

Ontolojik Bilişin İçsel Olanaklılığının Temeli

Ontolojik bilişin içsel olanaklılığı, aşkınlık konstitüsyonunun spesifik bütünlüğünden hareketle kendini gösterir. Onu bir arada tutan merkez, saf hayal gücüdür. Kant, temellendirmenin ulaştığı bu sonucu "tuhaf" bulmakla kalmaz, Transendental Dedüksiyonla ilgili tüm irdelemelerin içine girmek mecburiyetinde kaldığı karanlığa da sıkça vurguda bulunur. Elbette aynı zamanda ontolojik bilişin temellendirilişi, aşkınlığın salt nitelendirilişinin ötesinde olarak, onu aydınlığa öyle taşımak ister ki, sistematik bir bütün halinde geliştirilerek aşkınlığın sergi-

lenmesine dönüşmesini hedefler (transendental felsefe = ontoloji).

Gerçi Transendental Dedüksiyon şimdi, kendi birliği içindeki ontolojik bilişin bütünü problem haline getirmişti. Bu esnada, metafizikte sonluluk ve mantıksal (rasyonel) soru formülasyonu hâkimiyetinin merkezi önemi bakımından anlama yetisi öne çıkıyordu, başka bir deyişle, birlik oluşturan merkez olarak saf hayal gücüyle olan ilişkisi ön-planda yer alıyordu.

Fakat eğer tüm bilişler birincil olarak birer görü ise ve sonlu görü, kabul etme karakterine sahipse, eksiksizce geçerli olacak bir şekilde aşkınlığın açıklığa kavuşturulabilmesi için transendental hayal gücünün saf görüye ilintisi ve dolayısıyla saf anlama yetisinin saf görüye ilintisi de açıkça irdelenmelidir. Fakat böylesi bir görev, transendental hayal gücünün, kendi birleştirici fonksiyonu içinde ve dolayısıyla aşkınlığın ve onun ufkunun öz-oluşumunun kendi en iç cereyanı içinde ortaya konulmasına yol açar. Sonlu saf görü olarak ontolojik bilişin özsel temelini açığa çıkartılmasını Kant, Transendental Dedüksiyonu izleyen “Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Şematizmi Üzerine”¹²⁵ başlıklı bölümde icra eder.

Temellendirme evrelerinin düzeni içinde Şematizm bölümünün sistemsal konumuna dair bu atıf bile, *Saf Akılın Eleştirisi*’nin söz konusu on bir sayfasının, kapsamlı bu yapıt bütününe çekirdeğinin ta kendisi olduğunu ifşa etmektedir. Gelgelelim Kant’ın şematizm öğretisinin bu merkezi önemi, ancak içeriksel yorum temeli üzerinde tam anlamıyla dikkate taşınabilir. Bu yorum, sonlu varlıkların aşkınlığına ilişkin temel soruyu kendine kılavuz edinmelidir.

Kant, problemi öncelikle yine daha dışsal biçimde takdim etmekte ve bunu, tezahürlerin kategorilerin altında

¹²⁵ A 137-147, B 176-187.

toplanmasının olanaklılığı sorusunun kılavuzluğunda yapmaktadır. Bu soru formülasyonunun gerekçelendirilmesini ise yine "*quaestio juris*"in ele alınışında olduğu gibi, şematizm probleminin içsel dinamiğinin ortaya çıkartılmasından sonra sunmaktadır.

90

§ 19. Aşkılık ve Duyusallaştırma

Sonlu bir varlık, bir varolanı kabul edebiliyor olmalıdır, şayet tam da bu varolan zaten mevcut olan bir varolan olarak aşikâr olacaksa. Fakat kabul etmekliğin olanaklı olabilmesi için yönelme gibisinden bir şeye gerek vardır. Ancak bu, herhangi bir yönelme olamaz, bilakis varolanlarla karşılaşmayı öncesel olarak olanaklı kılan bir yönelme söz konusu olmalıdır. Bir varolanın kendisini bir varolan olarak sunabilmesi içinse, onunla karşılaşmanın olanak ufku, bizatihi sunulma karakterine sahip olmalıdır. Kendi içinde bu yönelim, haddizatında sunulabilirliğe sahip olanı önceden oluşturucu kendini-öne-koyabilme olmalıdır.

Karşımıza getirebilme ufkunun bizatihi öyle işlev görebilmesi için, söz konusu sunulma karakteri, algılanabilirliğe ihtiyaç duyar. Algılanabilir olmak şu demek: Dolaylımsızca görüde kabul edilebilir olmak. Bu yüzden, algılanabilir sunulum olarak ufuk, öncesel olarak ve mütemadiyen saf görünüm olarak kendini sunmalıdır. Bundan şu elde edilir: Sonlu anlama yetisinin karşımıza getirmekliği, haddizatında nesneselliği görüsel olarak sunmalıdır. Başka bir deyişle, saf anlama yetisi ona kılavuzluk eden ve onu taşıyan bir saf görü üzerine temellenmelidir.

Peki şimdi, öncesel olarak yönelme ufkunun algılanabilir kılışına neler aittir? Kendini yönelten sonlu varlık, kendisine bu ufku görüsel kılabilmelidir, başka bir deyişle, sunulanın görünümünü kendi başına "oluşturabilmelidir." Eğer şimdi, Transendental Dedüksiyonun bize gösterdiği üzere saf görü (zaman), saf sentezle özsel ilin-

tiye sahip ise, ufuk görünümünü oluşturmayı saf hayal gücü icra ediyor olacaktır. Ama o zaman, onu özgür yönelim olarak “yaratarak” ufkun görüsel algılanabilirliğini “oluşturmakla” kalmaz, bilakis bu anlamda oluşturucu olduğu için ikinci bir anlamda daha “oluşturucu” olur: Haddizatında “imge” gibisinden bir şeyi yaratarak.

Burada “imge” ifadesi, şu en kökensel anlamıyla ele alınmalıdır: Manzaranın güzel bir “imge” (görünüm) veya toplantının üzücü bir “imge” (görünüm) sunması gibi. Ve zaten zamanın saf hayal gücüyle olan içsel ilinti-sinden hareket eden Dedüksiyon’un ikinci yolunda Kant, hayal gücü (“muhayyile”) için “bir *imge* içine taşıyor ... olmalıdır”¹²⁶ der.

Söz konusu ikili oluşturmanın (görünüm sağlamanın) cereyan etmesi sırasında ancak, aşkınlık olanaklılığının temeli görünür hale gelmekte ve aşkınlığın öncesel karşıda duran ve sunan özünün zorunlu görünüm karakteri anlaşılır olmaktadır. Şimdi şu var ki, aşkınlık âdetâ sonluluğun bizatihi kendisidir. Şayet karşımıza getirme içinde onda kendini oluşturan ufku görüsel hale getirecekse ve sonlu görüye duyusalılık deniliyorsa, görünüm sunuluşu, yalnızca ufkun duyusallaştırılması olabilir ancak. Aşkınlık ufkı, yalnızca bir duyusallaştırma içinde oluşturulabilmektedir.

Saf anlama yetisi açısından bakıldığında karşımıza getirme, tüm birleştirmeleri kuralına göre düzenleyen birlikleri bizatihi temsil etmedir (saf kavramlar). Buna göre aşkınlık, saf kavramların duyusallaştırılması içinde oluşturulmaktadır. Bu duyusallaştırma, kendini öncesel olarak yönlendirme olduğu için, kendisi de saf olmak mecburiyetindedir.

Saf duyusallaştırma, bir “Şematizm” olarak cereyan eder. Şema oluşturucu olarak saf hayal gücü, aşkınlık

ufkunun görünümünü ("imge") öncesel olarak verir. Ancak, böyle bir duyusallaştırmaya işaret etmenin yeterli olamayacağı, zaten saf duyusallaştırma idesinden anlaşılmaktadır (üstelik onun özü önceden bilinmediği takdirde kendisi fiilen ortaya çıkarılıp kanıtlanamaz).

92 Kant için duyusallık, sonlu görü demektir. Buna göre saf duyusallık, görülenebilir olanı önceden (herhangi bir empirik alıştan önce) kabul eden bir görüleme olmalıdır. Şimdi, tam da sonlu görü, herhangi bir görülenebilir varolanı, görüleme içinde imal edemeyecektir. Bu yüzden, saf duyusallaştırma kabul etme sırasında kendini ilk olarak oluşturan (yani bir görünümü olan) ve fakat varolanı halihazırda sunmayan bir şeyin kabul edilmesi olmalıdır.

Saf duyusallıkta görülenebilir olanın karakteri nedir o halde? Bir "imge"nin karakterine sahip olabilmekte midir? Imge ne demektir? Saf hayal gücü içinde kendini "oluşturan" görünüm (yani saf şema) ile imgenin birbirinden farkı nedir? Nihayetinde şemaya hangi anlamda "imge" de denilebilir? Bu duyusallaştırma fenomenlerini önceden yorumlamaksızın, aşkınlığın temeli olarak şematizm tamamen karanlıklar içinde kalacaktır.

§ 20. *Imge ve Şema*^a

Genel olarak duyusallaştırma denildiğinde, bir sonlu varlığın kendisine bir şeyi görülenebilir kılma, başka bir deyişle bir şeyin görünümünü (imgesini) oluşturma minvali anlaşılmaktadır. Neyin nasıl bakışa dahil olduğuna bağlı olarak görünüm veya imge farklı şeyleri imliyor olacaktır.

Imge öncelikle şu anlama gelebilmektedir: Mevcut olan olarak aşıkâr olduğu takdirde belirli bir varolanın görünümü. Söz konusu varolan, görünümü sunandır. Ay-

^a Bkz. Paul F. Linke, "Bild und Erkenntnis," *Philosophischer Anzeiger*, 1 (2) 1926, s. 302 vd.

rica imge, bu imlenimin bir türevi olarak şu anlama da gelebilmektedir: Bir mevcut olanın suretleştirici görünümü (suret) veya artık mevcut olmayan bir varolanın sonradan oluşturuğu görünümü ya da henüz imal edilecek olan bir varolanın önceden oluşturuğu görünümü.

Son olarak, “imge,” haddizatında görünümün çok geniş imlenimine sahip olabilmektedir: Bu anlamdaki görünümde, bir mevcut olanın mı, yoksa bir mevcut olmayanın mı görülenip görülenmediği söylenmiş olmaz.

Şimdi sahiden de Kant, “imge” ifadesini bu üç imlenimde kullanır: Bir varolanın dolayısız görünümü, bir varolanın mevcut olan suretleştirici görünümü ve bir şeyin haddizatında görünümü olarak. Bu sırada Kant, “imge” ifadesinin bu imlenimlerini özel olarak birbirine karşı ayırt etmez. Hatta imge olmaklığın burada sayılan imlenim ve minvallerinin, Kant’ın “Şematizm” başlığı altında irdelediği şeyleri açıklığa kavuşturmaya yetip yetmediği bile sorgulanmaya açıktır.

Görünüm sağlamanın (imge sunmanın) en yakın bilinen minvali, kendini göstereni empirik olarak görülemedir. Kendini gösteren, burada, hep dolayısızca görülen bir tikel karakterindedir (“şurada-olan”). Ama bu, bir tikeller çokluğunun görülenmesini dışta tutmaz elbette: Örneğin çok daha zengin bir “şurada-olan” olarak (şuradaki manzaranın tikel bütünü gibi). Buna, sanki bize bakıyormuşçasına görünüm (imge), yani *species* denir. Bu yüzden imge, görülenebilir bir şurada-olandır daima. Ve dolayısıyla her suret imge (örneğin bir fotoğraf^b), hep kendini dolayısızca bir “imge” olarak gösterenin suretinin çıkartılması olarak kalır.

Şimdi, yine aynı sıklıkta “imge” ifadesi, suret demek olan bu ikinci anlamda da kullanılmaktadır. Buradaki bu şey (örneğin mevcut olan şu fotoğraf), bu şey olarak

^b Işık-imgesi

dolayımsızca bir görünüm sunar. Birinci ve geniş anlamda imgedir o. Ama o, kendini göstererek, tam da kendisi tarafından suretleştirileni göstermek istemektedir. Kendine bu ikinci anlamda bir “imgeyi” edinmek demek, bir varolanı yalnızca dolayımsızca görülemek demek değildir artık. Bilakis, örneğin bir fotoğrafı satın almak veya imal etmek demektir.

Öte yandan ileride böyle bir suretten (örneğin bir ölü maskesinden), ardıl-imge (fotoğraf) yapılabilmektedir. Ardıl-imge, doğrudan doğruya sureti sonradan oluşturmada ve böylelikle ölünün “imgesini” (yani dolayım-
94 sız görünümünü) bizatihi gösterebilmektedir. Ölü maskesinin fotoğrafı, bir suretin ardıl-imesi olarak bizzat bir imgedir. Gelgelelim ölünün “imgesini” sunduğu için, yani onun nasıl görüldüğünü veya görünmüş olduğunu sunduğu için bir imgedir. “İmge” ifadesinin buraya kadar ana hatları çizilen imlenimlerine göre duyusallaştırma, öncelikle şu demektir: Dolayım-sız empirik görüleme minvali. Sonra da şu demektir: İçinde bir varolanın görünümünün kendini sunduğu dolayım-sız suret teması minvali.

Öte yandan bu fotoğraf, örneğin ölü maskesi gibi bir şeyin haddizatında nasıl görüldüğünü de gösteriyor olabilmektedir. Keza ölü maskesi de ölü bir insan yüzünün haddizatında nasıl görüldüğünü gösterebilmektedir. Ama bunu, bir tikel ölünün kendisi de, gösterebilmektedir. Ve dolayısıyla maskenin kendisi de haddizatında bir ölü maskesinin nasıl görüldüğünü gösterebilir. Aynı şekilde, fotoğraf da yalnızca fotoğraflanana değil, haddizatında bir fotoğrafın nasıl görüldüğünü de gösterebilmektedir.

Peki ama, şimdi bu ölünün, maskenin, fotoğrafın ve benzerlerinin “görünümleri” (en geniş anlamda imgele-ri) neyi göstermektedir? Hangi “görünümleri” (*εἶδος, ἰδέα*) sunarlar şimdi? Neyi duyusallaştırırlar şimdi? Onlar, bir

şeyin “genel olarak” nasıl görüldüğünü, pek çoğu için geçerli olan tikelin içinde gösterir. Çoğu için geçerli olan bu birlik ise, temsilin, kavram minvali içinde temsil ettiği. Şimdi bu görünüm, kavramların duyusallaştırılmasına hizmet etmelidir.

Bu duyusallaştırma artık şu demek olamayacaktır: Bir kavram hakkında bir dolayısız görünüm, yani görü oluşturma. Çünkü temsil edilen genel olan olarak kavram, bir *repraesentatio singularis* içinde temsil edilememektedir. Oysa görü tam da öyledir. İşte bu yüzden de kavram, özü itibariyle suretlendirilemezdir.

Peki ama bir kavramın duyusallaştırılması haddizatında ne demektir? Ona ne aittir? Bu görülenilebilir kilmada, hep empirik olarak erişilebilir olan mevcut olanın veya karşımıza getirilenin görünümü (veya onun olanaklı suretleri) ona nasıl iştirak etmektedir?

Örneğin şöyle deriz: Algıladığımız bu ev, bir evin haddizatında nasıl görüldüğünü, hatta ev kavramıyla temsil edilenin ne olduğunu gösterir. Peki, bu ev görünümü, haddizatında bir evin görünüşünü hangi minvalde göstermektedir? Her ne kadar bu evin kendisi bu belirli görünümü sunmakta ise de bizler, tam da bu evin nasıl görüldüğünü deneyimlemek üzere bu görünümün içine dalmış değilizdir. Bilakis: Daha ziyade bu ev, bir ev olmak için hiç de böyle görünmek zorunda olunmadığını göstermektedir bize aslında. Bize bir evin şunun-gibi-de görünebildiğini göstermektedir “yalnızca.”

Bu belirli eve bakarak temsil ettiğimiz şey, söz konusu empirik görünüşe sahip olabilirliğin nasıllığıdır. Bir evin görünümü böyle olabilir zira. Tam da şimdi mevcut olan bu ev, görünüş olanakları dairesi içinden hareketle bu kendi görünüşüyle belirli bir görünüşe karar kılmış olmaktadır. Gelgelelim bu kararın sonucu bizi esasen pek ilgilendirmemektedir, tıpkı öteki evlerin fiili görünüşleriyle ortaya çıkan kararların sonuçlarının bizi ilgilendir-

memesi gibi. Çünkü bizim gözümüze kestirdiğimiz şey, olanaklı görünüş dairesinin bizatihi kendisidir. Daha isabetli bir ifadeyle: Söz konusu daireyi çekenin ne olduğudur, yani bir ev olarak ilgili görünümü sunabilmek üzere bir şeyin haddizatında nasıl görünmek mecburiyetinde olduğunun kuralları ve önceden çizilmiş hatlarıdır. Kuralların hatlarının önceden çizimi, bir evde hazır bulunan “özelliklerin” salt sayımı anlamında bir liste oluşturma değildir. Bilakis, “ev” denildiğinde neyin kastedilmekte olduğunun bütününe “hatlarının çizilip ayırt edilmesi”dir.

Ama şimdi, söz konusu ilinti, empirik bir görünüme ait olma olanağını düzenleyen olarak temsil edildiğinde ancak, kastedilen bu şey haddizatında kastedilebilir olur. Olanaklı bir görünümün içine ana hatların çizilmesinin kuralını kurala bağlayan minvalin temsilinin içinde olarak ancak, kavramın birleştiren ve çoklu olarak geçerli olan birliği temsil edilebilir. Şayet kavram, kural oluşturmaya haddizatında hizmet eden şey ise kavramsal temsil etme, kural koyma minvali içinde olanaklı görünüm temini kuralının önceden verilmesi demek olacaktır. Bu durumda böylesi bir temsil etme, bir görünüme yapısal olarak zorunlulukla ilintili olacak ve bu yüzden de kendi içinde duyusallaştırmanın kendine özgü bir türü olacaktır.

Ama o, kavramın dolaylımsızca görüsel görünümünü sunamaz. Onda dolaylımsız görünüm olarak birlikte mevcut olan, tematik olarak ayrıca kastedilmiş değildir. Bilakis, kural koyma minvaliyle temsil edilen, sergilemenin olanaklı sergilenilebilirliği olarak kastedilmiştir. Böylelikle empirik görünümde kural, tam da kendi kural koyma minvali içinde görünürlüğe taşınmaktadır.

Fakat bu duyusallaştırma, birlik olarak kavramın dolaylımsız görünümünü vermemekle kalmadığı gibi, onun kendisi, serbestçe dolanan bir temsil içeriği olarak tema-

tik bakımdan da kastedilmiş değildir. Birleştiren olarak olabilen ve olması gereken kavramsal birlik, yalnızca kural koyarak mümkün olabilmektedir. Birlik kavranılmadığı ve ondan sarfı nazar edilerek onun kuralı koyuculuğuna bakıldığı takdirde, ancak özü itibariyle kuralı belirleyen olarak bakışta durur. Bu sarfı-nazar-etmeyi haddizatında bakışından kaçırmamakta, bilakis tam da bu minvalde kural koyucu birlik olarak birliği öncesel bakış içinde tutmaktadır.

Kural koyma sürecinin bizatihi temsil etme olarak temsil edilmesi, sahih kavramsal temsil etmedir. Demek ki, çoklu olarak geçerli birliğin temsili diye şimdiye kadar ifade edilenler, kavramın yalnızca izole edilmiş bir ögesiymiş. Üstelik ortaya konulan spesifik duyusallaştırmanın kural koyma fonksiyonu bakımından da örtük kalmaktaymış.

Bu durumda eğer duyusallaştırma içinde ne empirik görünüm ne de izole edilmiş kavram tematik olarak temsil ediliyorsa, bilakis imge temini kuralının “fihristi” temsil ediliyorsa, o takdirde onun da daha yakından karakterize edilmesi gerekir. Kural, kural koymaklığının nasılı içinde temsil edilir. Başka bir deyişle, kurallarıyla sergilemeyi düzenlerken, kendini sergileyici görünümün içine nasıl dikte ettiği içinde temsil edilir. Kural koyma- nın nasılının temsil edilmesi, sözü edilen anlamda imge temini olarak duyusallaştırmanın belirli bir mevcut olana bağlı olmayan özgür “oluşturuluşudur.”

Bu türden bir duyusallaştırma, birincil olarak hayal gücünde cereyan etmektedir. “Şimdi, hayal gücünün, bir kavrama kendisine ait imgeyi temin etmeye yönelik genel sürecinin temsiline, bu kavrama ait şema diyorum.”¹²⁷ Kavramları duyusallaştırma minvaliyle icra edilen şema oluşumuna şematizm denir. Şemayı imgeden ayırt etmek

¹²⁷ A 140, B 179 vd.

gerekse de imge gibisinden bir şeye ilintilidir. Başka bir deyişle, şemaya zorunlu olarak imge karakteri aittir. O kendi özüne sahiptir. Ne yalnızca yalın bir görünündür (birinci imlenime göre “imge”) ne de surettir (ikinci imlenime göre “imge”). Bu yüzden ona şema-imgesi diyeceğiz.

§ 21. Şema ve Şema-İmgesi

Şema-imgesi daha yakından karakterize edilerek şemayla olan ilişkisi açıklığa kavuşacak ve böylelikle kavramın imgeyle olan ilinti türü de açığa çıkartılmış olacaktır. Şema oluşturma, kavramların duyusallaştırılmasıdır. Dolaylımsızca temsil edilen bir varolanın görünümü, onunla ilgili kavramla temsil edilenle nasıl bir ilişki içindedir? Bu görünüm hangi anlamda kavramın bir “imgesidir”? Bu soru, iki kavram türü üzerinden irdelenecektir: Empirik duyusal kavram (örneğin köpek kavramı) ve saf duyusal matematiksel kavram (örneğin üçgen veya sayı kavramı).

Kant şunu vurgulamaktadır: Bir “deneyim nesnesinin,” yani mevcut bir şeyin bizim için erişilebilir olan görünümü, “yahut onun bir imgesi” (başka bir deyişle bir varolanın mevcutsureti ya da sonradan imgesi), onun empirik kavramına asla “varamaz.”¹²⁸ Bu varamazlık, öncelikle şu demektir: “Uygunluk göstermeksizin” sergileme. Ama bu asla şu anlamda yorumlanmamalıdır: Kavramın uygun bir sureti olamama. Zira varolanın empirik görünümü, onun kavramıyla ilintili olarak zaten haddizatında suret fonksiyonuna sahip olamamaktadır. İşte tam da bu uygunsuzluk, kavramın sahici anlamda imgesi olan şema-imgesine aittir. Hatta daha ziyade şöyle denilebilir ki, empirik görünüm, kavramın da içerdiği her şeyi ve belki daha da fazlasını içerir. Ama onun bu içermekliği, kavramın temsil etmesindeki gibi değildir, yani çok-olan için geçerli bir-olan olarak değildir. Empirik görünümün

98

¹²⁸ A 141, B 180.

içeriği, gelişigüzel çok-olan görünümünün içinden hep yalnızca biri olarak kendini sunar daha ziyade. Başka bir deyişle, hep bu tek olan tikel görünüme gider ve onu bir görünüm olarak temsil eder. Bu sayede tikel olan, gelişigüzel olmaklıktan feragat etmiş ve fakat çoklu geçerliliğe sahip gelişigüzelliği bizatihi kurala bağlayıp düzenleyen bir-olanın olanaklı emsali^a olmuştur. Bu kurala bağlayıp düzenleme içinde ise genel-olan, kendi spesifik eklemlenmiş belirliliğine sahip olup hep tikelleşmiş olan karşısında asla belirsiz muğlak bir “her şey ve hepsi” değildir.

Şema, kuralın temsil edilmesidir. Böyle olarak, hiçbir tikel olma iddiasında bulunamayan birtakım olanaklı şema-imgelerine zorunlu olarak ilintilenmiş kalır. “Köpek kavramı bir kuralı imler ve hayal gücüm bu kurala göre dört ayaklı bir hayvanın şeklini genel olarak kaydedebilir ve fakat bu esnada, deneyimin bana sunduğu herhangi bir tikel hususi şekille veya benim somut olarak sergileyebileceğim herhangi bir olanaklı imgeyle sınırlı kalmaz.”¹²⁹

Empirik görünümün kendi empirik kavramına varmamamasını, şema-imgesinin şemayla olan pozitif yapı ilişkisi ifade eder: Buna göre bu yapı ilişkisi, şema içinde temsil edilen sergileme kuralının olanaklı bir sergilenişidir. Bu aynı zamanda şu demektir: Kavram, kuralın bu minvalde kural koyup düzenleyen birliğinin temsiline ötesinde bir şey değildir. Mantıkta kavram denilen, şema üzerine temellenmektedir.^b Kavram, “her zaman dolaşımsız olarak şemayla ilintilidir.”¹³⁰

¹²⁹ A.g.e.

¹³⁰ A.g.e.

^a Bkz. *Kritik der Urteilskraft*, § 59, s. 254.

^b Zaten bu da mantığın “ta kendisinin” ne durumda olduğunu gösterir!!

99 Üstelik empirik nesne hakkında Kant, onun saf duyusal kavramının “imgesine” varmasına kıyasla kendi kavramına “daha da az” vardığını söyler. O halde matematiksel kavramların şema-imgeleri, kendi kavramlarına daha mı uygundur? Ama açıktır ki burada da suret çıkarma anlamında bir tekabül ettirmeyi düşünemeyiz. İster empirik bakımdan kesin isterse kaba hatlarla çizilmiş olsun: Matematiksel konstrüksiyonun şema-imgesi aynı ölçüde geçerlidir.¹³¹

Öyle anlaşıyor ki burada Kant, bir matematiksel şema-imgesinin, örneğin bir üçgen çiziminin zorunlu olarak ya dar açılı, ya dik açılı ya da geniş açılı olması gerektiğini düşünmektedir. Zira gelişigüzel halleri bunlarla tüketilmiş olmakta, ama sözgelimi bir evin sergilenmesinde bunlar çok daha fazla olmaktadır. Öte yandan dar açılı veya dik açılı bir üçgenin sergilenebilirlik kaplamı çok daha geniş bir kapsama sahiptir. Bu yüzden kendi sınırlandırması sayesinde buradaki şema-imgesi, kavram birliğine daha çok yaklaşabilmekte, bu geniş kapsamlılığı sayesinde de bu birliğin genelliğine yaklaşabilmektedir. Ama durum ne olursa olsun: İmge bir tikelin görüntüsüne sahiptir. Oysa şema, çokça olanaklı sergilemelerin genel kuralının birliğini “bakışın hedefinde” tutar.

Şema-imgesinde özsel olan, ancak bu sayede belirginleşmektedir: Kendi görünüm karakterini, kendisinin yalnızca ve öncelikle şu anda bakıp görebildiği imge içeriğinden sağlıyor değildir. Bilakis kendi kural koyma ve düzenlemeleri içinde temsil edilen olanaklı sergilemelerden fırlayıp çıkmasından ve nasıl fırlayıp çıktığından ve böylelikle bir bakıma kuralı, olanaklı görölülük âlemi içine tutmasından sağlıyordur. “İmge” ifadesi, şema-imgesinin bu anlamı içinde anlaşılırsa ancak, peş peşe konulan bu beş tane noktayı “beş sayısının imgesi” olarak

¹³¹ *Über eine Entdeckung...*, a.g.e., s. 8, dn.

ifade etmek mümkün olabilir.¹³² Sayının kendisi asla bu beş nokta gibi görünmediği gibi 5 veya V imleri gibi de görünmemektedir. Ama yine de bunlar başka bir minvalde ilgili sayının görünümleridir: Uzayda çizilen 5 yapıntısının, sayıyla haddizatında ortak hiçbir şeyi yoktur. Oysa bu beş tane noktanın görünümü, beş sayısıyla sayılabilir-mektedir. Elbette ki bir bakışta tümü görülebilir olduğundan ve onlardan sayının görünürde elde edilebilir olmaklığı yüzünden bu nokta dizisi, sayıyı gösteriyor değildir. Bilakis bu sayının olanaklı sergilenebilirliğinin kuralının temsiliyle örtüştüğü için onu göstermektedir.

Gelgelelim sayıyı bu örtüşme yüzünden de kavırıyor değiliz. Bilakis biz, her bir sayıya “belirli bir kavrama uygun olarak bir çokluğu (örneğin bin adet) bir imge içinde temsil etme yönteminin temsili”¹³³ içinde sahibizdir. İmge olanağı, sergileme kuralının temsil edilmesi içinde oluşmaktadır zaten. Bir nokta çokluğunun izole edilmiş görünümü değil, yapısal olarak şemaya ait sahici görünümdür şema-imgesi. Edimsel olarak çizilmiş veya yalnızca temsil edilmiş bir nokta dizisinin görüsel tek-bakışta-görülebilirliği ya da görülemezliği, şema-imgesinin “görülmesi” bakımından ehemmiyetsizdir. Zaten bu yüzdendir ki, matematiksel kavramlar asla yalın olarak görülebilir imgeler üzerine değil, bilakis şemalar üzerine temellenmektedir. “Sahiden de bizim saf duyusal kavramlarımızın temelinde nesnelerin imgeleri [dolayım-sız görünümleri] değil, şemalar yatar.”¹³⁴

Hem empirik hem de saf duyusal kavramların şema-imgesinin imge karakterinin analizi şunu göstermiştir ki: Kavramların duyusallaştırılması, kendine mahsus imgelerin tamamen zati olarak temin edilışıdır. Şema-

¹³² A 140, B 179.

¹³³ A 140, B 179.

¹³⁴ A 140 vd., B 180.

101

tizmdaki şema oluşturuşu duyusallaştırmaya, ne alışıldık “imgesel sergileme” analogisiyle kavranabilir ne de buna geri götürülebilir. Hatta bu sonuncusu o kadar olanaksızdır ki tam tersine, yukarıda betimlenen birinci anlamdaki duyusallaştırma (şeylerin dolayimsız empirik görünümünü ve onların mevcut olan suretlerinin imal edilmesi) yalnızca şematizm minvali içinde kavramların olanaklı duyusallaştırması temeli üzerinde mümkün olabilir.

Tüm kavramsal temsil etmeler özü itibariyle şematizmdir. Tüm sonlu bilişler, düşünerek görüleme olduklarından, zorunlu olarak kavramsaldırlar.^c Ve böylelikle bir mevcut olanın (örneğin bu evin) dolayimsız algılanışında bile, haddizatında ev gibisinden bir şeyde zorunlu bir şematize edici ön-bakış yatmaktadır. Ancak bu öne getirmeden hareketle yalnızca karşılaşılan şey kendini bir ev olarak gösterebilmekte, “mevcut bir ev” görünümü kendini sunabilmektedir. Dolayısıyla zorunlu olarak şematizm, sonlu bir bilme olarak bizim bilmemizin temeli üzerinde cereyan etmektedir. Bu yüzden Kant şöyle demek mecburiyetindedir: “Söz konusu şematizm ... insan ruhunun derinliklerinde yatan mahrem bir sanattır.”¹³⁵ Eğer şematizm, sonlu bilişin özüne aitse ve sonluluk aşkınlığa odaklanmışsa, aşkınlığın kendi en içindeki cereyan edişi, şematizm olmak mecburiyetinde olacaktır. Bu yüzden Kant, zorunlu olarak bir “Transendental Şematizm”le karşılaşır, şayet aşkınlığın içsel olanaklılığının temelini gün ışığına çıkartmak istiyorsa.

¹³⁵ A 141, B 180.

^c Burada da şunları birbirinden ayırmak gerekir: *Kavramlarla mı düşünülüyor, kavramlara mı getiriliyor ve kavramlardan hareketle mi kanıtlanıyor?* – Bkz. *Kritik der Urteilskraft*.

§ 22. *Transendental Şematizm* ^a

Duyusallaştırmanın kendine özgü bir türü olarak şematizmin genel karakterizasyonu sayesinde şu elde edilmiştir: Şematizm zorunlu olarak aşkınlığa aittir. Diğer taraftan, ontolojik bilişin tam yapısının (ki zorunlu olarak görüdür o) karakterizasyonu şu idrake varıdır: Aşkınlığa zorunlu olarak duyusallaştırma, özellikle de saf duyusallaştırma aittir. Şu iddia edilmiştir: Bu saf duyusallaştırma bir şematizm olarak cereyan etmektedir. Şimdi sıra, bu iddiayı şu kanıtla temellendirmeye gelmiştir: Saf anlama yetisinin ve onun kavramlarının (nosyonların) zorunlu saf duyusallaştırması, bir transendental şematizm içinde icra olmaktadır. Onun bizatihi ne olduğu, söz konusu cereyan edişin açığa çıkartılmasıyla kendiliğinden aydınlığa kavuşacaktır.

102

Şema-oluşturucu duyusallaştırmanın maksadı, kavrama imge temin etmektir. Onda kastedilen, onun görülebilirliğiyle kurallı bir ilintiye sahip olur. Böyle bir görülenebilirlik içinde, kavramsal kastedilen ilk evvela duyumsanabilir olur. Şema kendini, yani kavramı bir imgeye taşır. Saf “ben düşünüyorum” içinde düşünülen saf anlama yetisi kavramları, özü itibarıyla saf bir görülebilirliğe ihtiyaç duyar, şayet saf karşımıza getirme sırasında karşımıza çıkan, bir karşıda duran olarak duyumsanabilir olacaksa. Saf kavramlar, onlara imge temin eden saf şemalar üzerine temellenmek mecburiyetindedir.

Ancak, Kant şimdi, şunu açıkça ifade etmektedir: “Buna karşın, bir saf anlama yetisi kavramının şeması, hiçbir imgeye taşınmamaktadır...”¹³⁸ Ama eğer bir şemanın özüne, kendini bir imge içine taşıma ait ise, deminki cümledeki “imge” ifadesi yalnızca belirli türden imgele-

¹³⁸ A 142, B 181.

^a Bkz. *Duisburgscher Nachlaß*, 10.18 vd. Yargının transendental “sübjesi” ile olan ilintisi; yargı ve şema; konstrüksiyon; görü! Haering bu problemin içini görmüyor elbette, s. 66 vd!

103

ri kastediyor ve ötekileri ayırt ediyor olacaktır. Bunlar öncelikle birer şema-imgesi olabilir ancak. Bu durumda, nosyonların şemalarının olanaklı duyusallaştırılmasının reddi, öncelikle yalnızca şunu imleyecektir: Sergilenme kuralı, nosyon şemasında temsil edilen sergilenilebilir görünümüler asla empirik görülenebilir olanlar dairesi içinden temin edilemez. Şayet en geniş anlamda imge, empirik görünüm demekse, öyle anlaşıyor ki nosyon şeması “hiçbir imge içine” taşınamayacaktır. Fakat kavramların matematiksel konstrüksiyonunun kayda geçtiği görünümüler de bazı “büyüklüklerin” imgeleri olarak, nesnel olanın belirli bir sahasıyla sınırlıdır. Nosyonlar böyle bir imgeye de birer kökensel kavram olarak dahil edilememektedirler; şayet onlar, tüm nesnelerin olanaklı karşılaşmalarının öncesel ufku olarak onların içinde haddizatında nesneselliğin olduğu kuralları temsil ediyorlarsa. Buna göre yukarıdaki cümlede “imge,” empirik ve matematiksel kavramlara ait şemaların şema-imgelelerinin türlerini kastetmektedir. Saf anlama yetisi kavramları şeması, bu imgelerin hiçbirine taşınamaz.

Şimdi, ontolojik bilişin içsel olanaklılığının Transendental Dedüksiyonda aydınlığa kavuşmasıyla şu ortaya çıkmıştır: Saf kavramlar, transendental hayal gücünün saf sentezi dolayısıyla özsel olarak saf görüye (zamana) ilintilenmişlerdir ve tersi. Ama şimdiye kadar yalnızca nosyon ile zaman arasındaki ilintinin özsel zorunluluğu irdelenmiştir. Buna karşın, aşkınlığın içsel raptedilişi [*Fügung*] olarak bu ilintinin içsel yapısı henüz aydınlığa kavuşturulmamıştır.

Fakat saf görü olarak zaman, herhangi bir deneyimden önce görünüm temin edendir. Böylesi bir saf görü içinde kendini sunan saf görüme (Kant için bu, şimdiler dizisinin saf ardıllığıdır) saf imge demek gerekir bu yüzden. Ve zaten Kant da Şematizm bölümünde bizzat şöyle demektedir: “Haddizatında^b tüm duyu nesnelerinin

^b Yani kendi nesneselliği içinde.

saf imgesi ... zamandır.”¹³⁷ Aynı şey, Kant’ın nosyonun özünü belirlediği, daha sonra yer aldığı halde en az burası kadar önemli olan bir yerde de ifade edilmektedir: Nosyon “kökeni yalnızca anlama yetisinde olan (duyusallığın saf imgesinde değil) saf kavramdır.”¹³⁸

Buna göre, saf anlama yetisi kavramının şeması da elbette bir imgeye taşınabilmektedir, şayet “imge”yi burada “saf imge” olarak ele alacak olursak.

“Saf imge” olarak zaman şema-imgesidir, yalnızca saf anlama yetisi kavramlarının karşısında duran görü formu değil. Buna göre, nosyonların şeması özgün karaktere sahiptir. Haddizatında şema olarak birlikleri temsil etmektedir. Öyle ki, kendini olanaklı bir görünüm içine taşıyan kurallar olarak bunu yapar. Ama şimdi, Transendental Dedüksiyona göre, nosyonlarda temsil edilen birlikler, özü itibariyle zamana zorunlu olarak ilintilenmişlerdir. Saf anlama yetisi kavramlarının şematizmi, bu yüzden onları kurallara tabi tutarak zorunlu olarak zamanın içine dahil etmelidir. Gelgelelim Transendental Aisthetikte görüldüğü üzere zaman, bir “tikel nesne”nin¹³⁹ temsili-dir. “Farklı zamanlar, bu aynı zamanın birer parçasıdır. Fakat yalnızca tek bir tikel nesne tarafından verilebilen temsil ise görüldür.”¹⁴⁰ Bu yüzdendir ki zaman, saf anlama yetisi kavramlarının şemalarının zorunlu saf imgesi olmakla kalmaz, bilakis onların yegâne saf görünüm olanağıdır da. Bu yegâne görünüm olanağı, kendi içinde zamandan ve zamansal olandan başkasını göstermez.

Şimdi, saf anlama yetisi kavramlarının kapalı çokluğu, bu yegâne görünüm olanağı içinde kendi imgesine sahip olacaksa eğer, bu tek saf imge, çoklu minvalde imgele-nip-oluşturulabilir [*bildbar*] olmalıdır. Nosyonların şema-

¹³⁷ A 142, B 182.

¹³⁸ A 320, B 377.

¹³⁹ A 31 vd., B 47.

¹⁴⁰ A.g.e.

ları, kendilerini kurala tabi tutup zamana dahil ederek, bundan hareketle saf görünüm olarak kendi imgelerini sunar ve yegâne saf görünüm olanağını böylelikle saf imgeler çokluğu olarak eklemler. Saf anlama yetisi kavramlarının şemaları, zamanı işte bu minvalde “belirler.” “Bu yüzden şemalar, kurallara göre *a priori zaman belirlenimlerinden* başka bir şey değildirler.”¹⁴¹ Yahut kısaca: “Transendental zaman belirlenimleri”dirler.¹⁴² Böyle olarak onlar, “hayal gücünün birer transendental ürünüdürler.”¹⁴³ Bu şematizm, *a priori* olarak aşkınlığı oluşturur ve bu yüzden ona “Transendental Şematizm” denir.

Aşkınlıkta kendini sunan nesnel olanın karşımıza getirilişi (karşıda duruşu) şu sayede cereyan eder: Şemalaştırıcı görü olarak ontolojik biliş, kural birliğinin transendental afinitesini, zaman imgesi içinde *a priori* olarak görünümlenebilir ve dolayısıyla kabul edilir kılar. Transendental şema, kendi saf şema-imgesi dolayısıyla zorunlu olarak bir *a priori* müteakıl karaktere sahiptir. Buna göre, tikel saf şemaların birer transendental zaman belirlenimi olarak yorumlanması, söz konusu müteakıliyet oluşturucu karakteri de ortaya çıkartmalıdır.

Şimdi Kant, saf anlama yetisi kavramlarının kapalı birliğini yargı tablosundan elde etmekte ve nosyonlar tablosuna uygun olarak her bir saf anlama yetisi şemasının tanımını vermektedir. Kategorilerin dört sınıflandırma momentine (nicelik, nitelik, ilişki, modalite) uygun olarak, saf zaman görünümü de imgelenip-oluşturulabilirliğin dört olanağını göstermelidir: “Zaman dizisi, zaman içeriği, zaman düzeni ve zaman kapsamlılığı.”¹⁴⁴ Söz konusu zaman karakterleri, sistematik olarak zamanın analiz edilmesiyle geliştirilmiş değildir, bilakis daha ziyade zamanda “katego-

¹⁴¹ A 145, B 184.

¹⁴² A 138, B 177.

¹⁴³ A 142, B 181.

¹⁴⁴ A 145, B 184 vd.

rilerin düzenine göre”¹⁴⁵ belirlenmişlerdir. İlk önce her bir şemanın yorumu, birer saf şema olan nicelik, realite ve tözün nispeten ayrıntılı analiziyle başlamakta ve daha sonra giderek kısalarak salt tanımlar verilerek sona ermektedir.¹⁴⁶

Bir bakıma Kant'ın böylesine özlü bir sergilemede bulunmaya hakkı vardır. Çünkü şayet Transendental Şematizm, ontolojik bilişi kendi özü temelinde belirliyorsa, ontolojik bilişlerin sistematik ele alınışı, *a priori* sentetik ilkelerin sisteminin sergilenmesi sırasında zorunlu olarak şematizm karakteriyle karşılaşmalı ve karşılık gelen transendental zaman belirlenimlerini ortaya çıkartmalıdır. İşte burada bu yapılmakta, ancak yalnızca belirli sınırlar içinde kalınmaktadır.¹⁴⁷

Şunu kolayca idrak etmek mümkündür: Transendental Şematizmin özsel yapısı ve hatta aşkınlık bütününe ait haddizatında her şey ne kadar şeffaf olarak gün ışığına çıkartılırsa, “ruhumuzun derinliklerindeki” bu en kökensel yapıların karanlığında yolumuzu bulmanın güzergâhı kendini daha belirgin olarak gösterecektir. Gerçi Şematizmin haddizatında genel özü ve özel olarak transendental özü yeterince açık biçimde belirlenmişti. Ancak, bundan daha da derinlere gidilebileceğini bizzat Kant, şu ifadeyle açığa vurmaktadır: “Saf anlama yetisi kavramlarının transendental şemaları için haddizatında nelerin gerekli olduğu konusunu kuru ve sıkıcı biçimde ayrıştırarak vakit kaybetmek yerine, onları daha ziyade kategorilerin düzenine ve onlarla bağlantısı içinde sergilemeyi tercih edeceğiz.”¹⁴⁸

Peki ama, Kant'ı daha fazla ayrıştırmaya gitmekten alıkoyan, bu işin kuru ve sıkıcı olması mıdır yalnızca?

¹⁴⁵ A.g.e.

¹⁴⁶ A 142 vd., B 182 vd.

¹⁴⁷ A 158 vd., B 197 vd.

¹⁴⁸ A 142, B 181.

Bunun yanıtını henüz bu noktada verememekteyiz.¹⁴⁹ Ama bu yanıt verildiğinde, neden buradaki yorum sırasında Kant'ın saf şemalarla ilgili tanımlarını somut olarak parçalarına ayırma denemesinden imtina ettiği de açıklanmış olacaktır. Fakat Kant'ın Transendental Şematizm öğretisinin barok bir teoriden ibaret olmadığını, bilakis fenomenlerin bizzat kendilerinden elde edilmiş olduğunu yine de görünür kılabilmek için, tek bir kategorinin (töz kategorisinin) transendental şemasının kısa ve elbette ham bir yorumunu sunacağız.

107

“Tözün şeması, zaman içindeki reel olanın kalıcılığıdır...”¹⁵⁰ Bu şemanın şematizmini tam olarak aydınlığa kavuşturmak için, “Birinci Analoji”ye, yani “Kalıcılık İlkesi”ne başvurmak gerekir.

Nosyon olarak töz, öncelikle şu demektir yalnızca: Altta yatma (*subsistentia*).¹⁵¹ Onun şeması, şayet saf zaman imgesinde kendini sergiliyorsa, altta yatmanın temsili olmalıdır. Şimdi şöyle ki: zaman, saf şimdiler dizisi olarak her zaman şimdidir. Her bir şimdide şimdidir. Böylelikle zaman, kendi kalımlılığını göstermektedir. Kendi olarak zaman “değişmez ve kalıcıdır,” “akıp gitmez.”^{152 c} Daha keskin olarak kavranılacak olursa: zaman, başka şeyler arasında bulunan bir kalıcı-olan değildir, bilakis tam da adı geçen özsel karakterinin (her bir şimdide şimdi olmak) temeli üzerinde, kalıcı olma gibisinden bir şeyin haddizatında saf görünümünü sunar. Söz konusu saf imge (dolayumsuz saf “görünüm”) olarak altta yatmayı saf görüde sergiler.

¹⁴⁹ Bkz. aşağıda § 35, s. 200. [Sayfa numarası Almanca aslına göre-
dir. -çn.]

¹⁵⁰ A 143, B 183.

¹⁵¹ A 182 vd., B 224 vd.

¹⁵² A 143, B 183.

^c Bkz. A 41, B 58: “... zamanın kendisi değişmez, bilakis zaman içindeki bir şey değişir.”

Bu sergileme fonksiyonu ise, Kant'ın burada ihmal ettiği “töz” nosyonunun tam içeriğine dikkat edildiğinde ancak tam olarak belirginleşmektedir. Töz, “ilişki”nin (kalıcılık ile ilintililik arasındaki ilişkinin) kategorisidir. “İlişik olan”ın altta yatanını imlemektedir. Demek ki zaman, tam da bu ilişkiyi saf imgede sergilediğinde, töz nosyonunun saf imgesi olur ancak.

Fakat şimdiler dizisi olarak zaman, her bir şimdide akıcı olarak bir şimdi olduğundan, hep bir başka şimdi olmaktadır da. Kalıcı-olmanın görünümü olarak zaman, kalıcı-olmada saf değişimin aynı zamanda imgesini de sunar.

Şimdi, tözün transendental şemasının bu ham yorumu bile (ki kökensel yapıların içine henüz duhul edememektedir) şunu göstermiş olmalıdır: Töz nosyonunda imlenen, zamanda *a priori* olarak kendine saf bir imge temin edebilmektedir. Bu sayede karşımıza getirme sırasında nesnesellik (şayet ona tesis edici öge olarak töz aitse) *a priori* olarak görülebilir ve algılanabilir olmaktadır. Bu şematizm sayesinde nosyon, şematize olarak öncesel bakış içinde yer alır. Böylelikle kalıcılığın saf imgesine bu öncesel bakış içinde, değişim içinde değişmez bir varolan, deneyim için kendini varolan olarak gösterebilir. “Demek ki kendisi değişmez ve kalıcı olan zamana, varoluştaki değişmez olan, tezahürde tekabül eder”¹⁵³ (yani mevcut olma).

Buna göre transendental şematizm, ontolojik bilişin içsel olanaklılığının temelidir. Saf karşımıza getirme sırasında karşımızda duranı öyle tesis eder ki, saf düşünme içinde temsil edilen, kendini zamanın saf imgesi içinde zorunlulukla görülenebilir olarak sunar. Demek ki *a priori* verici olarak zaman, aşkınlık ufkuna, peşinen duyumsanılabilir sunuluş karakterini kazandırandır. Ama yalnızca bu da değil! Yegâne saf evrensel imge olarak

¹⁵³ A.g.e.

zaman, aşkınlık ufkuna öncesel bir kapsanmışlık kazanır. Bu bir ve saf ontolojik ufuk, onun dahilinde verili olan varolanın hep şu ya da bu hususi açık ve hatta ontik ufka sahip olabilmesinin olanak koşuludur. Ama zaman, aşkınlığa yalnızca öncesel birliksel bağlılık kazandırmakla kalmaz, bilakis genel olarak kendini saf olarak veren olarak haddizatında birliktelik gibisinden bir şey de sunar. Nesneselliğin “karşıda duruşunu” (ki aşkınlıştıran yönelmenin sonluluğuna aittir) sonlu bir varlık için duyumsanılabılır kılar.

§ 23. Şematizm ve Altında Toplama

109

Yukarıda, Kant'ın saf anlama yetisi kavramlarının şematizm öğretisi, kasti olarak yalnızca aşkınlığın en iç ceireyanı cihet alınarak yorumlanmıştı. Ancak, metafiziğin temellendirilmesinde Kant, atılan her adımda yeniden serpilen problematiğin gidişatını takip etmekle kalmamış, bilakis öncelikle en kritik öğreti parçalarının tam da en başında, probleme şimdilik kaydıyla ulaştıracak bilindik formülasyonlara mümkün olduğunca sadık kalmıştır. Örneğin Transendental Dedüksiyon, geleneksel metafizikte görülen hukuk davasından hareket etmiştir en başta. Bu, nosyonların birer kategori olmaları gerektiği kanıtlanarak karara bağlanmıştır. Başka bir deyişle, empirik olarak erişilebilir olan varolanları *a priori* olarak belirleyeceklerse eğer, özü gereği bizatihi aşkınlığa ait olmaları gerekmektedir. Ama bununla aynı zamanda, bu kavramların “kullanım” koşulları da tespit edilmiş olmaktadır.

Kavramları kullanmak genel olarak şu demektir: Onları nesnelere uygulamak, yahut nesnelerden doğru bakıldığında, nesneleri kavramların “altında” toplamak.^a Gele-

^a (Yargı gücü)

neksel mantık dilinde, kavramların bu kullanımına *subsumtion*^b denilmiştir. Zamanın *a priori* transendental belirlenimleri olarak saf kavramları kullanmak, yani saf bilişi icra etmek demek, şematizmin cereyan etmesi demektir. Buradan hareketle bakıldığında, Şematizm problemi öncelikle altında toplamanın kılavuzluğunda açığa çıkartılabilmektedir sahiden de. Ancak, dikkat edilmelidir ki burada (ontolojik bilişte) daha baştan itibaren ontolojik kavramlar söz konusudur, dolayısıyla kendine münhasır, yani ontolojik bir “altında toplama” konu edilmektedir.

Zaten Kant, ontolojik bilişin özsel birliğinin daha ilk nitelendirilişinde¹⁵⁴ bile, “kavram altında toplama” (nesnelere ilişkin olarak) ile “kavrama taşıma” (transendental hayal gücünün saf sentezine ilişkin olarak) arasındaki fundamental ayrıma işaret etmeyi ihmal etmemiştir. Saf sentezdeki “kavrama taşıma” transendental şematizmde cereyan etmektedir. Transendental şematizm, nosyonda temsil edilen birliği, saf olarak görülebilen nesnelerin özsel ögesine “imgeleyip-oluşturur.”^c Transendental şematizmde kategoriler, birer kategori olarak oluşur öncelikle. Eğer bunlar sahici “kök kavramlar” [*Urbegriffe*] ise, transendental şematizm, kökensel ve sahih kavram oluşumunun ta kendisi olacaktır.

110

Bu itibarla Kant, altında toplamaya işaret ederek Şematizm bölümüne başladığında, merkezi problem olarak bizi transendental altında toplamaya götürmek ister. Böylelikle saf bilişin özsel yapısında, kökensel kavramsallığın içsel olanaklılığına dair sorunun haddizatında ortaya çıktığını göstermek ister.

Empirik kavramlar deneyimden elde edilir ve bu yüzden de belirledikleri varolanların konusal içerikle-

¹⁵⁴ Bkz. A 78 vd., B 104-vd.

^b *Altına getirmek.*

^c Ne ölçüde “refleksiyon”?

riyle “türdeş”tir. Onların nesnelere uygulanışları, yani kullanımları bir problem teşkil etmemektedir. “Fakat şimdi, empirik (hatta haddizatında duyusal) görümlerle karşılaştırıldığında saf anlama yetisi kavramları hiç de türdeş değildir ve onları herhangi bir görüde asla bulmak mümkün değildir. Şimdi, empirik görümleri saf anlama yetisi kavramları altında toplama ve dolayısıyla kategorileri tezahürlere uygulama nasıl olanaklıdır? Zira hiç kimse şöyle demeyecektir çünkü: Bu (yani nedensellik) duyularla da görülenebilmekte ve tezahürde içerilmektedir.”¹⁵⁵ Kategorilerin olanaklı kullanımına dair soruda, onların zati özleri öncelikle bir problem haline gelmektedir. Bu kavramlar, haddizatında onları “oluşturma” olanağı sorusuyla karşı karşıya getirmektedir bizi. Dolayısıyla tezahürleri “kategoriler altında” toplamaktan bahsetmek, problemin çözümünün formülü değildir. Bilakis burada haddizatında hangi anlamda “kavramlar altında” toplanmaktan bahsedilebileceği sorusu içerilmektedir tam da.

111 Şayet Kant’ın, altında toplama problemi olarak şematizm problemi formülasyonunu, yalnızca buradaki probleme giriş olarak ele alacak olursak, o zaman bu, Şematizm bölümünün en merkezi amacına ve dolayısıyla çekirdek içeriğine de işaret ediyor olacaktır.

Kavramsal olarak temsil etmek şu demektir: Bir şeyi “evrensel olarak” temsil etmek. Haddizatında kavram oluşturma sayesinde, temsil etmenin “evrenselliği”^d problem haline gelmelidir. Şimdi eğer, birer ontolojik kavram olarak kategoriler, empirik nesnelerle ve onların kavramlarıyla türdeş değilse, onların “evrenselliği” de daha yüksek veya en üst ontik “cinsin” evrenselliğinin

¹⁵⁵ A 137 vd., B 176 vd.

^d Evrenselliğin temeli olarak “aynılık;” aynılık ve “refleksiyon.”

derece bakımından daha yüksek bir basamağının evrenselliğini teşkil ediyor olamaz. Ontolojik, yani metafizik kavramların evrenselliği hangi “umumiyet” [*Generalität*] karakterine sahiptir? Aslına bakılırsa bu yalnızca şu sorudur: Ontoloji *Metaphysica generalis* olarak isimlendirildiğinde buradaki “*generalis*” neyi imlemektedir? Saf anlama yetisi kavramlarının şematizm problemi, ontolojik bilişin en iç özüne dair sorudur.

Böylelikle şu belirgin hale gelmiş olur: Şematizm bölümünde Kant, kök kavramların kavramsallık problemini dile getirdiğinde ve onu söz konusu kavramların özsel belirlenimlerini transendental şemalar olarak ele almak suretiyle çözdüğünde, saf anlama yetisi kavramlarının şematizm öğretisi, *Metaphysica generalis*’in temellendirilmesinin en kritik evresi olacaktır.

Transendental şematizm probleminin başlangıç irdelenmesi olarak altında toplama idesini cihet almanın haklılığı vardır elbette. Ama bu durumda Kant, bu problemin olanaklı çözümünü için buradan bir ön taslak çıkartma ve transendental şematizm idesini, altında toplamadan hareketle öncesel olarak nitelendirme hakkına sahip olacaktır. Şayet saf anlama yetisi kavramları ile tezahürler tamamen türdeş-değil ise ve fakat yine de onları belirlemekteyse, söz konusu türdeş-olmamaklığı köprüleyecek bir dolayımlayanın var olması gerekir. “Bu dolayımlayan temsil saf olmalı (onda empirik hiçbir şey bulunmamalı) ama yine de bir yandan *intellectus*’sal, diğer yandan da *duyusal* olmalıdır. İşte *transendental şema* böyle bir temsildir.”¹⁵⁶ “Böylelikle transendental zaman belirlenimi dolayımıyla kategorilerin tezahürlere uygulanması olanaklı olacaktır. Zira anlama yetisi kavramlarının şeması olarak transendental zaman belirlenimi, tezahürlerin kategoriler *altında toplanmasını* dolayımlemektedir.”¹⁵⁷

¹⁵⁶ A 138, B 177.

¹⁵⁷ A 139, B 178.

İşte böylece, transendental şematizmin en iç imlenimi, tam da en yakın ve dışsal sureti içinde şematizm problemindeki altında toplama sorunu olarak kendini göstermektedir. Dolayısıyla sürekli olarak şematizm bölümünde bütünlüksüzlük ve karışıklığın bulunduğundan şikâyet etmek için aslında en ufak bir sebep bulunmamaktadır. Hatta *Saf Aklın Eleştirisi*'nde en keskin biçimde eklemlenmiş ve her bir sözcüğü ölçülüp biçilmiş bir yer varsa, o da tüm yapının çekirdek parçası olan bu bölümdür. Öneme binaen bu bölümün eklemlenişini açıkça göstermekte yarar vardır:

1. Geleneksel altında toplama idesinin kılavuzluğunda Şematizm probleminin takdim edilmesi (A 137, B 176 – A 140, B 179: “Haddizatında şema...”).

2. Haddizatında şema yapısının hazırlık niteliğindeki analizi ve empirik ve matematiksel kavramların şematizmi (A 142, B 181'e kadar: “Buna karşın bir saf anlama yetisi kavramının şeması...”).

3. Haddizatında transendental şemanın analizi (A 142, B 182'ye kadar: “Tüm büyüklüklerin saf imgesi...”).

4. Her bir transendental şemanın, kategori tablosunun kılavuzluğunda yorumlanması (A 145, B 184'e kadar: “Şimdi bütün bunlardan görülmektedir ki...”).

113 5. Zamanın saf imgelenip-oluşturulabilirliğinin [*Bildbarkeit*] dört olanağı bakımından dört kategori sınıfının nitelendirilmesi (A 154, B 186'ya kadar: “Şimdi buradan aydınlığa kavuşmaktadır ki...”).

6. Aşkınlığın “hakiki ve yegâne koşulu” olarak transendental şematizmin belirlenmesi (A 146, B 185: “Ama yine de belirgin olmaktadır ki...”).

7. Şematizmle gerekçelendirilmiş kategorilerin özsel belirleniminin eleştirisel kullanımı (bölümün sonuna kadar).

Şematizm bölümü hiç de “karışık” değildir, bilakis eşsiz biçimde şeffaf olarak inşa edilmiştir. Şematizm bölümü “kafa karıştırıcı” değildir, bilakis işitilmedik bir

güvenle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bütün problematiğinin çekirdeğine erişirmektedir. Bütün bunlar, aşkınlığın, metafiziğin içsel olanaklılığının (ve burada: bir zorunluluğun) temeli olarak sonluluğu kavradığında ve böylelikle yorumlama işi bu temel üzerine bina edilebildiğinde görünür olacaktır elbette.

Ama Kant, ömrünün son yıllarında bile şöyle yazabilmiştir elbette (1797'de): "Şematizm en zor noktalardan biridir haddizatında. Bay Beck bile onda yolunu bulamamaktadır. – Ben bu bölümü en önemlilerinden biri sayıyorum."¹⁵⁸

Temellendirmenin Beşinci Evresi

Ontolojik Bilişin Tam Özsel Belirlenimi

Önceki evrede, Transendental Şematizm sayesinde ontolojik sentezin içsel olanaklılığının temeline ve böylelikle temellendirmenin hedefine ulaşılmış oldu. Şimdi buna beşinci bir evrenin eklenmiş olması, temellendirmenin daha da ileriye taşınacağı anlamına geliyor değildir. Bilakis elde edilmiş temeli, bir temel olarak, yani olanaklı bir yapı bakımından açıkça temellük etmeye yarayan bir evredir bu.

Bu amaçla, şimdiye kadar katedilen evreler kendi birlikleri içinde temellük edilecektir. Ama bu, işlem bittikten sonra yapılan bir toplama olarak değil, bilakis ontolojik bilişin özünün müstakil ve tam olarak belirlenmesi minvaliyle yapılmalıdır. Kant, kritik önemdeki bu özsel belirlenimi "tüm sentetik yargıların en yüksek ilkesi"nde ortaya koymuştur.¹⁵⁹ Ama şayet ontolojik biliş, aşkınlığın kökensel oluşturuluşundan başka bir şey değilse, söz konusu en yüksek ilke, aşkınlığın en merkezi özsel belirlenimini içe-

114

¹⁵⁸ *Kants handschriftlicher Nachlaß, a.g.e.*, Cilt 5, No. 6359.

¹⁵⁹ A 154-158, B 193-197.

riyor olmalıdır. Bunun sahiden de böyle olduğu şimdi gösterilecektir. Bu şekilde, erişilen temel ve zemin üzerinde, Kant'ın *Metaphysica generalis*'i temellendirmesinin diğer görev ve sonuçlarına dair ileriye bakış ortaya çıkacaktır.

§ 24. Aşkınlığın Tam Özsel Belirlenimi Olarak En Yüksek Sentetik İlke

Bu merkezi öğretisi parçasını da Kant, geleneksel metafiziğe yönelik eleştirel bir tutum içinde takdim eder. Geleneksel metafizikte varolanlar “salt kavramlardan hareketle,” yani yalnızca düşünülerek bilinmeye çalışılır. Salt düşünmenin kendine mahsus özü, genel mantığın sınırlarını çizer. Salt düşünme sübjeye ile yüklem birbiri-
ne bağlanmasıdır (yargı verme).^a Bu birbirine bağlama, yalnızca birbirine bağlanan temsillerde temsil edileni bir temsil edilen olarak açıklamaktadır. Bu yüzden yalnızca açıklayıcı, yani “analitik” olması gerekir, çünkü “salt temsillerle oyun oynamıştır.”¹⁶⁰ Şayet salt düşünme salt düşünme olmak istiyorsa, bir temsil edilen olarak temsil edilende “kalmak” mecburiyetindedir. Elbette bu sınırlandırma da kendine özgü kurallar (ilkeler) bulunmaktadır. Bunların en yükseği ise “Çelişmezlik İlkesi” sayılır.¹⁶¹ Salt düşünme haddizatında bilme değildir, bilakis yalnızca bir öğedir; sonlu bilişin zorunlu bir ögesi. Ama yine de salt düşünmeden hareketle (eğer öncesel olarak sonlu bilişin ögesi diye ele alındığı varsayılmışsa), tam

¹⁶⁰ A 155, B 195.

¹⁶¹ A 150 vd., B 189 vd.

^a Haddizatında sübjeye-obje ilişkisi ile formal ve analitik yargı birbirinden ayırt edilmelidir. İkisi aynı şey değil çünkü. Bkz. Analitik yargıların en yüksek ilkesi ile haddizatında tüm yargıların negatif koşulu – 1935–36 Güz Yarı Yılı [*Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, GA Bd. 41], s. 173 vd.

bilişi birincil olarak ilk evvela belirleyen şeye ilişkin zorunlu ilinti görünür kılınabilmektedir.

Eğer yüklem, bir bilişin ögesi olacaksa, o zaman söz konusu olan, onun sübjeyle olan ilişkisi değil (apofantik-predikatif sentez), bilakis onun (daha doğrusu: tüm sübjeyüklem ilintisinin) “tümüyle başka olan”la “ilişkisi”dir.¹⁶² Bu başka olan, bilmenin (ve dolayısıyla ona ait yargı ilişkisinin de) “uyum içinde” olacağı varolanın bizatihi kendisidir. Buna göre bilme, kendi içinde sınırlanmış salt düşünmenin salt düşünme olarak daha önce zorunlulukla içinde “kaldığının” “ötesine geçmelidir.” Bu “tümüyle başka” olanla “ilişki”ye Kant, sentez (veritativ sentez) demektedir. Biliş tümüyle başka bir şeyi bilmekteyse, bizatihi sentetiktir. Ancak şimdi, salt düşünmedeki predikatif-apofantik birbirine bağlamaya da sentez denilebileceği için, bilişin spesifik sentezine, sağlayıcı (tümüyle başka olanı sağlayan) sentez denilerek o bundan ayırt edilmişti daha önce.

“Tümüyle başka” olanın “ötesine geçme” ise bir “aracı”nın¹⁶³ içinde bulunmayı talep etmektedir ki, bilen varlığın bizzat kendi olarak olmadığı ve ona kendi başına hâkim olamadığı söz konusu “tümüyle başka” olanla onun içinde karşılaşılabilirsin. Yöneltilici ve karşılaştırmacı bu öteye geçmeyi olanaklı kılan ve oluşturanın ne olduğunu Kant şu sözlerle tarif etmektedir: “O yalnızca bir kapsamlılıktır; bizim tüm temsillerimiz, yani iç duyumuz ve onun *a priori* formu olan zaman onda içerilmektedir. Temsillerin sentezi hayal gücü üzerine, onların sentetik birliği ise (ki yargı verme için bu gereklidir), apersepsiyonun birliği üzerine dayanır.”^{b”164}

116

¹⁶² A 154, B 193 vd.

¹⁶³ A 155, B 194.

¹⁶⁴ A.g.e

^b Bkz. A 216; B 263. Ekspozentler olarak analogiler; ekspozenzin özü! Bkz. 1930 Bahar Yarı Yılı [Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie, GA Bd. 31], s. 152 vd.

Burada, daha önce temellendirmenin ikinci evresinde ontolojik bilişin özsel birliği ilk kez nitelendirilirken ortaya konulan öge üçlülüğü yine açıkça karşımıza çıkmaktadır. Fakat üçüncü ve dördüncü evre bize, bu üç ögenin nasıl yapısal bir birlik oluşturduğunu, onun oluşturuca aracısının ise transendental hayal gücü olduğunu göstermişti. Gelgelelim burada oluşansa aşkınlıktır. Şimdi Kant, aşkınlığın kritik önemdeki açıklanışı amacıyla söz konusu üçlülüğü hatırlatırken, bunu, ikinci evrede takdim edilen ve halihazırda karanlık bir sıralamadan ibaret bir tarzda ele almamak gerekir. Bilakis son olarak Transendental Şematizmde açılan bu üçlü yapı, kendi şeffaflığı içinde tam olarak karşımıza taşınmalıdır. Ve şimdi bu beşinci evre yalnızca bir özetlemede bulunuyorsa, ikinci evrede yalnızca bir problem olarak gösterimi yapılan aşkınlığın özsel birliği, ışığa tutularak ve olanaklılığının temelinden hareketle aydınlığa kavuşturularak açıkça temellük edilmelidir.

Bu yüzden şimdi Kant, bilişin sonluluğunun özü probleminin tümünü şu kısa formüle indirgemektedir: “*Deneyim olanaklılığı*.”¹⁶⁵ Deneyim şu demektir: Varolanların sonlu ve görülenerek kabul edilen bilişi. Bir varolan, onun karşısında duran olarak bilişe veriliyor olması gerekmektedir. Ancak şimdi burada, “deneyim olanaklılığı” ifadesindeki “olanak” özgün bir ikili anlama sahiptir.

117 “Olanaklı” deneyim ifadesi, onun edimsel deneyimden farklı olduğunu kastetmek için kullanılmış olabilir. Fakat “deneyim olanaklılığı”nda, “olanaklı” deneyim,^c tıpkı edimsel deneyimdeki gibi problem ediliyor değildir. Bilakis her ikisi de onları öncesel olarak olanaklı kılan bakımından problem edilmektedir. Bu yüzden “de-

¹⁶⁵ A 156 vd., B 195 vd.

^c Bir şey – olanaklı deneyimin nesnesi olarak.

neyim olanaklılığı,” sonlu olan, yani zorunlu olmayan, bilakis olasılıkla edimsel olacak olan deneyimi olanaklı kılana denilir. “Olası olanı” ilk evvela olanaklı kılan bu “olanaklılık,” geleneksel metafizikteki *possibilitas*’tır ve *essentia* veya *realitas*’la aynı imlenime sahiptir. Re-el-tanımlar ise “konunun özünden, olanaklılığın birinci temelinden” alınmıştır. Onlar, “kendi içsel olanaklılığı bakımından konunun bilişine” yaramaktadırlar.¹⁶⁶

O halde, “deneyim olanaklılığı” birincil olarak şu demektir: Sonlu bilişi özü itibariyle olanaklı kılanın birliksel bütünlüğü. “Demek ki *deneyim olanaklılığı*, bizim tüm bilişlerimize *a priori* nesnel realite kazandırır.”¹⁶⁷ Buna göre, deneyim olanaklılığı, aşkınlıkla aynı imlenime sahiptir. Onu tam özsel bütünlüğü içinde tarif etmek demek, “deneyim olanaklılığının koşulları”-nı belirlemek demektir.

Deneyimlenmiş olandan farklı olarak deneyimleme diye anlaşılan “deneyim,” kendisine varolanların sunulmasını gerektiren bir kabul eden görülemedir.^d “Bir nesneyi sunmak” şu demektir: Onu “görüde dolayırımsızca sergilemek.”¹⁶⁸ Peki ama, bu ne demektir? Kant şöyle yanıtlar: “[Nesnenin] temsilini, deneyim (ister edimsel isterse yine de olanaklı olsun) üzerine ilintilendirme.”¹⁶⁹ Bu ilintilendirmé şu demektir ama: Bir nesnenin kendini sunabilmesi için, “çağrılabilir” olana doğru peşinen bir yönelme meydana gelmiş olmalıdır. Transendental Dedüksiyonda gösterilmiş ve Transendental Şematizmde açıklanmış olduğı üzere söz konusu öncesel kendini bir

118

¹⁶⁶ *Logikvorlesung* § 106, dn. 2, *a.g.e.*, VIII, s. 447; ayrıca bkz. B 302, dn.; A 596, B 624, dn.

¹⁶⁷ A 156, B 195.

¹⁶⁸ *A.g.e.*

¹⁶⁹ *A.g.e.*

^d *Eksik* – ama burada önemli.

şeylere yöneltme, ontolojik sentezde cereyan eder. Kendini bir şeylere yöneltme, deneyimleme olanaklılığının koşuludur.

Ancak, sonlu biliş olanaklılığı ikinci bir koşula daha ihtiyaç duyar. Yalnızca hakiki biliş, biliştir. Hakikat ise “objeyle uyumluluk”¹⁷⁰ demektir. O halde, olanaklı uyumun neyleliği [Womit] gibisinden bir şeyle, yani ölçü koyucu düzenleyici bir şeyle öncesel olarak karşılaşabiliyor olunmalıdır. Karşımızda duranın ufku, öncesel olarak açık ve bir ufuk olarak duyumsanabilir olmalıdır. Bu ufuk, karşımızda durabiliyor olmaklığı bakımından nesnenin olanaklılık koşuludur.^e

Buna göre, sonlu biliş (yani bir deneyimlenen olarak deneyimlenenin deneyimlenmesinin) olanaklılığı, iki koşul altında durmaktadır. Bu iki koşul birlikte aşkınlığın tam özünü sınırlandırmalıdır. Bu sınırlandırma, sentetik yargıların (yani sonlu biliş yargılarının) olanaklılığının temelini ifade eden ve böylelikle “hepsi” için öncesel olarak geçerli tek bir önermeyle icra edilebilmektedir.

Peki, söz konusu “tüm sentetik yargıların en yüksek ilkesi”yle ilgili olarak Kant hangi nihai formülasyonu sunmuştur? Şunu: “Haddizatında *deneyim olanaklılığının* koşulları, *deneyim nesnelerinin olanaklılığının* da aynı zamanda koşullarıdır.”¹⁷¹

119 Bu önermede kritik önemdeki içerik, Kant’ın metinde öne çıkarttığı yerler değil, bilakis “aynı zamanda” ifadesidir aslında. Zira buradaki “aynı zamanda” ne demektir? Tam aşkınlık yapısının özsel birliğini ifade etmek anlamına gelmektedir. Bu özsel birlik, kendini yönelten karşımıza getirmenin, karşımıza getirme olarak nesne-

¹⁷⁰ A 157, B 196 vd.

¹⁷¹ A 158, B 197.

^e Bkz. A 237: Tüm hakikatin kaynağı olarak saf anlama yetisinin ilkeleri.

selliliğin haddizatında ufkunu oluşturmakta yatar. Buna göre, sonlu bilmede öncesel olarak ve her zaman zorunlu olarak bir şeylere doğru gitme, hep bir şeylerin ötesine geçmedir (*ekstasis*). Ancak, özsel olarak bu bir şeylerin ötesine geçme, tam da durma sırasında bir ufuk oluşturmakta ve kendini onun içinde karşıda tutmaktadır. Aşkınılık kendi içinde ekstatik-ufuksaldır. İşte, en yüksek ilke, kendi içinde birliksel olan aşkınlığın bu eklemlenmesini ifade eder.

Bu yüzden onu kısaca şöyle ifade etmek de mümkündür: Bir deneyimlemeyi olanaklı kılan, deneyimlenebilir veya deneyimlenmiş olanı da aynı zamanda bizatihi olanaklı kılar. Bu şu demektir: Aşkınılık sonlu bir varlığa, bizatihi kendinde varolanları erişilebilir kılar. En yüksek sentetik ilkenin söz konusu formülündeki “aynı zamanda” ifadesi, her iki koşulun hep aynı anda mevcut olduğunu veya birisi düşünüldüğünde diğersinin de düşünülmesinin mecburi olduğunu ve hatta her iki koşulun da özdeş olduğunu imlemekle kalmaz. Ayrıca bu ilke, deneyim geçerli olabilsin diye onun da geçerli kabul edilmesi gerektiğini ve geriye doğru çıkarsama yapılarak elde edilen bir prensip olması gerektiğini de söylüyor değildir haddizatında. Bilakis bu ilke, aşkınlığın en içsel birliksel yapısının en kökensel fenomenolojik bilişinin ifadesidir. Keza bu ilke yukarıda, ontolojik sentezin özsel tasarımıyla ilgili olarak sergilenen evrelerde ortaya konmuştur.¹⁷²

¹⁷² En yüksek sentetik ilkenin yukarıdaki yorumu, *a priori* sentetik yargıların özünü aynı zamanda ne ölçüde belirlediğini ve temele ilişkin doğru anlaşılmış metafiziksel önerme olarak ne ölçüde kullanılabilir olduğunu da ortaya koymaktadır. – Bununla ilgili olarak bkz. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes. Festschrift für Edmund Husserl (İlave Cilt: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung)*, 1929, s. 71 vd., özellikle s. 79 vd. (ayrı basım olarak da yayımlanmıştır: 7. Basım: 1983, s. 15 vd.).

§ 25. Aşkınlık ve *Metaphysica Generalis*'in Temellendirilmesi

Metaphysica generalis'in temellendirilmesinin görevi olarak, ontolojik sentezin özünün içsel olanaklılık temelini açığa çıkartılması belirlenmişti. Aşkınlığı oluşturanın ontolojik biliş olduğu görülmüştü. Bu yüzden ancak şimdi, aşkınlığın tam yapısının içine bakmak suretiyle ontolojik bilişin tüm özgün niteliklerine (hem bilmesine hem de neyi bildiğine) genel bakış sağlamak mümkün olabilmektedir.

Sonlu bilme olarak bilme, kendini sunanın kabul edici düşünerek görüşü (ve üstelik saf görüşü) olmalıdır. O saf Şematizmdir. Saf bilişin üç ögesinin saf birliği, transendental şema kavramında “transendental zaman belirlenimi” olarak ifade edilmektedir.

Şayet ontolojik bilme şema-oluşturucu ise, saf görünümü (imgeyi) kendiliğinden hareketle yaratıyor (imgeleyip-oluşturuyor) demektir. O halde, transendental hayal gücü içinde cereyan eden ontolojik biliş tam da “yaratıcı” olmuyor mu? Ve eğer ontolojik bilme, aşkınlığı oluştuyorsa, öte yandan aşkınlık da sonluluğun özünü tesis ediyorsa, bu “yaratıcı” karakter aracılığıyla aşkınlığın sonluluğu paramparça edilmiş olmuyor mu? Onun sonlu özü tam da bu “yaratıcı” tutum yüzünden sonsuz olmuyor mu?

Peki ama, ontolojik biliş sahiden de *intuitus originarius* kadar “yaratıcı” mıdır (ki *intuitus originarius* için görüleme sırasında varolanlar nihai durumdadırlar ve nihai durum olarak vardırırlar ve asla birer nesne olamazlar)? Varolanlar bu “yaratıcı” ontolojik biliş içinde “bilinmekte” midir, yani haddizatında olarak yaratılmakta mıdır? Hiç de değil. Ontolojik biliş, varolanları yaratmamakla kalmaz, tematik ve doğrudan olarak varolanlara haddizatında ilintide bile bulunmaz.

O hâlde o, neye ilintide bulunur? Buradaki bilmenin bilineni nedir? Bir hiç. Kant ona X der ve onunla ilgi-

li olarak bir “nesne”den bahseder. Peki, bu X ne ölçüde bir hiçtir, ama ne ölçüde yine de “bir şey”dir? Ontolojik biliş içinde neyin bilindiğine ilişkin bu sorunun yanıtını, Kant’ın söz konusu X’ten bahsettiği iki ana parçayı kısaca yorumlayarak vereceğiz. Bu parçalardan birincisi, karakteristik biçimde Transendental Dedüksiyonun hemen girişinde bulunuyor.¹⁷³ İkincisi ise *Saf Aklın Eleştirisi*’n-de *Metaphysica generalis*’in pozitif temellendirilişini tamamina erdiren ve şu başlığı taşıyan bölümde yer alıyor: “Haddizatında Tüm Nesnelerin *Phaenomena* ve *Noumena* Olarak Ayırt Edilmesinin Nedeni Hakkında.”¹⁷⁴

Birinci parça şöyledir: “Artık böylece bir *nesne* hakkındaki kavramlarımızı da haddizatında daha doğru belirleyebiliyor olacağız. Birer temsil olarak tüm temsiller, kendi nesnelere sahip olup kendileri de başka temsillerin nesnesi olabilir. Bize dolaylımsızca verilebilen yegâne nesneler tezahürlerdir ve onların içinde dolaylımsızca nesneye ilintilenene görü denir. Şimdi, bu tezahürler birer kendinde şey değildir, bilakis onların kendisi de kendi nesnelere sahip birer tezahürdür yalnızca, yani bizim tarafımızdan artık görülenemez olmaktadır ve bu yüzden empirik olmayan, başka bir deyişle, Transendental Nesne = X diye isimlendirilebilmektedir.”

Tezahürde dolaylımsızca karşımızda duran, görünün bize verdiğidir. Fakat tezahürlerin kendisi de “birer tezahürdür yalnızca,” kendinde şey değildir. Onlarda temsil edilenler, bir şeye kabul edici olarak yönelme içinde ve yönelme için kendini gösterir yalnızca. Ama bunlar da “kendi nesnelere sahip” olmalıdır. Hatta haddizatında karşımızda duran niteliğine sahip olan bir şeyi sunmalıdır ki, içinde müstakil bir varolanla karşılaşılabilir ufkunu oluşturmak mümkün olsun. Demek ki, öncesel yönelmenin

¹⁷³ A 108 vd.

¹⁷⁴ A 235 vd., B 294 vd.

nereye doğruluğunu biz kendimizden hareketle empirik görü anlamında görüleyemeyiz artık. Fakat bu, onun saf bir görüde dolayısızca duyumsanabilirliğinin zorunluluğunu dışta tutmaz, bilakis onu kapsar. Söz konusu öncesel yönelmenin nereye doğruluğu, bu yüzden “empirik olmayan ... Nesne = X olarak isimlendirilebilmektedir.”

“Tüm temsillerimiz, anlama yetimiz aracılığıyla herhangi bir objeye bilfiil ilintilendirilir. Tezahürler birer temsilden başka bir şey olmadıkları için anlama yetisi, duyusal görünün nesnesi olarak onları *bir şeyle* ilintilendirir: Fakat haddizatında bir görünün nesnesi olarak bu bir şey, bu bakımdan transendental objedir yalnızca. Bu ise Bir Şey = X’i imlemektedir ve onun hakkında ne bir şey biliriz ne de bilmemiz haddizatında mümkündür (anlama yetimizin şimdiki düzenlenişine göre). Bilakis ancak apersepsiyonun birliğine, duyusal görüdeki çokluğun birliğine yalnızca bir bağlılaşıklık [*Correlatum*] olarak hizmet edebilir ki, onun dolayımıyla anlama yetisi bu şeyi bir nesnenin kavramı içinde birleştirir.”¹⁷⁵

Bu X, hakkında haddizatında hiçbir şey bilemeyeceğimiz “bir şey”dir. Ama bilinemez olmasının nedeni, bir varolan olarak bu X’in, bir tezahürler katmanının “ardında” saklı kalmış olması değildir. Bilakis, onun haddizatında olanaklı bir bilme nesnesi (yani bir varolan hakkındaki bilişin sahipliği) olamaması yüzünden bu böyledir. Böyle bir şey asla olamaz, çünkü o bir hiçtir.

Hiç, şunu imler: Bir varolan değil ama yine de “bir şey.” “Yalnızca bir bağlılaşıklık olarak hizmet edebilir,” yani kendi özü itibarıyla saf ufuktur. Kant bu X’e “transendental nesne” der. Başka bir deyişle, aşkınlık içinde ve aşkınlık aracılığıyla onun ufku olarak görülebilir olan karşıda duran. Fakat şimdi, ontolojik biliş içinde

¹⁷⁵ A 250. Kant’ın bizzat düzelttiği metindir bu. Bkz. *Nachträge*, s. CXXXIV.

bilinen X, özü itibariyle ufuk ise, bu bilme öyle olmalıdır ki, söz konusu ufku, onun ufuk niteliği içinde açık tutuyor olsun. Ama o takdirde, söz konusu Bir Şey, doğrudan ve yegâne kastedilen olarak tam da bir kavrayışın teması içinde duruyor olmamalıdır. Ufuk, tematik olmamalı, ama yine de bakış içinde olmalıdır. Onda karşılaşılana ancak bu şekilde bizatihi karşılaşılan olarak temanın içine itebilir.

Söz konusu X, “haddizatında nesne”dir. Ama bu, şu demek değildir: Genel ve belirsiz bir karşıda duran varolan. Daha ziyade bu ifade, tüm olanaklı nesneleri birer karşıda duran nesne haline getiren genel bakışı, yani bir karşıda durmaklık ufkunu öncesel olarak tesis edeni kastetmektedir. Bu ufuk elbette bir nesne değildir. Bilakis bir hiçtir, şayet nesne ifadesi, tematik olarak kavranılmış varolanı imliyor ise. Ve şayet biliş için, varolanların kavranışı denilecek olursa, o zaman ontolojik biliş de bir biliş olmayacaktır.

Gelgelelim, ontolojik bilişe haklı olarak biliş denir, şayet ona hakikat karşılık geliyorsa. Ama yalnızca hakikate “sahip” olmayıp bilakis kökensel hakikattir o. Bu yüzden Kant ona “transendental hakikat” demiştir. Onun özü, transendental şematizm aracılığıyla açıklığa kavuşturulmaktadır. “Bizim bilişlerimiz tüm olanaklı deneyimlerin bütününde yatar ve transendental hakikat ona dair genel ilintiden oluşmaktadır ki o, tüm empirik hakikati önceler ve onu olanaklı kılar.”¹⁷⁶

Ontolojik biliş, aşkınlığı “oluşturur.” Bu oluşturma, içinde varolanın varlığının öncesel olarak görülebilir olduğu ufkun açık tutulmasından başka bir şey değildir. Şayet hakikat şu demekse: Bir şeyin örtük olmamaklığı. O zaman aşkınlık, kökensel hakikattir. Fakat bizatihi hakikat, varlığın açılanmışlığı ile varolanın açıklığı

¹⁷⁶ A 146, B 185.

124 olarak kendini ikiye ayırmak mecburiyetindedir.¹⁷⁷ Şayet ontolojik biliş, ufku açılıyorsa, o zaman tam da onun hakikati, varolanlarla bu ufuk içinde karşılaşılmasını sağlamada yatar. Kant demektedir ki: Ontolojik biliş yalnızca “empirik kullanıma” sahiptir. Başka bir deyişle, kendini gösteren varolanın deneyimi anlamındaki sonlu bilişin olanaklı kılınmasına hizmet eder.

Bu yüzden, hep yalnızca ontolojik olarak “yaratıcı” olan ve asla ontik olarak “yaratıcı” olmayan bu bilişin aşkınlığın sonluluğunu paramparça edip etmediği, bilakis tam da sonlu “sübje”yi kendi sahih sonluluğu içine katıp katmadığı meselesi, en azından açık kalmak mecburiyetindedir şimdi.

Ontolojik bilişin özünün bu belirlenimine göre ontoloji, aşkınlığı oluşturduğu takdirde saf bilişin sistematik bütününün açıkça açılmasından başka bir şey değildir.

Fakat Kant, “ontoloji denilen mağrur adı,”¹⁷⁸ “transendental felsefe” adıyla, yani aşkınlığın özünün açılmasısıyla ikame etmek istiyor. Üstelik “ontoloji” başlığı, geleneksel metafizikteki anlamıyla ele alındığı sürece bunu istemekte haklıdır da. Çünkü bu geleneksel ontoloji, “haddizatında şeyler hakkında *a priori* sentetik bilişler sunma küstahlığını göstermiştir.” Kendi haddini aşarak, yalnızca sonsuz bir varlığın sahipliğinde bulunabilecek bir *a priori* ontik bilişe yükselmiştir. Bu “küstah” ontoloji söz konusu “mağrur” olmağını kendi üzerinden atarsa, başka bir deyişle, kendini kendi sonluluğu içinde, yani sonluluğun zorunlu özsel yapısı olarak kavransa, “ontoloji” ifadesine kendi sahici özü ilk kez olarak sunulmuş ve dolayısıyla kullanımı da haklı olmuş olacaktır. Zaten Kant da “ontoloji” ifadesini, ilk kez olarak metafi-

¹⁷⁷ Bkz. *Vom Wesen des Grundes*, a.g.e., s. 75 vd.; 7. Basım: 1983, s. 11 vd.

¹⁷⁸ A 247, B 303.

ziğin temellendirilmesiyle elde edip teminat altına aldığı bu imlenimde kullanır. Özellikle de bunu, bir bütün olarak metafiziğin genel özetinin sunulduğu *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en kritik önemdeki yerinde yapar.¹⁷⁹

125

Metaphysica generalis'in dönüşmesiyle birlikte geleneksel metafiziğin yapı temeli sarsılmaya ve bunun neticesinde *Metaphysica specialis*'in asıl binası da sallanmaya başlamıştır. Ancak, problematiğin bu ileri götürücü veçhesine burada temas edilmeyecektir. Zira böyle bir şey için ön hazırlığa ihtiyaç vardır ki onu, Kant'ın *Metaphysica generalis*'in bir temellendirmesi olarak Transendental Aisthetik ile Mantığın birliğinden elde ettiği şeyi daha kökensel biçimde kendimize mal etmek suretiyle kazanmamız mümkündür ancak.

¹⁷⁹ A 845, B 873. Ayrıca "ontoloji" başlığını şurada nasıl kullandığına bkz. *Über die Fortschritte der Metaphysik...*

Kökenselliği İtibariyle Metafiziğin Temellendirilişi

Peki ama, şimdi ulaştığımız temellendirmeyi daha da kökensel biçimde kavramak haddizatında mümkün olur mu? Kökensellik konusunda durmadan böyle direktmek boş bir merak mıdır? Ukalalığın ölümcül mükâfatı zavallılıkla cezalandırılmaz mı bu? Ve her şeyden önce: Kant'ın felsefe yapışını, ona yabancı bir ölçek içine sıkıştırılmaz mı ve böylece her şey “dışarıdan gelen” ve her zaman haksız olacak bir eleştiriyle bitiyor olmaz mı?

Kant'taki temellendirmenin kökenselliğine dair soru, söz konusu yanlış yola zaten daha baştan itibaren girmek istemeyecektir. Çünkü şayet kökenselliğin irdelenişi, polemik anlamında bir eleştiri olmayacak, bilakis halihazırda yorum olarak kalmaya devam edecekse, buna kılavuzluk edecek kökensellik idesi, Kant'taki temellendirmenin kendisinden elde ediliyor olmalıdır. Yapılması gereken, “bilişin temel kaynakları”nın kökensel boyutuna duhul

etmek ve böylelikle onun kaynak temeline yönelişini kılavuzluk edici ön-bakış bakımından sorgulamaktır. Fakat bunun gerçekleşebilmesi için, şimdiye kadarki temellendirmede atılan temelin başlangıç ve sonuç bakımından öncelikle ne olduğu açıkça ihata edilmelidir.

127 A. Temellendirme Sırasında Atılan Temelin Açıkça Karakterizasyonu

§ 26. *Transcendental Hayal Gücü Olarak Ontolojik Bilişin Oluşturucu Merkezi*

Metaphysica generalis'in temellendirilmesi, ontolojik bilişin özsel birliğine ve onun olanaklılık temeline ilişkin sorunun yanıtlanmasıdır. Ontolojik biliş, aşkınlığı “imgeleyip-oluşturur,” başka bir deyişle, saf şemalar aracılığıyla öncesel olarak görülebilir olan ufku açık tutar. Bunlar, birer “transcendental ürün”¹⁸⁰ olarak transcendental hayal gücünden “neşet” eder. Kökensel saf sentez olarak transcendental hayal gücü, saf görü (zaman) ile saf düşünmenin (apersepsiyon) özsel birliğini oluşturur.

Fakat transcendental hayal gücü, ilk evvela Transcendental Şematizm öğretisinde değil, bilakis ondan önceki temellendirme evresinde, yani Transcendental Dedüksiyonda merkezi tema olmuştur. Transcendental hayal gücü kökensel birlik oluşturma görevini üstleneceği için, ontolojik bilişin özsel birliğinin ilk nitelendirilişinde bile, yani ikinci evrede dile getirilmek durumunda olmuştur. Buna göre, ontolojik bilişin içsel olanaklılığının ve dolayısıyla *Metaphysica generalis*'in üzerine inşa edileceği temeli, transcendental hayal gücü oluşturmaktadır.

Kant saf hayal gücünü “ruhun vazgeçilemez bir fonksiyonu” olarak takdim eder.¹⁸¹ Buna göre, metafiziğin atılan

¹⁸⁰ A 142, B 181.

¹⁸¹ A 78, B 103.

temelini açıkça ortaya çıkarmak demek, şu demektir: İnsandaki bir ruh yetisini daha yakından belirlemek. Şayet metafizik, Kant'ın kendi ifadesiyle "insanın doğası"na ait ise, metafiziğin temellendirilmesinin nihayetinde böyle bir göreve ulaşmış olması, "kendiliğinden anlaşılır" bir şey olacaktır. Dolayısıyla Kant'ın uzun yıllar boyunca derslerinde işlediği "antropoloji," metafiziğin atılan temeli hakkında bize açıklık sağlamalıdır.¹⁸²

"Hayal gücü (*facultas imaginandi*), nesne karşıda durmasa bile görüleyebilme yetisidir."¹⁸³ Buna göre hayal gücü, görü yetisine aittir. Alıntılanan bu tanımda görü olarak öncelikle, varolanın empirik görüşü anlaşılmalıdır. "Duyusal yeti" olarak hayal gücü, duyusal ve anlama yetisi diye ayrılan biliş yetilerine aittir. Bunlardan birincisi "alt" biliş yetisini sergilemektedir. Hayal gücü, "nesne karşıda durmasa bile" duyusal olarak görüleyebilmenin bir minvalidir. Görülen varolanın bizzat huzurumuzda bulunması gerekmez. Dahası tahayyül [*Einbildung*], görü olarak kendisinde kabul ettiğini, algılamada olduğu üzere edimsel olarak mevcut olan ve yalnızca öyle olan diye görülemez (oysa algılamada obje, "karşımızda duran olarak temsil edilmek mecburiyetindedir"¹⁸⁴). Görülen şey kendini bizatihi bir varolan olarak göstermese de hayal gücü görüleme "yapabilir," bir

¹⁸² Kant'ın *Antropoloji, Saf Aklın Eleştirisi, Yargı Gücünün Eleştirisi* ve diğer eser ve derslerinde hayal gücüyle ilgili öğrettiği şeylerin monografik sergileme ve yorumlama görevini H. Mörchen, Marburg Üniversitesinde yazdığı doktora tezinde üstlenmiştir: *Die Einbildungskraft bei Kant* (1928). Bu çalışma, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*'un 11'inci cildinde yayımlanacaktır. Buradaki sergilemede ise en asgari konularla sınırlı kalınacak ve metafiziğin temellendirilmesi demek olan kılavüz problem münhasıran cihet alınacaktır.

¹⁸³ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, WW (Cassirer) VIII, § 28, s. 54.

¹⁸⁴ Reicke, *Lose Blätter aus Kants Nachlaß*, 1889, s. 102.

görünümü kabul edebilir ve yalnızca kendinden hareketle görünüm sunabilir.

129

O halde hayal gücünde, kendine mahsus bir varolana bağlanmamışlık yatmaktadır öncelikle. Görünümleri kabul etmede özgürdür. Başka bir deyişle o, görünümleri belirli minvalde bizzat kendine verebilme yetisidir. Buna göre hayal gücü, kendine mahsus ikili anlamda oluşturma yetisi olarak adlandırılabilir. Görüleme yetisi olarak, imge (görünüm) temin etme anlamında oluşturunucudur. Görülenebilir olanın mevcutluğuna muhtaç olmayan bir yeti olaraksa imgeyi kendisi icra eder, yani imgeyi yaratır ve oluşturur. Bu “oluşturucu güç” hem kabul edici (alıcı) ve hem de yaratıcı (spontan) bir “imgeleyip-oluşturma”dır. Onun yapısının sahih özü, buradaki “hem”de yatmaktadır. Fakat şayet alıcılık duyusallık gibisinden, spontanelik ise anlama yetisi gibisinden bir imlenime sahipse, o zaman hayal gücü kendine mahsus biçimde bu ikisi arasına düşecektir.¹⁸⁵ Bu ona, dikkat çekici parlak bir karakter kazandırmakta olup Kant’ın bu yetiyle ilgili belirlemelerinde de bu karakter gün yüzüne çıkmaktadır. Kant, biliş yetilerini iki temel sınıfa ayırırken, onu, spontaneliğine rağmen duyusallığa dahil etmiştir. Demek ki burada, imge temini (görüleme) anlamındaki oluşturma kritik önemde olup zaten bu da yukarıdaki tanımda kendini belli etmiştir.

Hayal gücünün hareket özgürlüğünün olması temelinden hareketle Kant için o, bir karşılaştırma, şekillendirme, kombine etme, ayırt etme ve haddizatında birbirine bağlama (sentez) yetisidir. Demek ki buna göre en geniş anlamda “hayal etme,” algısal olmayan her türlü temsil etme demektir: Akıl erdirmeye, aklında kurma, aklıdan uydurma, düşünüp taşınma, aklına fikirler gelme ve

¹⁸⁵ Zaten Aristoteles’in *Ruh Üzerine*’sinde αἰσθησις ile νόησις “arasında” φαντασία durur (III, 3).

benzeri. Dolayısıyla “oluşturma gücü,” zekâ [Witz] yetisi ile ayırt etme gücüyle, hatta haddizatında karşılaştırma yetisiyle bir araya getirilmektedir. “Bizim tüm temsillerimiz için malzemeyi duyular verir. Bunlardan hareketle birinci olarak oluşturma yetisi, nesnelerin karşımızda bulunmasından bağımsız olarak temsiller oluşturur: Oluşturma gücü, *imaginatio*. İkinci olarak, karşılaştırma yetisi: Zekâ ve ayırt etme gücü, *iudicium discretum*. Üçüncü olarak ise temsilleri kendi nesneleriyle dolayım-sızca değil, bilakis ikame edici olan aracılığıyla birbirine bağlama yetisi, yani isim koyma.”¹⁸⁶

130

Hayal gücü, tüm bu spontanelik yetisine tayin edilmişliğine rağmen yine de görü karakterini korur. Hayal gücü, *subjecto sub aspectum*'dur, başka bir deyişle, görüsel sergileme, yani sunma yetisidir. Şimdi, huzurda bulunmayan bir nesnenin görüsel temsili iki halde olabilir:

Şayet daha önce algılanmış olanı yeniden karşımıza getirme içinde yalnızca geri getirmeyle sınırlı kalıyorsa, buradaki görünüm, daha önceki algının sunduğu önceki görünüme bağımlı kalmaktadır kendi içinde. Bu yüzden daha öncekilere geri giden böylesi bir sergileme, kendi içeriğini oralardan türeten bir sergilemedir (*exhibitio derivativa*).

Fakat eğer tahayyülde bir nesnenin görünüşü serbestçe kurgulanıyorsa, o zaman onun bu görünümünün sergilenişi “kökensel”dir (*exhibitio originaria*). Bu durumdaki hayal gücüne “prodüktif”¹⁸⁷ denir. Ancak, bu kökensel sergileme, görüleme sırasında varolanı bizzat yaratan *intuitus originarius* gibi “yaratıcı” değildir. Prodüktif hayal gücü, olanaklı olan ve belirli koşullar altında belki

¹⁸⁶ Erdmann, *Reflexionen* I, 118. *Kants handschriftlicher Nachlaß*, a.g.e., Cilt 2, 1, No. 339. Ayrıca bkz. Pölitiz, *Kants Vorlesungen über die Metaphysik*, 2. Auflage, nach der Ausgabe von 1821 neu herausgegeben von K. H. Schmidt, 1924, s. 141.

¹⁸⁷ *Anthropologie*, a.g.e., VIII, § 28.

131

üretilebilir olan, yani mevcut olmaklığa taşınabilen bir nesnenin görünümünü oluşturur yalnızca. Fakat bu üretimi, tahayyül etmenin kendisi asla yerine getirmez. Hatta hayal gücünün prodüktif oluşturması, imge içeriğini haddizatında hiçten, yani henüz ve hiçbir yerde deneyimlenmemiş olandan oluşturacak anlamda bile “yaratıcı” değildir. Çünkü hayal gücü, “daha önce duyu yetimize *asla* verilmemiş bir duyu temsilini ortaya çıkartma yetisine sahip değildir, bilakis onun malzemesini her zaman belgelemek mümkündür.”¹⁸⁸

Genel olarak hayal gücü, özel olaraksa prodüktif hayal gücü hakkında *Antropoloji*’nin bize verdiği malumatın özü budur. Zaten *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki temellendirmede ortaya çıkartılandan daha fazlasını içeriyor değildir. Tam tersine: Transendental Dedüksiyon ve Şematizmle ilgili irdelemeler hayal gücünün, duyusalılık ile anlama yetisi arasındaki bir ara yeti olduğunu buradakiyle kıyaslanamayacak kadar kökensel biçimde gün ışığına çıkartmıştır.

Fakat hayal gücünün tanımı (yani huzurda mevcut olmasa da bir nesneyi görüsel olarak temsil edebiliyor olma) *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki temellendirme irdelemelerinde katıyen yer almıyordu. Öte yandan, bu tanımın ancak ikinci basımdaki¹⁸⁹ Transendental Dedüksiyonda açıkça yer almasını göz ardı edecek olursak, Transendental Şematizmin çalışılıp ortaya çıkartılması, hayal gücünün tanımında dile getirilen bu karakteri göstermiş değil midir?

Hayal gücü varolanın deneyiminden önce, bizatihi nesnesellik ufkunun görünümünü öncesel olarak oluşturur. Fakat zamanın saf imgesi içinde görünüm oluşturma, bir varolanın şu veya bu deneyiminden önce olmakla kalmaz, bilakis her türlü olanaklı deneyime her zaman

¹⁸⁸ A.g.e.

¹⁸⁹ B 151.

önceseldir. O halde, bu görünüm sunmada hayal gücü, öncesel olarak ve haddizatında asla bir varolanın huzurda mevcut bulunmasına bağımlı değildir. Hatta o kadar değildir ki, saf şemayı (örneğin tözü, yani kalıcılığı) önceden-oluşturması, haddizatında sürekli huzurda mevcut bulunma gibisinden bir şeyi öncesinde bakışa taşımaktadır. Ancak onun ufku içinde “bir nesnenin karşımızda bulunuşu” kendini bizatihi gösterebiliyor olur. Buna göre Transendental Şematizmde, karşımızda bulunmaksızın görülebilmek demek olan hayal gücünün özü, ilkece daha kökensel olarak kavranmıştır. Nihayetinde tam da şematizm, hayal gücünün “yaratıcı” özünü çok daha kökensel bir anlamda gösterir. Her ne kadar ontik bakımdan haddizatında “yaratıcı” olmasa da imgeleri özgürce imgeleyip-oluşturma bakımından yaratıcıdır. *Antropoloji*'de şuna işaret edilmektedir: Prodüktif hayal gücü de henüz duyu temsillerine bağımlıdır. Buna karşın transendental şematizmde hayal gücü, zamanın saf imgesi içinde kökensel olarak sergileyicidir. Herhangi bir empirik görüye haddizatında muhtaç değildir. Buna göre *Saf Aklın Eleştirisi*, hem görü karakterini hem de spontanlığı daha kökensel bir anlam içinde gösterir.

132

Ontolojinin atılan temeli olarak hayal gücü hakkında *Antropoloji*'den yararlanarak daha kökensel bir şeyler öğrenme denemesi, bu yüzden her minvalde başarısız kalır. Yalnızca bu da değil: Bu haddizatında bir hatadır, çünkü hem Kant'ın *Antropoloji*'sinin empirik niteliğini bilememiş hem de *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki temellendirme irdelemesinin ve köken açıklanışının kendine mahsusluğunu hesaba katmamış olur.

Kant'ın *Antropoloji*'si ikili anlamda empiriktir. Birincisi, ruh yetilerinin karakterizasyonu, insana dair genel deneyimin sunduğu bilgiler çerçevesinde hareket eder. İkincisi, ruh yetilerinin bizatihi kendileri (örneğin hayal gücü), deneyimlenebilen varolana ilintilenmeleri ve bunu

nasıl yaptıkları bakımından öncesel olarak ve münhasıran dikkate alınır. *Antropoloji*'nin ele aldığı prodüktif hayal gücü, hep yalnızca empirik olarak olanaklı veya olanaksız nesnelerin görünümlerinin oluşumuyla ilgilidir.

- Öte yandan *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki prodüktif hayal gücü asla nesnelerin oluşumuna ilintili değildir. Bilakis haddizatında nesneselliğin saf görünümüne ilintilidir.
- 133 Deneyimden bağımsız olan, deneyimi ilk evvela olanaklı kılan saf prodüktif hayal gücüdür o. Her prodüktif hayal gücü saf değildir ama burada karakterize edildiği anlamdaki saf hayal gücü zorunlu olarak prodüktiftir. Aşkınlığı oluşturduğu takdirde de ona haklı olarak transendental hayal gücü denir.

Antropoloji, aşkınlık sorusunu haddizatında sormamaktadır zaten. *Antropoloji* sayesinde hayal gücünü daha kökensel olarak yorumlamaya çalışma denemesi başarısızlığa uğramış olsa da kendileri temelde asla saf empirik olamayan ruh yetilerinin empirik yorumunda zaten hep transendental yapılara işaret edildiği ortaya çıkmış bulunmaktadır. Fakat bunlar, *Antropoloji*'de ne gerekçelendirilebilmekte ne de salt devrilmek suretiyle ondan haddizatında çıkarsanabilmektedir.

Peki, aşkınlığın açılmasını, yani saf sentezin açığa çıkartılmasını ve böylelikle hayal gücünün yorumunu icra eden bilme ne türdendir? Kant bu biliş türüne “transendental” dediğinde bundan, tema olarak aşkınlığı ele aldığı anlaşılmaktadır yalnızca. Peki ama, bu bilmenin yöntemsel karakteri nedir? Kökene geri gidiş nasıl cereyan etmektedir? Bu hususta talep edilen açıklık sağlanmadığı müddetçe, temellendirmede daha kökensel bir adımın atılması da mümkün olamayacaktır.

Öyle görünüyor ki, incelemenin bu noktasında, söz konusu “transendental yöntem” üzerine açıkça irdlemede bulunmaktan kaçınmak mümkün olamayacaktır. Ama diyelim ki bu yöntem açıklığa kavuştu; o zaman yine de

buraya kadar atılan temelin kendisinden, köken boyutunun talep ettiği geri gidiş yönünü okuma görevi elde kalmaya devam edecektir. Fakat şeylerin bizzat kendileri tarafından hatları önceden çizilmiş olan daha kökensel yorum olanağının istikametine girmenin başarılı olup olmayacağı, Kant'ın şimdiye kadarki temellendirmesinin ya da bununla ilgili yorumun, böyle bir yöne girildiğinde idareyi devralabilecek kökensellik ve zenginliğe sahip olup olmadığına bağlıdır yalnızca. Böyle bir şeyi, edimsel olarak icra edilmiş bir deneme karara bağlayabilir yalnızca. İlk bakışta kendiliğinden anlaşılırmış gibi görünen Kant'ın *Antropoloji*'sinin yoluna girmek, yanlış bir yola sapmakmış meğer. Öte yandan, önümüzdeki yorumlarda, ontolojik sentezin içsel olanaklılığının temeli olarak ortaya çıkan fenomene, yani transendental hayal gücüne mütemadiyen tutunmanın zorunluluğu daha da açık şekilde görünür olacaktır.

134

§ 27. Üçüncü Temel Yeti Olarak Transendental Hayal Gücü

“Zihnimizin” yetilerini “transendental yetiler” olarak anlamak demek, öncelikle şu demektir: Aşkınlığın özünü nasıl olanaklı kıldıklarını açığa çıkartmak. Burada yeti, ruhta mevcut olan bir “temel gücü” imliyor değildir. Burada “yeti” böyle bir fenomenin neye “kabil” olduğunu kastediyordur (ontolojik aşkınlığın özsel yapısının olanaklı kılınması anlamında). Yeti, yukarıdaki¹⁹⁰ çözümlenmiş imlenimi içinde “olanak” gibisinden bir şeyi kastetmiyor şimdi. Böyle anlaşıldığında, transendental hayal gücü saf görü ile saf düşünme arasında mevcut bir yeti değildir yalnızca ve öncelikle, bilakis transendental hayal gücü onlarla beraber bir “temel yeti”dir ki, ikisinin

¹⁹⁰ Bkz. yukarıda § 24, s. 116 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. -çn.]

kökensel birliğini ve dolayısıyla bir bütün olarak aşkınlığın özsel birliğini olanaklı kılandır. “Demek ki insan ruhunun bir temel yetisi olarak tüm *a priori* bilişlerin temelinde yatan bir saf hayal gücüne sahibiz.”¹⁹¹

135 Aynı zamanda “temel yeti” burada, saf hayal gücünün, aşkınlığın özsel birliğini beraberce sağladığı saf öğelere geri taşınabilir olmadığını da ifade etmektedir. Bu yüzden Kant, ontolojik bilişin özsel birliğinin kritik önemdeki nitelendirmesinde şu üç öğeyi sayar açıkça: Saf görü (zaman), hayal gücü aracılığıyla saf sentez ve saf apersepsiyonun saf kavramları.¹⁹² Aynı bağlam içinde Kant, “ruhun vazgeçilemez bir fonksiyonu olan ve onsuz hiçbir yerde herhangi bir bilişe sahip olamayacağımız” hayal gücünün hangi minvalde etkin olduğunu “ileride göreceğiz” diye vurgular.

Öğelerin söz konusu üçlülüğü, Transendental Dedüksiyonda olanaklı birlikleri içinde irdelenmekte ve şematizm aracılığıyla gerekçelendirilmektedir. Ayrıca saf şematizm idesinin takdiminde de ontolojik bilişin bu üç saf öğesi yine aynı sırayla sıralanır. Ve nihayet tüm sentetik yargıların en yüksek ilkesinin irdelenişi (yani aşkınlığın tam özünün nihai olarak belirlenişi) bu üç öğenin “*a priori* saf sentetik yargıların olanaklılığının” “üç kaynağı olarak” sıralanmasıyla başlar.

Gelgelelim, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin bizatihi içsel problematiğinden doğup gelen ve saf duyusallık ile saf anlama yetisinin yanı sıra transendental hayal gücünün üçüncü bir temel yeti olarak nitelendirilişine, yapıtının hem başında hem de sonunda Kant’ın açıkça yaptığı şu açıklamalar karşı çıkar:

“Zihnimizin duyusallık ve anlama yetisi olmak üzere iki kaynağı vardır” yalnızca, “biliş gücümüzün bu iki gövde-

¹⁹¹ A 124.

¹⁹² A 78 vd., B 104.

si" vardır yalnızca; "bu iki biliş kaynağı dışında" bizim için "başka kaynak yoktur."¹⁹³ Üstelik bu teze, tüm transendental incelemenin Transendental Aisthetik ile Transendental Mantık olarak ikiye ayrılmış olması da tekabül eder. Transendental hayal gücü yurtsuzdur. Ayrıca Transendental Aisthetikte de ele alınmamaktadır, oysa bir "görü yetisi" olarak aslında oraya ait olmalıdır. Gelgelelim tema edildiği yer Transendental Mantıktır ama kati olarak bakacak olursak, yani mantık bizatihi düşünmenin kendisinde kalacak olursa, onun orada olmaması gerekir. Fakat daha baştan itibaren söz konusu aisthetik ve mantık, saf görü ile saf düşünmenin yalnızca toplamı değil, bilakis münferit kökensel birliği olan ve bunun içinde birer öge olarak işlev gördükleri aşkınlığa yönelmiş oldukları için, onun bu iki taraflı sonucu bizi onların ötesine ulaştırmalıdır.

Kant bu sonucu gözden kaçırmış olabilir mi? Yoksa temel yetilerin söz konusu üçlülüğünü, gövdelerin ikiliği teorisi lehine âdeta irtikap etmiş olması, Kant'ın düşünme minvaliyle uyumlu olabilir mi? Bu hiç de öyle değildir. Zira Kant, temellendirmesinin tam ortasında (hem Transendental Dedüksiyonun girişinin sonunda hem de onun bilfiil icrasının hemen başında) gövdelerin ikiliğini sanki hiç tayin etmemiş gibi "ruhun üç kökensel kaynağı"ndan bahsetmektedir açıkça.

"Tüm deneyimlerin olanaklılık koşullarını içeren ve zihnimizin başka herhangi bir yetisinden çıkarsanamayan üç kökensel kaynak (ruhun beceri veya yetisi) vardır: *Duyu, hayal gücü ve apersepsiyon*... Bu yetilerin tümü, empirik kullanımlarının dışında olarak yalnızca forma yönelen ve *a priori* olarak olanaklı olan transendental kullanımlara da sahiptir."¹⁹⁴

¹⁹³ Bkz. yukarıda § 6, s. 35 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göre. -çn.]

¹⁹⁴ A 94.

137

“Haddizatında bir deneyimin olanaklılığının ve onun nesnelerinin bilişinin üzerine dayandığı üç sübjektif biliş kaynağı vardır: *Duyu*, *hayal gücü* ve *apersepsiyon*. Bunlardan her biri empirik olarak, yani verili tezahürlere uygulanımı bakımından ele alınabilir. Ama ayrıca hepsi de birer *a priori* öge veya temeldir ki, bunların kendisi bu empirik kullanımı olanaklı kılar.”¹⁹⁵ Görüldüğü gibi her iki yerde de bu yetilerin empirik kullanımlarının yanı sıra onların transendental kullanımları da açıkça öne çıkarılmıştır. Böylelikle yukarıda işaret edildiği üzere, *Antropoloji*’yle olan ilinti yeniden kendini açığa vurmaktadır.

Dolayısıyla temel yetilerin bu üçlülüğü ile bilişin temel kaynak ve gövdelerinin ikiliği birbiriyle sert bir karşıtlık içindedir. Peki ama, bu iki gövdeyle ilgili durum tam olarak nedir? Kant duyusallık ile anlama yetisini nitelendirirken, bu imgeyi tesadüfen mi, yoksa tam da “müşterek kökten” doğduklarına işaret etmek için mi kullanmıştır?

Şimdi, temellendirmenin yorumu bize şunu göstermiştir: Transendental hayal gücü, iki ucu birbirine bağlayan dışsal bir bağ değildir yalnızca. Bilakis o, kökensel olarak birleştiricidir, yani kendine mahsus bir yeti olarak o, diğer ikisinin birliğini oluşturur (ki bizatihi onların da transendental hayal gücüyle özsel yapisal ilintileri vardır).

Acaba bu iki gövdenin “meçhul müşterek kökü” kökensel olarak oluşturucu olan merkez midir? Kant’ın hayal gücünü ilk olarak takdim ederken, onun hakkında “nadi-ren [onun] bilincinde oluruz” demesi tesadüf müdür?¹⁹⁶

¹⁹⁵ A 115.

¹⁹⁶ A 78, B 103. Hayal gücünün açıkça bir temel yeti olarak nitelendirilmiş olması, Kant’ın çağdaşlarına bu yetinin önemini göstermiştir. Bu yüzden Fichte ile Schelling ve ayrıca kendi minvali içinde Jacobi, hayal gücüne özsel bir rol atfetmişlerdir. Bu esnada Kant’ın görebildiği hayal gücünün özü bilinmiş, tespit edilmiş ve hatta daha kökensel olarak yorumlanmış mıdır, bunu burada irdelemek mümkün değildir. Transendental

B. Her İki Gövdenin Kökü Olarak Transendental Hayal Gücü

138

Atılan temel, mevcut olan bir zemin gibisinden bir şey asla değilse, bilakis kök karakterine sahipse, bu öyle bir temel olmalıdır ki, gövdeler onun içinden doğmalı, onlara sağlamlık ve devamlılık kazandırmalıdır. İşte böylece, Kant'ın temellendirmesinin kökenselliğinin kendine özgü problema-tığı içinde irdelenebilmesi için aranan yön elde edilmiş olur. Bu temellendirme daha da kökensel olur, eğer atılan temeli yalnızca kabul etmekle kalmaz, bilakis bu kökün söz konu-su iki gövde için nasıl kök oluşturduğunu açığa çıkartırsa. Ama bu, saf görü ile saf düşünmeyi transendental hayal gü-cüne geri taşımaktan başka bir şey demek değildir.

Peki ama, böyle bir girişimin kuşku götürür olduğu hemen göze batmayacak mıdır (üstelik böyle bir şeyin başarılı olup olmayacağını bir kenara bırakacak olur-sak)? Sonlu bir varlığın biliş yetilerini bu şekilde hayal gücüne geri götürünce, tüm bilişler salt imgelenim düze-yine düşürülmüş olmuyor mu? Bu durumda insanın özü bir yanılısamaya dönüşüp yok olmaz mı?

Fakat şayet birer transendental yeti olarak saf görü ile saf düşünmenin kökeninin, bir yeti olarak transendental hayal gücünden neşet ettiği gösterilecekse, o zaman bu, saf görü ile saf düşünmenin, hayal gücünün bir ürünü oldukları ve bu yüzden de imgelenmiş şeyler oldukları anlamına gelmez. Burada nitelendirilen kökenin açığa çıkartılışı, daha ziyade şunu imler: Bu yetilerin yapısı, transendental hayal gücünün yapısı içine kök salmıştır, öyle ki onlarla kurduğu yapısal birlik sayesinde transen-dental hayal gücü bir şeyleri "tahayyül edebilmektedir."

hayal gücüyle ilgili aşağıdaki yorum, farklı bir soru formülas-yonundan doğmuştur ve Alman İdealizminin takip ettiği isti-kamet in âdeta tersi yönünde hareket etmektedir. Bkz. aşağıda § 35, s. 196 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. -çn.]

139

Fakat transendental hayal gücü içinde oluşturulanın, “salt tahayyül” anlamında bir salt yanılısama mı olduğu sorusu, en azından açık kalmak durumundadır burada. Zira öncelikle edimsel olarak mevcut olmayanlar “salt tahayyül edilmiş” sayılır. Gelgelelim transendental hayal gücünde oluşturulanlar, özü itibariyle haddizatında birer mevcut olan değildir (şayet transendental hayal gücü ontik olarak asla yaratıcı olamıyorsa). Bu yüzden onda oluşturulan, anılan anlamda ötsel olarak asla “salt tahayyül” olamayacaktır. Daha ziyade transendental hayal gücü içinde oluşturulan nesne ufku (varlık anlayışı), ontik hakikat ile ontik yanılısama (“salt tahayyül”) gibisinden bir ayrımı haddizatında olanaklı kılar.

Peki ama, eğer ontolojik bilişin ötsel temeli transendental hayal gücü ise, o zaman o, özü itibariyle sonlu olarak kendi hakikatiyle bir olarak ayrıca buna tekabül eden bir hakikat-olmamaklığa da sahip olmayacak mıdır? Sahiden de transendental hakikat-olmamaklık idesi, sonluluğun en merkezi problemlerinden birini barındırır kendi içinde. Bu problem halihazırda çözülmediği gibi, bilakis henüz formüle bile edilmemiştir. Çünkü söz konusu problem formülasyonu için gerekli zeminin halen ortaya çıkarılması gerekmektedir. Ama bunun yapılabilmesi için haddizatında sonlu aşkınlığın özü ve bununla birlikte transendental hayal gücünün özü de yeterince açıklığa kavuşturulmuş olmalıdır. Zira ötsel olanakları transendental hayal gücünün ötsel yapısına geri taşındı diye saf görü ile saf düşünmeyi tahayyül edilmiş şeyler olarak ilan etmek mümkün değildir. Transendental hayal gücü, saf görü gibisinden bir şeyi tahayyül ediyor değildir, bilakis tam da “edimsel” olarak olabileceği şey içinde onu olanaklı kılmaktadır.

Nasıl ki transendental hayal gücü, bir kök olarak “oluşturan” olduğu için yalnızca tahayyül edilmiş bir şey değilse, onu ruhun “temel gücü” olarak düşünmek de im-

kânsız olacaktır. Aşkınlığın özsel kökenine bu geri gidiş bakımından, öteki ruh yetilerini transendental hayal gücünden hareketle monistik-empirik biçimde açıklamaya çalışmak kadar konudan uzaklaşan bir şey yoktur. Böyle bir maksat zaten kendi kendini yasaklamaktadır, çünkü hangi anlamda “ruh” ve “zihnimizden” konuşulmasına izin verilebileceği, bu kavramların ne ölçüde insanın ontolojik-metafiziksel özüne kökensel olarak isabet ettiği, öncelikle aşkınlığın özünün açığa çıkartılmasının sonunda karara bağlanabilir.

Duyusallık ile anlama yetisinin kökü olarak transendental hayal gücüne geri gitme, daha ziyade yalnızca şunu imler: Temellendirme problemi kapsamında transendental hayal gücünün elde edilen özsel yapısına bakılarak, aşkınlığın konstitüsyonunu yeniden kendi olanaklılık temeli üzerinde tasarlamak. Temel-koyucu geri gidiş, “olanaklar” boyutu içinde, yani olanaklı olan mümkün kılışlar içinde hareket etmektedir. Bunda her şeyden önce, şimdiye dek transendental hayal gücü olarak bilinenin, nihayetinde daha kökensel “olanaklara” çözüldüğü yatmakta ve böylelikle “hayal gücü” isimlendirmesi bizatihi uygunsuz hale gelmektedir.

Temellendirmenin kökenselliğinin daha da açığa çıkartılması, Kant’ın temelin açığa çıkartılması için şimdiye dek katettiği evrelerin sergilenmesinden daha az surette mutlak açıklama zeminine ulaştırıyor olacaktır. Atılan temelle ilgili olarak Kant’ın da dikkatini çekmiş olan gariplik ortadan kalkacak gibi değildir. Bilakis kökensellik arttıkça gariplik de artacaktır (şayet sonlu bir varlık olarak insan için kendi metafiziksel doğası, aynı anda hem en bilinmez hem de en edimsel olan ise).

Eğer aşkınlığın kökünün transendental hayal gücü olduğunu kanıtlamak mümkün olursa ancak, Transendental Dedüksiyon ve Şematizm problemi şeffaflık kazanacaktır. Saf senteze dair orada sorulan soru, kökensel

bir birleşmeyi hedeflemektedir ki, burada birleştiren, birleştirilecek öğeler için öncesel olarak bunun üstesinden gelebilmelidir. Gelgelelim böyle bir kökensel birliğin oluşturulması, kendi özü itibarıyla birleştirenin, birleştirilecek olanı neşet ettirmesiyle olanaklı olabilmektedir.

141 Buna göre, atılan temelin köklülük karakteri, saf sentezin kökenselliğini, yani onun neşet ettirebilirliğini anlaşırlar kılar ilk evvela.

Aşağıdaki yorumda, temellendirme sırasında katedilen yol cihet alınmaya devam edilecek, ama evreleri tek tek betimlenmeyecektir. Saf hayal gücü, saf görü ve saf düşünme arasındaki spesifik ilinti ise bizzat Kant'taki temellendirmenin verdiği ön-işaretler kadarıyla kökensel olarak açıklanacaktır.

§ 28. *Transcendental Hayal Gücü ile Saf Görü*^a

Birer saf görü olan uzay ve zamana Kant "kökensel temsil" demektedir. Burada "kökensel," ontik psikolojik olarak anlaşılıyor değildir ve mevcut olmayı ilgilendirmektedir (örneğin ruhta bu görülerin doğuştan gelmesi gibi). Bilakis, bu temsillerin temsil etme minvallerini karakterize etmektedir. Buradaki "kökensel" ifadesi, *intuitus originarius* başlığındaki "*originarius*"a tekabül eder: Ortaya çıkartma [neşet ettirme].^b İnsanın sonluluğuna ait olan bu saf görüler, elbette kendi temsil etmelerinde herhangi bir varolanı ortaya çıkartamaz.

Ama yine de onlar, kendine mahsus minvalde, oluşturunucudur. Öyle ki, öncesel olarak uzay ve zamanın görünümünü, kendi içinde çoklu bütünlükler olarak kar-

^a Elbette burada, uzayın ortaya çıkışının konusal içeriksel sergilenimi yapılmamış, bilakis yalnızca kökenin özüne işaret edilmiştir.

^b Bkz. yukarıda s. 47. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. -çn.]

şımıza koyarlar. Görünümü kabul ederler ama bu kabul etme kendi içinde kendini sunanın oluşturucu kendini sunuşudur tam da. Özü itibariyle saf görüler, görülenebilir olanın “kökensel,” yani ortaya çıkartıcı sergilenimidir: *exhibitio originaria*. Saf hayal gücünün özü ise bu sergileyişte yatar. Saf görünün “kökensel” olabilmesinin yegâne nedeni, kendisinin de kendi özü itibariyle görünümleri (imgeleri) kendiliğinden oluşturarak sunan saf hayal gücü olmasıdır.

142

Saf görünün saf hayal gücü içine köklenmiş olması, saf görüde görülenenin karakterini soruşturduğumuzda daha tam olarak belirginleşecektir. Gelgelelim çoğu yorumcu, saf görüde herhangi bir şeyin görüldüğünü çoğunlukla kaba ve hızlı şekilde inkâr eder ve onun yalnızca “görü formu” olduğunu söyler. Saf görüde görülen, kendi içinde birlik oluşturan ve fakat içi boş olmayan bir bütündür o ve onun parçaları hep kendi kendisinin sınırlandırmalarıdır. Bu birliksel bütün, tam da kendisinin çoğu kere çokluğunun bir aradalığıyla ilintili olarak öncesel bakımdan görülebilir olmalıdır. Saf görü, birliğin bakışını, kökensel olarak birleştirerek, yani birlik kazandırarak *temin etmek* mecburiyetindedir. Bu yüzden haklı olarak Kant, burada bir sentezden değil, bilakis “sinopsis”ten¹⁹⁷ bahseder.

Saf görüde görülenenin bütünlüğü, kavramın genelliğinin birliğine sahip değildir. Bu yüzden görü bütünlüğünün birliği, “anlama yetisi sentezi”nden de ortaya çıkmaz. O, imge-olusturucu tahayyül etmede öncesel olarak görülen birliktir. Uzay ve zaman bütünlüğünün “*syn-*”i, oluşturucu görünün bir yetisine aittir. Şayet saf sinopsis saf görünün özünü teşkil ediyorsa, yalnızca transendental hayal gücü içinde olanaklıdır. Onun haddizatında

¹⁹⁷ A 94 vd. Kant burada, Transendental Aisthetikte transendental sinopsisi ele almış olduğunu söyler açıkça.

tüm “sentetik olanlar”ın kökeni olması bakımından bu daha da çok öyledir.¹⁹⁸ Burada “sentez”i, görünün sinopsisi ile anlama yetisinin “sentez”ini kapsayacak kadar geniş kavramak gerekir.

143 Refleksiyonlarından birinde Kant, oldukça canlı ve dolayimsız biçimde şöyle demiştir: “Uzay ve zaman, göründeki ön-oluşturmanın formlarıdır.”¹⁹⁹ Onlar, empirik olarak görülenebilir olanın ufku biçiminde hizmet eden saf görünümü önceden oluştururlar. Fakat şimdi saf görü, kendi görüleme minvaliyle transendental hayal gücünün spesifik özünü ifşa ettiğinde, onda önceden oluşturulan, muhayyilede (*imaginatio*’da) oluşturulmuş olan olarak bizzat muhayyel değil midir? Saf görüde bizatihi görülenenin bu karakterizasyonu, buraya kadarki analizin formal sonucu değildir. Bilakis saf görüde erişilebilir olanın özsel içeriğinin bizatihi kendisinde yatar. Uzay ve zamanın bu muhayyel karakterinde, hiç duyulmamış ve tuhaf bir yön bulunuyor değildir, şayet burada söz konusu olanın saf görü ve saf hayal gücü olduğu tespit edilirse. Zira daha önce de gösterildiği üzere, tahayyül etmede oluşturulan, zorunlu olarak ontik yanılısma değildir.

Şimdi eğer Kant, saf görüde görülenenin muhayyel karakterini görmemiş olsaydı, saf görünün özsel yapısı hakkında çok az şey görmüş olurdu, hatta onu haddizatında kavrayamazdı bile. Kant herhangi bir ikiliğe mahal vermeksizin şöyle demiştir: “Görünün töz olmaksızın salt formu, haddizatında bir nesne değildir. Bilakis onun salt formal koşuludur (tezahür olarak). Tıpkı birer form ola-

¹⁹⁸ A 78, B 103.

¹⁹⁹ Erdmann, *Reflexionen* II, 408. *Kants handschriftlicher Nachlaß*, a.g.e., Cilt V, No. 5934. – Erdmann’daki farklı yazım varyasyonuna atıfta bulunan Adickes, burayı “ön-oluşturma” yerine (bence haksız olarak) “birleştirme” diye okur [*Vorbildung / Verbindung*]. Bkz. aşağıda § 32, s. 175. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. –çn.]

rak görülenebilen bir şey olan, ama bizatihi görülenen bir nesne olmayan saf uzay ve saf zaman gibi (*ens imaginarium*).”²⁰⁰ Saf görüde bizatihi öyle olarak görülenen, bir *ens imaginarium*’dur. O halde, özünün temeli itibariyle saf görüleme saf muhayyiledir.

Ens imaginarium, “hiç”in (başka bir deyişle, mevcut olan anlamında varolan olmayanın) olanaklı formlarına aittir. Saf uzay ve saf zaman birer “şey”dir ama elbette birer “nesne” değildir. Şayet saf görüde “hiçbir şeyin” görülenmediği, yani saf görünün kendi nesnelerinden yoksun olduğu kestirip atılırcasına söylenirse, böyle bir yorum öncelikle yalnızca negatiftir ve üstelik ikirciklidir; eğer Kant’ın burada “nesne” ifadesini, tezahürde kendini gösteren varolanın bizatihi kendisinin kastedildiği belirli ve sınırlandırılmış bir imlenimde kullandığı açığa kavuşturulmaz ise. Buna göre her herhangi “bir şey” bir nesne değildir.

144

Saf görüler birer “form olarak görülenmelidir.” “Şeyleri olmayan görüler”²⁰¹ olarak olsa da onlar yine de kendi görülenilenlerine sahiptirler. Uzay edimsel bir şey değildir, yani algıda erişilebilir olan bir varolan değildir. Bilakis uzay, “bir aradalığın salt olanağının temsilidir.”²⁰²

Şimdi elbette saf görüde, görülenen anlamında hadizatında bir nesnenin bulunduğunu inkâr etme eğilimi özellikle şu yüzden güçlenmektedir: Yeterince belirlenmese de saf görünün sahici bir fenomenal karakterine atıfta bulunulabilmektedir. “Uzaysal-zamansal” olarak düzenlenmiş mevcut olan şeylere dair bilişsel tutumumuzda yalnızca onlara yöneliriz. Fakat uzay ve zamanı

²⁰⁰ A 291, B 347. R. Schmidt’in belirttiğine göre A’da “(*ens imaginarium*)” ifadesi üç satır yukarıda “zaman”dan sonra yer almaktadır.

²⁰¹ *Reflexionen* II, 402. *Kants handschriftlicher Nachlaß, a.g.e.*, Cilt V, No. 5315.

²⁰² A 374.

bu esnada inkâr edip ortadan kaldırmak mümkün değildir. Oysa pozitif soru şöyle olmalıdır: Bu esnada uzay ve zaman orada nasıl vardır? Kant bunların birer görü olduğunu söylediğinde, ona şöyle yanıt vermek isteyebiliriz: Ama tam da bunlar görülenmemiş olanlardır. Tematik kavrayış anlamında görülenmiş değildirler elbette. Bilakis kökensel olarak oluşturuca sunuş minvali içinde görülenmişlerdir. Tam da saf görülenen, oluşturulacak olana özsel olarak ait olan olarak (yaratılacak saf görünümün karakterize edilen ikili imlenimi içinde), ne ve nasıl ise öyle olduğu için, saf görüleme kendi “görüleneni,” bir mevcut olanı tematik olarak kavrayıcı kabul etme minvali içinde görüleyemez.

145

Saf görünün saf hayal gücü olarak kökensel yorumu sayesinde, saf görüde görülenenin ne olduğunu pozitif olarak açıklığa kavuşturma olanağı ilk defa sunulmaktadır böylece. Saf tematik-olmayan ve Kant’ın anladığı anlamda nesnesel-olmayan görünümü öncesel oluşturma olarak saf görü, tam da onun ufku içinde hareket eden uzaysal-zamansal şeyleri empirik olarak görülerken, bu çoklukları öncelikle^c tespit eden kavrayış anlamındaki uzay ve zamanı görülemeye gerek duymaz.

Saf görünün bu yorumu sayesinde transendental görünün transendental karakteri de ilk defa olarak belirgin kılınmıştır (şayet aşkınlığın en içsel özü, saf hayal gücü üzerine temelleniyorsa). *Saf Aklın Eleştirisi*’nin en başında yer aldığı haliyle Transendental Aisthetiğin orada anlaşılması aslında imkânsızdır. Yalnızca hazırlık niteliğindedir ve aslında ancak Transendental Şematizm perspektifinden hareketle okunabilir hale gelmektedir.

Uzay ve zamanı mantıksal anlamda birer “kategori” olarak kavrama ve Transendental Aisthetiği Mantık içinde çözündürme yoluna giden Marburg Okulunun Kant

^c Öncesinde.

yorumu, her ne kadar dayanaksız ise de böyle bir denemeyi akla düşüren sahici bir saik yine de vardır: Kendi başına alındığında Transendental Aisthetiğin, olanak bakımından kendi içinde yatan bütünün kendisi olamayacağı idraki (her ne kadar bu idrak açıklığa kavuşturulmamışsa da). Fakat saf görünün kendine mahsus “*syn-*” karakterinden, saf görünün, anlama yetisinin sentezine ait olmaklığı çıkarsanamaz. Bilakis bu “*syn-*” karakterinin yorumu, saf görünün kökeninin transendental hayal gücünde yattığı sonucuna vardırır. Transendental Aisthetiğin Mantık içinde çözündürülmesi, Transendental Mantığın özgül nesnesinin de, yani saf düşünmenin de transendental hayal gücüne kök salmış olduğu ortaya çıktığında daha da kuşku götürür olmaktadır.²⁰³

146

§ 29. *Transendental Hayal Gücü ile Teorik Akıl*

Saf düşünmenin ve dolayısıyla haddizatında teorik aklın kökeninin transendental hayal gücüne dayanmakta olduğunu kanıtlama denemesi, zaten böyle bir girişimin kendi içinde saçma kabul edilmesi gerektiği yüzünden ilk başta umutsuzca görünür. Çünkü Kant açıkça, hayal gücü “her zaman duyusaldır”²⁰⁴ demiştir. O halde, özü itibariyle duyusal, yani aşağı ve alt bir yeti olarak, daha yukarı ve “üst” bir yetinin kökenini nasıl oluşturabiliyor olsun ki? Anlama yetisinin, sonlu bilmede duyusalılığı ve dolayısıyla da hayal gücünü bir “altlık” olarak varsaydığını anlamak mümkündür. Ama onun kendisinin, özü bakımından duyusalılıktan doğduğuna ilişkin kanıdaki apaçık saçmalığı gizlemek imkânsızdır.

²⁰³ Saf görünün sinopsisi ile anlama yetisinin sentezi arasında açıkça bir ayrımda bulunulduğunda, “görü formu” ile Kant’ın B 160 § 26’daki dipnotta takdim ettiği “formal görü” arasındaki fark da aydınlığa kavuşturulabilir ancak.

²⁰⁴ A 124.

Fakat herhangi bir formalistik argümantasyona başvurmada önce burada, daha üst bir ruh yetisinin daha alt bir ruh yetisinden empirik bakımdan açıklayıcı biçimde türetilmesinin söz konusu edilmediğini ortaya koymak gerekir. Temellendirme değerlendirmesinde, ruh yetileri haddizatında irdelenmediği için, ruh yetilerine dair böylesi bir tavırdan doğacak “alt” ve “üst” gibisinden bir hiyerarşi de onlara kılavuzluk edemez – bir itirazda bulunmak için olsa bile. Ama her şeyden önce: “Duyusal” ne demektir?

147 Henüz temellendirmenin hareket noktası nitelendirilirken duyusallığın özü, Kant’ın ilk kez olarak belirlediği minvalde sınırlandırılmıştı kasten.²⁰⁵ Buna göre duyusalılık, sonlu görü gibisinden bir şey demekti. Sonluluk, kendini sunanı kabul etmede yatar. Burada kendini ne ve nasıl sunuyor, henüz belli değildir. Her duyusal görü, yani kabul edici görü, duyumsayan empirik görü olmak mecburiyetinde değildir. Beden dolayımıyla doğan “alt” duyu uyarımı [*Sinnesaffektion*], duyusallığın özüne ait değildir. Bu yüzdendir ki saf sonlu görü olarak transendental hayal gücü, sonlu aşkınlığın temel belirlenimi olarak “duyusal” olabilir, hatta böyle olmak mecburiyetindedir.

Fakat transendental hayal gücünün bu duyusallığı, onun alt ruh yetileri sınıfına tayin edilmesi maksadıyla kesinlikle istifadeye sunulamaz (özellikle de transendental olmaklığı bakımından tüm yetilerin olanak koşulu olacaksa). Böylelikle, saf düşünmenin olası kökenini transendental hayal gücüne dayandırmaya karşı öne sürülen en ağır ve ilk bakışta “en doğal” itiraz düşmüş olur.

Dolayısıyla şimdi anlama yetisi, “üst” yeti diye artık istifadeye sokulamaz. Ama burada hemen başka bir zorluk ortaya çıkar. Görünün bir yetisi olarak transendental

²⁰⁵ Bkz. yukarıda § 5, s. 25 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. -çn.]

hayal gücünden saf görünün ortaya çıkmasını kavramak henüz mümkündür. Ama her türlü görüden keskin biçimde ayırt edilen düşünmenin kökeninin transendental hayal gücünde olması olanaksız görünmektedir (duyusallık ve anlama yetisi hiyerarşisine ağırlık verilmesine şimdi izin verilmiyor olsa bile).

Fakat düşünme ile görüleme her ne kadar birbirinden ayırt edilmişse de birbirinden tümüyle farklı iki şey gibi ayrı değildir. Daha ziyade her ikisi de temsil etmenin birer türü olarak, karşıya-getirmenin aynı cinsine aittir haddizatında. Her ikisi de bir şeyi temsil etmenin minvalidir. Aşağıdaki yorumlar bakımından düşünmenin birincil temsil etme karakterine dair idrak, en az hayal gücünün duyusal karakterinin doğru anlaşılması kadar kritik bir öneme sahiptir.

148

Anlama yetisinin özünün daha kökensel olarak açığa çıkartılmasında, onun şu en iç özü bakışa taşınmalıdır: Görüye bağımlı olma. Onun bu bağımlı olmaklığı, anlama yetisinin anlama yetisi olmaklığıdır. Ve bu “olmaklık” her ne ve nasıl ise, saf hayal gücünün saf sentezinde var olur. Buna şu karşılıkta bulunmak istenebilir: Elbette anlama yetisi, saf hayal gücü “aracılığıyla” saf görüye ilintilenmiştir. Ama bu, bizatihi saf anlama yetisinin, transendental hayal gücü olduğu ve müstakil olmadığı demek değildir ki asla.

Saf anlama yetisinin müstakil olarak var olduğuna mantık da tanıklık etmektedir, çünkü hayal gücüyle uğraşmak mecburiyetinde değildir. Üstelik anlama yetisini tam da Kant, görünürde “mutlak” olarak mevcut mantığın belirlediği şekilde takdim eder. Şayet düşünmenin kökeni, hayal gücünden hareketle ortaya konulacaksa, buradaki analiz, düşünmenin söz konusu müstakillikinden hareket etmek mecburiyetinde olacaktır.

Geleneksel mantığın saf hayal gücüyle uğraşmadığını inkâr edemeyiz. Fakat mantığın kendini anlaması için

ondan bahsetmesine gerek olmayacağı meselesi, en azından şimdilik açıkta bırakılmalıdır. Ayrıca Kant'ın kendi soru formülasyonunun hareket noktasını tekrar tekrar mantıktan aldığını da inkâr edemeyiz. Fakat mantık, düşünmeyi belirli bir anlamda kendi yegâne teması haline getirdiğinde, düşünmenin tam özünü mantığın sınırlayabildiğinin veya en azından ona isabet edebildiğinin teminatı sağlanmış olur mu, bu da en az onun kadar kuşku götürürdür.

149 Peki ama, Kant'ın Transendental Dedüksiyon ve Şematizm öğretisindeki saf düşünme yorumu, yalnızca yargı fonksiyonlarının değil, bilakis birer nosyon olarak saf kavramların da yalnızca saf sentezin yapay olarak yalıtılmış öğeleri olduklarını, keza bunların da “apersepsiyonun sentetik birliği”nin özsel olarak zorunlu bir “ön-koşulu” olduklarını göstermiyor mu tam da? Peki, sürekli olarak sanki “mutlak” bir şeymiş gibi cihet aldığı mantığı Kant, tam da Transendental Mantık^a dediği ve transendental hayal gücünün merkezi tema olarak yer aldığına çözümdürmüyor mu? Geleneksel mantığın reddi o kadar ileriye gitmiyor mudur ki Kant şunu demek mecburiyetinde kalmış olsun (karakteristik olarak ancak ikinci basımda): “Ve böylelikle apersepsiyonunun sentetik birliği; tüm anlama yetisi kullanımını, hatta bütün mantığı ve onun ardından da Transendental Felsefeyi ona tutturmak mecburiyetinde olduğumuz en yüksek noktadır, hatta bu yeti bizatihi anlama yetisinin kendisidir.”²⁰⁶

Bu yüzdendir ki, düşünmenin müstakilliğiyle ilgili formal mantığın görünürde en üst ve türetilemez disiplininin olgusal varoluşunun bize salık verdiği ön-kanılar, saf düşünmenin kökeninin transendental hayal gücün-

²⁰⁶ B 133, dn.

^a Yargı kavramının daha sonraki versiyonuyla krş.!

de yatmasının olanaklılığı hakkındaki karar için ölçüt koyucu olamazlar. Daha ziyade yapılması gereken, saf düşünmenin özünü, temellendirmenin bizatihi onun hakkında gün ışığına çıkarttıklarında aramaktır. Yalnızca anlama yetisinin kökensel özünden hareketle (ama bu özü dikkate almayan “mantık”tan hareketle asla değil) onun olanaklı kökeni hakkında karar verilebilir.

Her ne kadar düşünmeyi yargı verme olarak karakterize etmek isabetli olsa da bu onun özünün yalnızca çok uzak bir belirlenimidir. Bu öze “daha yakın gelen”se düşünmeyi “kurallar yetisi”²⁰⁷ olarak isimlendirmektedir. Çünkü bunun nedeni buradan, anlama yetisinin temel belirlenimi olarak “saf apersepsiyona” giden bir yolun çıkmasıdır.

“Kurallar yetisi” ise şu demektir: Tüm olanaklı temsil edici birleştirmelere önderlik eden birlikleri, öncesel olarak temsil ederek kendi önünde tutmak. Kural koyucu olarak temsil edilen bu birlikler (nosyonlar veya kategoriler) yalnızca kendi afinitesi bakımından birbiriyle uyumlu olmakla kalmamalı, bilakis bu afinite, öncesel olarak kalıcı bir birlik içinde daha da önceleyici karşımıza-koyma sayesinde kapsanmış olmalıdır.

Afinitenin kural bütününün özdeşliğinin kalıcı birliğinin temsili, bir şeyleri karşımıza getirmenin temel özelliğidir. Kendini bir şeylere temsil edici böylesi bir yöneltme içinde “kendi,” âdeta bir şeylere yönelmeye doğru dışa aşırılmış olur. Söz konusu bir şeylere yönelme veya onunla “dışlaştırılan” “kendi” içinde, zorunlu olarak bu “kendi”nin “ben”i zorunlu olarak aşikâr olur. “Ben temsil ediyorum” tüm temsil etmelere bu minvalde “eşlik” eder. Ama burada söz konusu olan, düşünmenin kendisine yönelen bilginin, diğer şeylerin yanı sıra icra edilen bir edim olmamasıdır. “Ben,” saf kendini-yöneltme sı-

rasında ona “eşlik ederek yürür.” Ancak bu “ben düşünüyorum” içinde kendisi ne ise o olabildiği için, hem saf düşünmenin hem de benin özü “saf kendinin bilincinde” yatar. Kendinin bu “bilincinde-olmaklığı” ise yalnızca kendinin varlığından hareketle (tersinden değil) açıklığa kavuşturulabilir veya onu fuzuli kılabilir.

Ancak, “ben düşünüyorum” her zaman “ben töz düşünüyorum” veya “ben nedensellik düşünüyorum”dur ya da bu saf birlikler (kategoriler) “içinde” hep “şu denilmektedir.”²⁰⁸ “Ben töz düşünüyorum” “ben nedensellik düşünüyorum” vb. Ben, kategorilerin “vasıtası”dır; şayet onları, kendi önceleyici kendini bir şeylere yöneltme içinde temsil edilen kural koyucu birlikler olarak birlik oluşturabilecekleri yere doğru taşıyor ise.

151 Buna göre saf anlama yetisi, birlik ufkunun “kendiliğinden hareketle” temsil edici önceden oluşturuluşudur, yani temsil edici oluşturucu spontaneliktir ki, onun cereyan edişi “Transendental Şematizm”de yatar. Kant buna açıkça “anlama yetisinin bu şemalarla işlem görmesi”²⁰⁹ demek ve “anlama yetimizin Şematizmi”nden²¹⁰ bahsetmektedir. Gelgelelim saf şemalar “hayal gücünün transendental bir ürünüdür.”²¹¹ Bunlar birbiriyle nasıl bağdaştırılabilir? Anlama yetisi, şemaları ortaya çıkartmaz, bilakis onlarla “işlem görür.” Ancak, onun bu işlem görmesi, ara sıra *da* icra ettiği bir faaliyet minvali *değildir*. Bilakis transendental hayal gücünde temellenen bu saf şematizm, kökensel anlama yetisi olmaklığı (yani “ben töz düşünüyorum” vb.) oluşturmaktadır tam da. Birlikleri düşünme sırasında saf anlama yetisinin görünürdeki öz-faaliyeti, spontane biçimde oluşturucu temsil etme olarak transendental hayal gücünün bir saf temel

²⁰⁸ A 343, B 401.

²⁰⁹ A 140, B 179.

²¹⁰ A 141, B 180.

²¹¹ A 142, B 181.

edimidir. Hatta söz konusu temsil edici kendini bir şeylere yönlendirme, birliğe dair tematik bir kanı değil, bilakis sıklıkla gösterilmiş olan temsil edilenin tematik-olmayan kendi-önünde-tutuluğu olduğundan, bu daha da çok öyledir. Bu ise oluşturucu (ortaya çıkarıcı) bir temsil etme içinde cereyan eder.

Şimdi Kant, söz konusu saf kendini yöneltici bir şeylere ilintilenmeye “bizim düşüncemiz” dediğinde, bu düşüncenin “düşünülmesi” yargı verme demek olmayacaktır. Bilakis serbestçe oluşturan ve tasarlayan “kendince bir şeyler düşünme” olarak düşünmedir, ama keyfi olarak uydurma değil. İşte, bu kökensel “düşünme” saf tahayyül etmedir.

Saf düşünmenin tahayyül karakteri, anlama yetisiyle ilgili şimdi eriştiğimiz özsel belirlenimden (saf kendinin bilincinden) hareketle onun özüne daha da yaklaşmayı ve böylece onu akıl olarak kavramayı denediğimizde daha da açık hale gelmektedir. Ama elbette burada da formal mantıktan ödünç alınan yargı veren anlama yetisi ile çıkarımda bulunan akıl ayrımını ölçüt almamak gerekir. Bilakis, anlama yetisinin transendental yorumu içinde ortaya çıkanlar ölçüt alınmalıdır.

152

Saf anlama yetisine Kant, “kapalı birlik” demektedir. Peki ama, afinitenin tasarlanmış bütünü kendi bütünlüğünü nereden alır? Şayet bir temsil etmenin bütünlüğü bizatihi bir bütünlük ise, bütünlük kazandırmanın kendisi de bir temsil etme olmalıdır. Bu, ide oluşturma sırasında cereyan eder. Zira saf anlama yetisi “ben düşünüyorum” olduğu için, kendi özünün temelinde “ideler yetisi”nin, yani aklın karakterine sahip olmalıdır. Çünkü akıl olmadan “birbiriyle ilintili anlama yetisi kullanımına”²¹² sahip değilizdir. İdeler “belirli bir tamlığa sahiptirler,”²¹³

²¹² A 651, B 679.

²¹³ A 567 vd., B 595 vd.

onlar “bir bütünün formunu”²¹⁴ temsil ederler ve bu yüzden daha kökensel anlamda kural koyucudurlar.

Şimdi, şöyle bir itirazda bulunulabilir: Tam da “kural koyma ve kökensel imge oluşturmaya ... hizmet etmesi gereken”²¹⁵ transendental idealin çözümlenmesinde Kant, açıkça şunu söylemektedir: “Ressam ve fizyognomların kafalarında bulunduğunu iddia ettikleri hayal gücü yaratımlarıyla ilgili olarak durum ... tamamen farklıdır.”²¹⁶ Burada saf aklın ideleri ile hayal gücü arasındaki ilinti açıkça reddediliyor değil midir? Fakat bu son pasaj, transendental idealin “her zaman belirli kavramlar üzerine dayanmak ... mecburiyetinde olduğunu” ve empirik prodüktif hayal gücünün keyfi ve “bulanık bir taslağı” olamayacağını ifade etmektedir yalnızca. Ama bu, tam da yalnızca bu “belirli kavramlar”ın transendental hayal gücü içinde olanaklı olduklarını dışlamamaktadır.

153

Şimdi, teorik aklın transendental hayal gücüne aitliği bakımından olan bu yoruma, saf düşünme içinde temsil edici serbest oluşturmaya öne çıkarttığı için hak vermek mümkündür. Ama bu yorum, buradan hareketle saf düşünmenin kökenini transendental hayal gücünden çıkar-sayacak olursa, buna karşı şu söylenmelidir: Spontanelik hayal gücünün yalnızca bir momentini oluşturduğu içindir ki, düşünme onunla akrabalık göstermekte ve fakat özleri bakımından asla birbiriyle tam örtüşmemektedir. Çünkü hayal gücü, tam da görünün, yani alıcılığın bir yetisidir ama spontaneliğinin yanı sıra öyle değildir. Bilakis o, alıcılık ile spontaneliğin sonradan bir araya getirilmemiş kökensel birliğidir.

Şimdi, saf görüyle ilgili olarak, saflığı yüzünden onun spontanelik karakterine sahip olduğu gösterilmişti. Saf

²¹⁴ A 832, B 860. Bununla ilgili olarak bkz. *Vom Wesen des Grundes*, 7. Basım, 1983, s. 30 vd.

²¹⁵ A 570, B 598.

²¹⁶ *A.g.e*

spontan alıcılık olarak o, özünü transendental hayal gücünde bulur.

Eğer şimdi, saf düşünme de aynı öze sahip olacaksa, spontanelik olarak o da saf alıcılık karakterini aynı zamanda beyan ediyor olmalıdır. Peki ama Kant, anlama yetisi ile akli genel olarak spontanelikle özdeş tutmuyor mudur hep?

Gelgelelim Kant, anlama yetisini spontanelikle özdeş tutunca, tıpkı duyusallığın (sonlu görünün) alıcılıkla özdeş tutulmasının ona ait bir spontaneliği dışlamadığı gibi, onun da söz konusu alıcılığını böylelikle dışlamış olmaz. Nihayetinde empirik görüye bakış, alıcılık olarak vurgulanan ve münhasıran olan karakterizasyonu haklı gösterir. Buna mukabil, empirik biliş dahilinde anlama yetisinin “mantıksal” fonksiyonu, onun spontanelik ve “fonksiyonuna” münhasıran vurguda bulunmayı haklı gösterir.

Buna karşın, saf biliş alanında, yani aşkınlığın olanaklılığı problemi dahilinde, kendini-vereni saf kendini (spontan olarak) veren olarak kabul etmenin üzeri örtülü kalamamıştır. Peki şimdi, saf düşünmenin transendental yorumunda, her türlü spontaneliğe rağmen yine de kaçınılmaz olarak saf bir alıcılık ortaya çıkıyor olmasın? Görünen o ki evet. Yukarıdaki Transendental Dedüksiyon ve Şematizm yorumu aracılığıyla zaten çoktan ortaya çıkmıştır bu.

Saf düşünmenin özsel görü karakterini görebilmek için, sonlu görülemenin sahici özünü, kendini-verenin kabul edilmesi olarak kavramak ve tespit etmek gerekir. Fakat şimdi, transendental apersepsiyonun “birliğinin” temel karakteri olması bakımından onun öncesel olarak hep birleştirici olduğu, her türlü rastgeleliğe karşıt olduğu elde edilmiştir. Bu yüzdendir ki, temsil edici kendini bir şeye yöneltme içinde yalnızca bu karşıt olma kabul edilir, başka bir şey değil. Afinitenin özgürce oluşturucu tasarımı, ona temsil ve kabul edici kendini-tabi-kılma-

dır kendi içinde. Kurallar koyma yetisi olarak anlama yetisinde temsil edilen kurallar, “bilinç içinde” mevcut olan şeyler olarak kavranmış değildir. Bilakis birbirine bağlama (sentez) kuralları, birer bağlayıcı kural olarak kendi bağlayıcılıkları içinde temsil edilir. Eğer kural koyan kural gibi bir şey yalnızca kabul edici kendini-kurala-tabi-kıldırabilme içinde var ise, kuralların temsili olarak “ide” yalnızca kabul etme minvali içinde temsil edebilecektir.

Bu anlamda saf düşünme, kendi içinde kabul edicidir, yani saf görüdür, ama sonradan olarak değil. Buna göre, yapısal bakımdan birliksel olan söz konusu kabul edici spontanelik, transendental hayal gücünden neşet etmelidir ki, kendisi ne ise o olabilsin. Saf apersepsiyon olarak anlama yetisi, “kendi olanaklılığının temelini,” “kendi oluşturduğu temsil ve kavramların sonsuzluğuna doğru dışa bakan”²¹⁷ bir “yeti”de bulur. Transendental hayal gücü, kendisine doğru “dışa baktığı” olanaklar bütünü

155 öncesel olarak tasarlayarak oluşturur. Böylelikle bilen kendiliğin (ve yalnızca o değil) içinde eylediği ufku kendi önünde tutar. İşte sadece bu yüzden Kant şunu söyleyebilmektedir: “İnsan aklı, doğası gereği arkitektoniktir, yani tüm bilişleri, olanaklı bir sisteme ait diye görür...”²¹⁸

Bizatihi saf düşünmeye ait görü karakterinin, saf birer görü olan zaman ve uzayın da doğru anlaşılmış kategorilerdeki (yani onların saf şemasındaki) gibi “görülene-
mez” olduğu düşünüldüğünde, durum daha az garipsenecektir. Şayet “görülenebilir olmak” yalnızca şu demekse: Bir duyu organı aracılığıyla algılanabilir olmak.

Nesnesel ufkun karşıda durmaklığı içinde kendini beyan eden zorunluluk ise, karşılaşılan “zorlama” olarak, peşinen ona özgür olmaya denk geldiği takdirde olanak-

²¹⁷ *Über die Fortschritte der Metaphysik...*, a.g.e., VIII, s. 249.

²¹⁸ A 474, B 502.

lıdır yalnızca. Saf anlama yetisinin özünde, yani saf teorik akılda zaten özgürlük yatar; şayet bu, kendine kendisi tarafından verilen bir zorunluluk altında durmayı ifade ediyorsa. Anlama yetisi ile akıl, spontanelik, karakterine sahip oldukları için özgür oluyor değildir, bilakis onlar, bu spontaneliğin alıcı bir spontanelik, yani transendental hayal gücü olması yüzünden özgürdür.

Saf görü ile saf düşünenin transendental hayal gücüne geri taşınmasıyla birlikte, şunun da görünür hale gelmiş olması gerekir: Bu esnada transendental hayal gücü, kendini giderek artan şekilde yapısal bir olanaklılık olarak (yani sonlu kendiliğin özü olarak) aşkınlığı olanaklı kılmaklığı içinde açığa çıkartır. Böylece o, empirik olarak toplanıp biriktirilmiş ruh yetisi karakterini haddizatında kaybetmekle kalmaz, bilakis onun özünün şimdiye kadar bizatihi teorik yetiye kök olmaklığıyla sınırlandırılışı da düşmüş olur. Ve böylece şimdi, atılan temelin “kökenselliğinin” açığa çıkartılışının son adımını da atma cesaretini göstermek gerekir.

§ 30. *Transendental Hayal Gücü ile Pratik Akıl*

156

Kant bizatihi *Saf Aklın Eleştirisi*'nde şunu söyler: “Özgürlük aracılığıyla olanaklı olan her şey pratiktir.”²¹⁹ Şayet teorik aklın olanaklılığına özgürlük ait ise, teorik akıl olarak o, kendi içinde pratik akıldır. Eğer spontanelik olarak sonlu akıl, alıcı ise ve bu yüzden transendental hayal gücünden doğuyorsa, o zaman pratik akıl da zorunlu olarak onda temelleniyor olacaktır. Fakat pratik aklın kökeni, belki çok haklı görünse de argümantasyon yoluyla “çıkarşanıyor” olmamalıdır. Bilakis onun, “pratik kendilik”in özünü aydınlatmak suretiyle açıkça açılanmaya ihtiyacı vardır.

²¹⁹ A 800, B 828.

Saf apersepsiyondaki “ben” hakkında söylenenlere uygun olarak kendinin özü, “kendinin bilinci”nde yatar. Bu “bilinç” içinde kendinin ne olarak ve nasıl var olduğu ise, kendinin varlığından hareketle belirlenmektedir ki, ona kendisinin açık olmaklığı aittir. Bu, şayet kendinin varlığını birlikte belirliyorsa ancak, ne ise o olabilmektedir. Şimdi, pratik kendilik, kendinin olanaklılık temelli bakımından soruşturulduğunda, söz konusu kendiliği kendilik olarak olanaklı kılan kendinin bilincini öncelikle sınırlandırmak gerekir. Onun özsel yapısının, söz konusu pratik, yani ahlaki kendinin bilincini göz önüne alarak kendi kökeni olarak transendental hayal gücüne ne ölçüde geriye işaret ettiğini araştırmamız gerekecektir.

157 İnsanın sahih kendiliği ve özü olan ahlaki bene Kant, kişi de demektedir. Kişinin kişiliğinin özü neden oluşur? Kişiliğin kendisi, “ahlak yasası idesi” ve “ondan ayrılmaz olan saygı”dır.²²⁰ Saygı, ahlak yasasına “duygunluk”tur [*Empfänglichkeit*], başka bir deyişle, bu yasanın bir ahlak yasası olarak duygun olmasını olanaklı-kılandır. Öte yandan eğer ahlaki kendilik olarak kişinin özünü saygı tesis ediyorsa, yukarıda söylenenlere göre o, bir kendinin bilinci minvalini sergiliyor olmalıdır. Peki o, ne ölçüde böyledir?

Kant’ın kendi isimlendirmesiyle o bir “duygu” [*Gefühl*] olduğuna göre, kendinin bilincinin bir minvali olarak işlev görebilir mi peki? Zira duygular (haz duyma ve haz duymama halleri) duyusalığa aittir çünkü. Ama yine de duyusalılık, zorunlu olarak beden halleriyle belirlenmiş değildir. Dolayısıyla uyarımlarla belirlenmiş olmayan, bilakis “kendi etkisinden doğan”²²¹ saf bir duygu olanağı açık kalmaktadır. Bu yüzden, öncelikle duygu-

²²⁰ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, WW (Cassirer) VI, s. 166.

²²¹ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Basım, WW (Cassirer) IV, s. 257, dn.

nun haddizatında genel özünü sorgulamak gerekir. Bu özün aydınlatılmasıyla ancak, haddizatında “duygu”nun ve dolayısıyla saf bir duygu olarak saygının [*Achtung*], kendinin bilinci minvali gibisinden bir şeyi sergileyip sergileyemeceğine karar verilebilir.

Haz duyma [*Lust*] gibi “daha aşağı” duygularda bile kendine özgü bir temel yapı kendini gösterir. Haz duyma, bir şey için ve bir şeyden haz duyma değildir yalnızca. Bilakis aynı zamanda hep bir zevk almadır, yani insanın kendini zevk almış olarak deneyimlediği ve onda sevinç bulunduğu bir minvaldir. Dolayısıyla her duyusal olan (dar anlamda) ve duyusal olmayan duyguda, şu eklemlenmiş yapı yatar: Duygu, bir şey için duygu sahibi olmaktır ve böyle olduğu için de duygu hissedenin aynı zamanda kendinin duygusunu hissetmesidir. Kendinin duygusunu hissetmenin her seferinde kendiliği açılmadığı (yani var ettiği) tür ve minvali, kendinin duygusunu hissetme sırasında duygu duyanın neye dair duygu sahibi olduğunun karakteri tarafından özsel olarak birlikte belirlenmektedir hep. Peki, duygunun bu özsel yapısına saygı ne ölçüde karşılık gelir ve neden saf bir duygudur o?

Kant, saygının analizini *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde sunmuştur.²²² Aşağıdaki yorum, yalnızca özsel önemdeki bazı hususları öne çıkaracaktır.

Bizatihi saygı olarak saygı, ahlak yasasına saygıdır. Eylemlerin değerlendirilmesine hizmet etmediği gibi törel edimin ardından (örneğin kendimizi, icra edilmiş bir eyleme göre konumlandırma tür ve minvalimizdeki gibi) ortaya çıkıyor değildir. Daha ziyade yasaya saygı, eylemin olanaklılığını tesis etmektedir. Bir şeye saygı, yasanın öncelikli olarak erişilebilir hale geldiği tür ve minvalidir bizim için. Bunda aynı zamanda şu yatar: Söz

158

²²² *Kritik der praktischen Vernunft*, 1. Kesim, 1. Kitap, 3. Ana Bölüm, WW (Cassirer) V, s. 79 vd.

konusu yasaya saygı duygusu, Kant'ın ifadesiyle, yasanın "temellendirilmesine" de hizmet ediyor değildir. Yasanın yasa olmaklığı, ona saygı duyuyor olmamızdan kaynaklanmaz. Bilakis tam tersi: Yasaya karşı bu saygılı duygu sahibi olma ve dolayısıyla yasanın açılanışının bu belirli türü, yasanın bir yasa olarak haddizatında bizim karşımıza çıkabilmesinin minvali olur.

Duygu, bir şey için duygu sahibi değildir. Öyle ki bunda duygu hisseden ben, aynı zamanda kendini de hissetmektedir. Dolayısıyla yasaya saygı içinde, saygı duyan ben belirli minvalde kendine açılanıyor olmalıdır aynı zamanda. Üstelik daha sonra ilaveten ve arızı olarak açılanıyor değildir. Bilakis yasaya saygı (yani bir eylemin belirlenim temeli olarak yasanın açılanışının bu belirli türü), eyleyen kendilik olarak benim, kendi içinde kendine açılanışıdır. Saygının saygı duyduğu şeyi, yani ahlak yasasını akıl, özgür bir akıl olarak kendi kendine verir. Yasaya saygı, kendine saygıdır – benlikçilik ve bencillik tarafından belirlenmemiş bir kendilik olarak kendine saygıdır. Demek ki kendine özgü açımlayıcılığı içinde saygı, kişiye izafetendir. "*Saygı* her zaman yalnızca kişilere yöneliktir, asla şeylere yönelik değildir."²²³

Yasaya saygı duyduğumda, kendimi yasaya tabi kılarım. Saygıda yatan bu spesifik bir-şey-için-duygu-sahibi-olma, bir boyun eğmedir. Yasaya saygı duyduğumda ben kendime boyun eğirim. Kendimin kendime boyun eğmesi içinde, ben kendim olarak kendim olurum. Saygı duygusu içinde ben ne olarak yahut daha kesin biçimde: kim olarak kendime açılanmış olurum?

Yasaya boyun eğdiğimde ben, saf akıl olarak kendime boyun eğirim. Kendimin-kendime-boyun-eğmesi içinde, kendi kendini belirleyen özgür bir varlık olarak kendi-

²²³ A.g.e., s. 84.

mi kendime yükseltirim. Kendine mahsus olan bu boyun eğerek kendini kendine yükseltme, beni kendi “onuru” içinde açılar. Negatif olarak ifade edilirse: Özgür bir varlık olarak kendi kendime vermiş olduğum yasaya saygıda kendime saygısızlık edemem. Buna göre saygı, benin kendi olmaklığının minvalidir. Onun temeli üzerinde “ruhundaki bu kahramanı fırlatıp atmıyordur.” Saygı, kendinin kendine karşı sorumlu olmaklığının minvalidir, sahîh olarak kendi olmadır.

Kendine yasayı veren sahîh var olmanın bütün temel olanaklılığına boyun eğici kendini tasarlama, eyleyen kendi olmaklığın, yani pratik aklın özüdür.

Saygı duygusunun yukarıdaki yorumu, onun ne ölçüde pratik aklı tesis ettiğini göstermekle kalmamış, empirik olarak kastedilen bir ruh yetisi anlamındaki duygu kavramının ortadan kalktığını ve onun yerine ahlaki kendiliğin aşkınlığının transendental temel yapısının geçtiğini de açık hale getirmiştir aynı zamanda. Şayet Kant’ın saygıyı “ahlaki duygu” ve “benim varoluşumun duygusu” olarak isimlendirdiğinde neyi kastettiğini kavramak istiyorsak, “duygu” ifadesini bu ontolojik-metafizik anlamda anlamamız gerekir. Saygının bu özsel yapısının, transendental hayal gücünün kökensel konstitüsyonunu kendi içinde ortaya çıkarttığını görebilmek için başka herhangi bir ilave adım atmaya gerek olmayacaktır artık.

Boyun eğici dolaylımsız bir şeye kendini teslim etme, saf alıcılıktır. Öte yandan özgürce kendine yasa verme ise saf spontaneliktir. Her ikisi de kökensel olarak kendi içinde birdir. Ve öte yandan, yalnızca pratik aklın transendental hayal gücündeki bu kökeni, saygıda hem yasanın hem de eyleyen kendiliğin nesnesel olarak kavranmadığını ve fakat tam da daha kökensel olan, daha nesnesel olmayan ve tematik olmayan bir minvalde vazife ve eylem olarak

açımlandığını ve refleksiyonda bulunmayan eyleyen kendi olmaklığı oluşturduğunu kavramayı sağlayabilir.

**§ 31. Atılan Temelin Kökenselliği ve Kant'ın
Transcendental Hayal Gücünden Geri Çekilmesi**

“Tüm sentetik yargıların en yüksek ilkesi,” saf bilişin aşkınılığının tam özünü sınırliyordu. Transcendental hayal gücü, kendini bu özün özsel temeli olarak açımılamıştı. Bu özsel temelin özünün yukarıdaki daha kökensel yorumu ise en yüksek ilkenin kapsamını gösterebilmişti ancak. Bu ilke, haddizatında insan varlığının özsel konstitüsyonundan bahsetmekteydi (şayet sonlu saf akıl olarak belirlenmiş ise).

İnsanın, transcendental hayal gücüne “kök salmış” kökensel özsel konstitüsyonu, Kant'ın “bizim için bilinmez kök”ten bahsettiğinde içine baktığı “bilinmez olan” olmalıdır. Çünkü bilinmez olan, bizim onun hakkında haddizatında hiçbir şey bilmediğimiz şey değildir, bilakis bilinmiş olanda huzursuz eden olarak zorla karşımıza çıkandır. Gelgelelim Kant, transcendental hayal gücünün daha kökensel yorumunu icra etmemiştir, hatta ona yeltenmemiştir bile. Böylesi bir analitiğe ilişkin ilk kez olarak kendisince açıkça bilinen ön-işaretler bulunmasına rağmen bunu yapmamıştır. Tam tersine:

Kant bu bilinmez kökten geri çekilmiştir.^a

161

Her ne kadar birinci basımdaki ilk taslakta²²⁴ coşkulu bir güzergâh takip edilmişse de *Saf Aklın Eleştirisi*'nin

²²⁴ Bkz. yukarıda § 24 ve § 25. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. -çn.]

^a Elbette bu, bir şekilde Kant'ın transcendental hayal gücüne doğru yürüdüğünü itiraf edenler için geçerlidir. Çünkü *ancak o zaman kaçınmak* diye bir şey olabilir. Bkz. *Kritik der Urteils-kraft*, § 59, s. 258-259. Orada da yorumumuz yine *kaçınma* tarafından tam olarak teyit edilmektedir! Peki ama, hangi anlamda?

ikinci basımında transendental hayal gücü kenara itilmiş ve anlama yetisi lehine yeniden yorumlanmıştır. Ama elbette bu sırada, birinci basımdaki transendental gerekçelendirme kazanımlarının muhafaza edilmesi gerekmiştir, aksi takdirde tüm temellendirme kendi içine çökerdi.

Öte yandan, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde saf hayal gücünün hangi anlamda geri döndüğünü, özellikle de yukarıda gösterilen bizatihi metafiziğin temellendirilişiyle açıkça ilintili olmasını hâlâ sürdürüp sürdürmediğini burada irdelememiz mümkün değildir.

İkinci basımda Kant öncelikle, daha önce duyusalılık ile anlama yetisinin yanı sıra üçüncü bir temel yeti olarak hayal gücünü açıkça ortaya koyduğu iki ana parçayı çıkartmıştır. Birinci parçanın²²⁵ yerini Locke ve Hume'daki anlama yetisi analizinin eleştirel irdelemesi almıştır. Burada Kant, birinci basımda izlediği yöntemi halihazırda empirizme yakın görmektedir sanki, oysa bunda haksızdır.

İkinci parça²²⁶ ise, Transendental Dedüksiyon bir bütün olarak elden geçirildiği için tümünden çıkartılmıştır.

Hatta Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde haddizatında ilk kez olarak hayal gücünü "ruhun vazgeçilemez fonksiyonu"²²⁷ diye takdim ettiği yer bile daha sonra pek manidar biçimde değiştirilmiştir²²⁸ (elbette sadece kendi şahsi nüshası üzerinde). Orada Kant, "ruhun fonksiyonu" yerine "anlama yetisinin fonksiyonu"nun yazılmasını istemiştir. Böylelikle saf sentez saf anlama yetisine^b tayin edilmiş olmaktadır. Saf hayal gücü, kendi başına bir yeti olarak feda edilebilir olmuş ve böylelikle tam da onun

²²⁵ A 94.

²²⁶ A 115.

²²⁷ A 78, B 103.

²²⁸ Bkz. *Nachträge* XLI.

^b Fakat "transendental" olarak kavranılmış bir anlama yetisi.

ontolojik bilişin özsel temeli olabilme olanağı görünürde ortadan kalkmıştır (ki ikinci basımda da olduğu gibi kalan Şematizm bölümü bunu oldukça açık biçimde göstermektedir).

Gelgelelim saf bilişin oluşturunca merkezi olarak transendental hayal gücü, ilk olarak Şematizm bölümünde (dördüncü evrede) değil, daha önce Transendental Dedüksiyonda (üçüncü evrede) kendini açığa çıkartmıştı. Dolayısıyla, eğer ikinci basımda, bir temel yeti olmak bakımından transendental hayal gücü merkezi fonksiyonunu yitiriyor^c olacaktıysa, öncelikle Transendental Dedüksiyonun da yeniden düzenlenmesi gerekiyordu. Transendental hayal gücü, Transendental Dedüksiyonun yeni versiyonunun hareket temeli haline gelen huzursuz edici bilinmez olandır. Bu hareket temelinden gelinerek, Transendental Dedüksiyonun yeniden düzenlenişinin hedefi görünür olabilir ancak.²²⁹ Bu hedef, söz konusu yeniden

163

²²⁹ Bkz. aşağıda s. 167 vd. [*Sayfa numarası Almanca aslına göre dir. -çn.*]

^c Hayal gücünün bertaraf edilmesi sayesinde duyusalılık ile anlama yetisi arasındaki ayrım daha belirgin ve keskin hale gelir. Öte yandan λόγος kendi hakkına daha çok kavuşmaktadır, fakat transendental olarak, yani aynı zamanda hep görüyle ilintili olarak. Nesenin nesneselliği daha kati olarak “ben birbirine bağlıyorum”la ilintilenmekte ve kesinlik de metafiziğin (varlık ve düşünmenin) temel hattı olarak daha nihai hale gelmektedir.

Böylelikle duyusalılık (görü) ile düşünme şimdi birbirinden keskin biçimde ayırt edilince, onların zorunlu birliğini (onların bir aradalığını ve birbiri içinliğini) haddizatında herhangi bir minvalde anlaşılır kılma olanağı da elden gitmiş olmaktadır ama.

Şimdi, ikisi ayrı birer blok gibi ortada durmaktadır. Oysa “biliş” teorisi olmak gibi bir maksadı olduğu savunulan bir incelemenin anlam ve amacı bu olamaz.

Eğer bu tam da öyle bir inceleme ise, her iki yetinin birliği (birlik olanağı) kavranmış olmalı veya en azından bir problem haline gelmiş olmalıdır.

Ayırt etme, birinci temellendirici görevdir – ama yalnızca ilk görevlerden biridir.

düzenlenişi derinlemesine yorumlamanın doğru kılavuzunu sunabilmektedir. Ama bunu şimdi burada ortaya koymak elbette mümkün değildir. Transendental hayal gücüne yönelik değişen duruşu belirgin kılmak yeterli olacaktır.

Yukarıda bahsedilen “ruhun fonksiyonu” ifadesinin “anlama yetisinin fonksiyonu” olarak değiştirilmesi, Kant’ın transendental hayal gücüne yönelik yeni duruşunu nitelendirmektedir. Zati bir yeti olan bir “fonksiyon” değildir o artık, bilakis anlama yetisinin yalnızca bir yetkinliği^d olarak “fonksiyon”dur bundan böyle. Birinci basımda tüm sentezler (yani bizatihi olarak sentez), duyusallığa veya anlama yetisine geri taşınamayan bir yeti olarak hayal gücünden doğarken, şimdi ikinci basımda anlama yetisi tüm sentezlerin kökeni olma rolünü tek başına üstlenmektedir.^e

İkinci basımda, Transendental Dedüksiyonun daha hemen başında şu denilmiştir: Sentez^f, “temsil etme gücünün spontaneliğinin bir edimidir” ve ona “duyusallıktan farklı olarak anlama yetisi denilmesi gerekir.”²³⁰ Burada ayırmısız bir ifade olan “temsil etme gücü”ne dikkat edilmelidir.

Haddizatında “sentez,” bir “anlama yetisi eylemi”nin²³¹ isimlendirilişidir. “*A priori* olarak birbirine bağlama yetisi” “anlama yetisi”dir.²³² Bu yüzden şimdi, “anlama yetisinin saf sentezi”nden²³³ söz edilmektedir. Fakat anlama yetisine, sentez işlevinin sessizce tayin

²³⁰ B 130.

²³¹ *A.g.e*

²³² B 135.

²³³ B 140; 153.

^d Bağımlı yetkinlik.

^e Fakat anlama yetisi, formal mantıktaki düşünme değildir. Bilakis: § 19!

^f “Birbirine bağlama” *conjunctio*; bkz. “ben birbirine bağlıyorum,” ben *yargı veriyorum*!

164

edilmesiyle kalınmamaktadır. Bilakis Kant açıkça şunu söylemektedir: “Hayal gücünün transendental sentezi ... anlama yetisinin duyusalılığı uyguladığı bir etkidir.”²³⁴ “*Hayal gücünün* transendental eylemi” “anlama yetisinin iç duyu üzerindeki sentetik tesiri,”²³⁵ yani zaman olarak kavranılmaktadır.

Peki ama bu pasajlar, transendental hayal gücünün halen muhafaza edildiğini göstermiyor mu aynı zamanda? Elbette bunun ikinci basımda tümüyle iptal edilmesi oldukça tuhaf olurdu. Zira hayal gücünün “fonksiyonu” eldeki problematik bakımından halen vazgeçilemezdir. Üstelik hayal gücü, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin gözden geçirilmeyen ve Transendental Dedüksiyonun öncesinde ve sonrasında yer alan bölümlerinde de dile getirilmeye devam etmektedir.

Ancak – ikinci basımda transendental hayal gücü yalnızca ismen mevcuttur. “Beri yanda anlama yetisi, öte yanda hayal gücü ismi altında görüler çokluğu içine birbirine bağlanmayı katan tek ve aynı olan spontaneliktir.”²³⁶ Hayal gücü, empirik sentezin, yani görüşle ilintili sentezin ismidir artık yalnızca. Yukarıda alıntılanan pasajların yeterince açık biçimde gösterdiği üzere bu empirik sentez, konu bakımından, yani sentez olarak anlama yetisine aittir. Yalnızca görüşle ilintili olduğu takdirde “sentez”e “hayal gücü” “denilmekte”dir ama o aslında anlama yetisidir. § 237

Transendental hayal gücü, duyusalılık ile anlama yetisine kendi olanaklı birliği içinde kökensel olarak aracılık eden müstakil bir temel yeti olarak işlev görmemektedir

²³⁴ B 152.

²³⁵ B 154.

²³⁶ B 162, dn.

²³⁷ B 151.

artık. Bilakis bu ara yeti, zihnimizin yegâne iki temel kaynağı olarak tespit edilen ikisinin arasından âdeta düşüp gitmiştir. Onun görevi, anlama yetisine devredilmiştir. Üstelik Kant, ikinci basımda transendental hayal gücü için “*Synthesis speciosa*”^h 238 başlığıyla görünürde karakteristik bir isim takdim ettiğinde, tam da bu ifade, transendental hayal gücünün önceki müstakilliğini yitirmiş olduğunu kanıtlamaktadır. O bu isme sahiptir, çünkü anlama yetisi kendini onda duyusallığa ilintilendirmektedir. Bu ilinti yok ise *synthesis intellectualis* olurⁱ yalnızca.

Peki ama Kant, transendental hayal gücünden kaçınarak neden geri adım atmıştır? Yoksa burada daha köken- sel bir temellendirmenin olanaklılığını görmemiş midir? Tam tersi. Birinci basımın önsözü, böyle bir temellendirme görevini olanca açıklığıyla ihata etmektedir zaten. Kant, Transendental Dedüksiyonda “iki taraf”ı ayırt²³⁹ eder: Bir “objektif” ve bir de “sübjektif” taraf.

Transendental Dedüksiyonun yukarıdaki yorumundan hareketle ifade edilecek olursa bu şu demektir: Transendental Dedüksiyon, aşkınlığın içsel olanaklılığına dair soruyu sormakta ve verdiği yanıtla nesneselliğin ufkunu açığa çıkartmaktadır. Olanaklı objelerin objektivitesinin analizi, Dedüksiyonun “objektif” tarafıdır.

Fakat nesnesellik, bizatihi saf sübjede cereyan eden yönelinen karşımıza getirme içinde oluşmaktadır. Bu yönelmeye özsel olarak katılan yetilere ve onların olanaklılığına dair soru, aşkınlaşan sübjenin bir sübjede olarak sübjektifliğine ilişkin sorudur. Bu da Dedüksiyon’un “sübjektif” tarafıdır.

²³⁸ A.g.e.

²³⁹ A XVI vd.

^h Bkz. gelenek.

ⁱ Kalır.

Şimdi Kant, öncelikle aşkınlığı haddizatında görünür kılma ve ondan hareketle transendental (ontolojik) bilişin özünü aydınlığa kavuşturma kaygısını gütmüştür. İşte bu yüzden, objektif Dedüksiyon da “özel olarak benim amaçlarıma dahildir. Ötekisi ise saf anlama yetisinin kendisini, olanaklılığı ve üzerine dayandığı biliş güçleri bakımından ve ayrıca sübjektif ilişkisi içinde incelemeye yöneliktir. Her ne kadar bu irdeleme benim ana amacım bakımından büyük bir öneme sahipse de ona özel olarak ait değildir aslında. Çünkü ana soru, anlama yetisi ile akıl, tüm deneyimlerden bağımsız olarak neyi ve ne kadarını bilebilir sorusu olarak kalmaktadır daima; *düşünme yetisinin* bizatihi nasıl olanaklı olduğu sorusu değil.”²⁴⁰

Transendental Dedüksiyon kendi içinde zorunlu olarak aynı zamanda hem objektif hem de sübjektiftir. Çünkü o, aşkınlığın açığa çıkartılmasıdır. Aşkınlık ise, sonlu sübjektiflik için özel olan bir objektiviteye haddizatında yönelmeyi öncelikle oluşturmaktadır. Bu nedenle Transendental Dedüksiyon, sübjektif taraf bakımından asla eksik kalamaz. Ama onun açıkça üzerinde çalışılmasından geri durmak pekâlâ mümkündür. Kant bunu yapmaya karar verdiğine göre, metafiziğin temellendirilmesinin sübjektif tarafının bu şekilde çalışılmasının özünü açıkça idrak ettiği için bunu yapabilmıştır sadece.

Sübjektif Dedüksiyon’un yukarıdaki nitelendirilmesinde, onun “bizatihi anlama yetisi üzerine dayandığı” “bilis güçleri”ne geri gitmesi gerektiği açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca Kant, bu kökene geri gidişin, yalnızca “hipotetik” olarak bir temeli var kabul eden empirik-açıklayıcı bir psikolojik irdeleme olamayacağını da tamamen açıklıkla görmüştür. Ama sübjenin sübjektiflik özünün transendental açığa çıkartılışı görevi (“sübjektif Dedüksiyon”) sonradan, önsözde ilaveten öne sürül-

²⁴⁰ A.g.e.

müş değildir. Bilakis Kant, henüz Dedüksiyon'a hazırlık aşamasında, zorunlu olarak beraberinde bir "karanlığı" taşıyan bu "henüz hiçbir şekilde adım atılmamış yol"-dan bahsetmektedir. Kant, her ne kadar "kategorilerin Dedüksiyon'unun" bizi, "haddizatında bizim bilişimizin olanaklılığının birinci temellerine derinlemesine duhul etme"ye²⁴¹ "zorlasa" da "geniş kapsamlı" bir sübjektiflik teorisi sunma niyetinde değildir.

167

Buna göre Kant, daha kökensel bir temellendirmenin olanak ve zorunluluğundan haberdar idi, ama bu konu onun en yakın amaçları arasında bulunmuyordu. Gelgelelim bu, transendental hayal gücünün üzerini çizip atmasının nedeni olamazdı, çünkü aşkınlık ile onun nesneselliğinin birliğini oluşturan tam da odur. Zati bir transendental temel yeti olarak transendental hayal gücünden Kant'ın yüzünü çevirmiş olmasının sebebi, transendental hayal gücünün kendisi olmalıdır o halde.

Kant, sübjektif Dedüksiyon'u icra etmediği için kendisine, geleneksel antropoloji ve psikolojinin sunduğu *tam da bu* konstitüsyon ve *bu* karakteristik içindeki sübjenin sübjektifliği kaçınılmaz olarak kılavuzluk etmiştir. Oysa onlar için hayal gücü, duyusalılık dahilinde yer alan daha alt bir yetiydi. Sahiden de Transendental Dedüksiyon ve Şematizmden çıkan sonuç (yani saf hayal gücünün transendental özü içine bakış) bir bütün olarak sübjenin sübjektifliğini yeni bir ışık altında görmeyi sağlamak için kendi başına yeterince güçlü değildir.

Duyusalılığın bir alt yetisi, aklın özünü nasıl oluştura-biliyor olsun ki zaten? En altta olan en üste konulursa her şey birbirine karışmaz mı? Metafizik tarihi içinde *ratio* ile *logos*'un kendilerine hak gördükleri merkezi fonksiyona dayanan saygın geleneğe ne olacaktır bu durumda? Mantık'ın önceliğinden vazgeçilebilir mi hiç? Böyle bir

²⁴¹ A 98.

durumda, metafiziği temellendirme arkitektониği, yani onun Transendental Aisthetik ve Mantık diye eklememesi hâlâ ayakta tutulabilir midir; şayet bunların teması temelde transendental hayal gücü olacak ise?

168 Şayet saf akıl transendental hayal gücüne dönüşüyorsa, “*Saf Aklın Eleştirisi*” kendi temasından kendi eliyle yoksun duruma düşmüş olmuyor mu? Böyle bir temellendirme, temelsiz bir uçuşun önüne getirmiyor mu bizi?

Soru soruşunun radikalizmi yüzünden Kant, metafiziğin “olanaklılığını” bu temelsiz uçuşun önüne sürüklemişti. Kant bilinmez-olanı görmüştü. Kaçınıp geri adım atmak mecburiyetinde kalmıştı. Ancak, transendental hayal gücü Kant’ın yalnızca gözünü korkutmakla kalmamış, bilakis aradan geçen zaman zarfı içinde akıl olarak saf akıl, Kant’ı daha da güçlü şekilde büyülemeye başlamıştı.

Haddizatında metafiziğin temellendirilmesi sayesinde Kant, ontolojik-metafiziksel bilişin “evrensellik” karakterine ilişkin ilk defa olarak açık bir idrak kazanmıştı. Şimdi artık, elinde bir “cetvel ve mezür” vardı ve bununla “ahlak felsefesi” sahasını eleştirel olarak katedebilecekti. Ahlak hakkındaki popüler felsefi öğretilerin belirlenimsiz empirik evrenselliğini, ontolojik analizlerin özsel kökenselliğiyle ikame edebilecekti ki yalnızca o sayede bir “töreler metafiziği” ve temellendirilişi ortaya konulabilirdi. Egemen ahlak felsefesinin sığ ve perdelenmiş empirisizmiyle mücadelede, saf *a priori* olanın tüm empirik olanlara karşı keskin biçimde sınırlandırılması, artan bir öneme sahip olmaya başlamıştı. Sübjenin sübjektifliğinin özü, onun kişilikselliğinde [*Personalität*] yatıyorsa ve kişi olmaklık ahlaki akılla aynı imlenime sahipse, o zaman saf bilişin ve eylemin akli karakteri daha da katılaşmalıydı. Spontanelik olarak tüm saf sentezler ve haddizatında sentezin kendisi, sahîh anlamda özgür olan yetiye, yani eyleyen akla denk düşmeliydi.

Kişi olmaklığın yavaş yavaş daha da açıklığa kavuşan bu saf akli karakteri, Kant için de insanın sonluluğunu ortadan kaldıramıyordu elbette. Zira haddizatında törellik ve gereklilikle belirlenmiş bir varolan asla özsel olarak “sonsuz” olmaz ve olamazdır. Kant için, sonluluğu tam da saf akıl varlığında arama problemi muhtemelen buradan doğmuştur; “duyusalılık”la belirlenmiş olmasından değil. Çünkü ancak bu şekilde törellik, saf olarak, yani olgusal empirik insan tarafından koşullanmamış ve hatta yaratılmamış olarak kavranılabilmektedir.

169

Haddizatında sonlu saf akla dair bu kişiliksel-ontolojik problem, sonlu bir akıl varlığının belirli bir edimselleştirme türünün spesifik konstitüsyonunu hatırlatan hiçbir şeye kendi çevresinde müsamaha gösteremezdi elbette. Oysa hayal gücü tam da öyle bir şeydi: Yalnızca spesifik insani bir yeti değil, bilakis bunun ötesinde duyusal bir yeti kabul ediliyordu.

Bu surette ağırlaşan saf akıl problemiği, haddizatında hayal gücünü kenara itmek mecburiyetinde kalıyordu, ama bu sefer de kendi transendental özünü daha da perdelemiş oluyordu.

Haddizatında sonlu akıl varlığı ile onun özgün bir edimselleşmesi olan insan arasındaki ayrım probleminin, ikinci basımdaki Transendental Dedüksiyonda kendini öne çıkardığı gözden kaçmamaktadır. Hatta yapıtının ikinci basımının daha birinci sayfasında Kant’ın yaptığı ilk “düzeltme” bile bunu açık hale getirmektedir. Şöyle ki: Sonlu bilişi karakterize ederken, yani sonlu görüşle ilgili olarak Kant, “en azından biz insanlar için”²⁴² ifadesini eklemiştir buraya. Bu şunu göstermektedir: Her sonlu görüş kabul edici olsa da her kabul etmenin, biz insanlarda olduğu gibi zorunlu olarak duyu organları aracılığıyla olması gerekmez.

Transendental hayal gücünün, yani birinci temellendirmede açığa çıkarılan temelin karanlık ve “tuhafılığı” ile saf aklın parlak gücü bir arada etki ederek, âdeta bir an için belirginleşen transendental hayal gücünün daha kökensel özünün içine yönelen perspektif böylelikle yeniden perdelenmiş olmaktadır.

170 *Saf Aklın Eleştirisi*’nin temel probleminden hareketle kavranan, Kant yorumcuları tarafından çoktandır sabit görülen ve genellikle şu şekilde ifade edilen gözlemin merkezi içeriği işte budur: Kant, birinci basımdaki “psikolojik” yorumdan ikinci basımdaki daha “mantıksal” yoruma dönüştürmüştür kendini.

Ancak, dikkat edilmesi gerekir ki, birinci basımdaki temellendirme asla “psikolojik” değildi, tıpkı ikinci basımdaki temellendirmenin “mantıksal” olmadığı gibi. Her iki basımdaki temellendirme daha ziyade transendentaldir, yani zorunlu olarak hem “objektif” hem de “sübjektif”tir. Yalnızca transendental sübjektif temellendirilme söz konusu olunca ikinci basımda, aklın egemenliğini koruyabilmek adına saf hayal gücü değil, saf anlama yetisi tercih edilmiştir. İkinci basımda sübjektif “psikolojik” Dedüksiyon geri plana düşmemekte, bilakis sentez yetisi olarak saf anlama yetisi yönünde daha da keskinleşmektedir. Şimdi, anlama yetisini daha da kökensel “bilgi güçlerine” geri götürmek, bu yüzden artık fuzuli hale gelmektedir.¹

Metafiziği temellendirme evrelerinin yukarıdaki yorumunda, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin münhasıran birinci basımı cihet alınmış ve insani aşkınlığın sonluluğu iptal edilmediği gibi problematiğin tam da merkezinde tutulmuştur. Şimdi, ikinci basımda Kant, insan kavramıyla

¹ Çünkü anlama yetisi ve yargı (bkz. § 19) peşinen transendental olarak kavranmaktadır, yani *görüyle* ilintilendirilmektedir.

artık örtüşmeyen bir genişletilmiş sonlu akli varlık kavramı sayesinde sonluluk problemini daha kapsamlı biçimde sorunca, tam da bu, yapının merkezi bir yorumunu hedeflerken, ikinci basımı temel almak için yeterli sebep teşkil etmeyecek midir? Gelgelelim buraya kadar söylenenlere göre, ikinci basım daha “mantıksal” işlediği için “daha iyi” değildir. Tam tersine, bizatihi saf akli kendine münhasıran istikamet edindiği için ikinci basım, doğru anlaşılmış anlamda, çok daha “psikolojik”tir.

Peki böylelikle, buradaki yorum hakkında ve hatta ondan doğan daha kökensel bir transendental hayal gücü 171
açımlanışı hakkında hüküm verilmiş olunmuyor mu?

Peki ama, neden daha en baştan itibaren saf bilişin sonluluğu bir problem haline getirilmiştir? Çünkü temellendirilmesi yapılacak olan metafizik, “insanın doğası”na aittir. Demek ki, metafiziğin temellendirilmesi bakımından insan doğasının spesifik sonluluğu karar teşkil edicidir. *Saf Aklın Eleştirisi*’nin yorumunda ikinci basımın ilkece birinci basıma tercih edilmeyi hak edip etmediğine dair görünürdeki dışsal soru, aslında Kant’ın metafiziğin temellendirilmesi ve yorumu için karar teşkil edici olan esas sorunun sönük bir yansımasıdır sadece: Temeli atılmış bir zemin olarak transendental hayal gücü, insan sübjesinin sübjektifliğinin sonlu özünü tam da kökensel olarak, yani birliksel ve bir bütün olarak belirleyebilmek bakımından yeterli taşıma gücüne sahip midir? Yahut insandaki saf akıl problemi, transendental hayal gücü iptal edilerek bir problem olarak daha kavranılabilir hale mi getirilmekte ve böylelikle olanaklı bir çözüme daha da mı yaklaştırılmaktadır? Bu soru karara bağlanmadığı müddetçe, transendental hayal gücünü daha kökensel olarak yorumlama denemesi de zorunlu olarak noksan kalacaktır.

C. Transendental Hayal Gücü ve İnsandaki Saf Akıl Problemi

Metafiziğin bir temellendirilmesi olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nde en baştan itibaren ve münhasıran insandaki saf aklın ele alınmakta olduğu, karakteristik bir kanıtla peşinen açıklığa kavuşturulacaktır. *Metaphysica generalis*'in olanaklılık probleminin formülü şudur: "*A priori* sentetik yargılar nasıl olanaklıdır?" Bu görevin çözümü hakkında Kant şunları söylemektedir:

172 "Yukarıdaki görevi yalnızca şöyle çözmek mümkündür: Onu önce, *a priori* bilişini genişletme kabiliyeti kazandıran ve *kendisinde* spesifik olarak *kendi* saf akıllı denilebilecek olanı oluşturan insandaki yetilerle ilintili olarak incelemek gerekir. Zira eğer haddizatında bir varlığın saf akıllı denildiğinde deneyimden ve dolayısıyla duyu temsillerinden de bağımsız olarak şeyleri bilme yetisi anlaşılıyorsa, o zaman onda haddizatında hangi türde (örneğin Tanrı'da veya başka bir yüksek tinde) böylesi bir bilişin olanaklı olduğu hiç de belirlenmiş olmamakta ve dolayısıyla görev belirsiz kalmaktadır. İnsan söz konusu olduğundaysa, ondaki her biliş kavram ve görüden oluşmaktadır."²⁴³

Bu cümleler, "Über die Fortschritte der Metaphysik" isimli makalede yer alıyor. Kant bu makale üzerinde çalışırken bizatihi metafizik problematiğini doğrudan ve bir bütün olarak göz önünde bulunduruyordu kesinlikle. Buna göre metafiziğin temellendirilmesinde problem, insani sübjektifliğin "spesifik" sonluluğudur. Bu mesele, haddizatında sonlu bir akli varlığın olanaklı "olgusu" diye laf arasında irdelemeye dahil edilebilecek gibi değildir.

İnsanın sonluluğuna, kabul edici görü imlenimindeki duyusalılık aittir. Saf görü, yani saf duyusalılık olarak

²⁴³ *Über die Fortschritte der Metaphysik...*, a.g.e., VIII, s. 312.

o, sonluluğu nitelendiren aşkınlık yapısının bir zorunlu ögesidir. İnsandaki saf akıl, zorunlu olarak saf duyuşal akıldır. Bu saf akıl kendi içinde duyuşal olmak mecburiyetindedir; bir bedene bağlanmış olduğu için ve bu sayede olarak değil. Daha ziyade tam tersine, bizatihi olarak aşkınlık *a priori* biçimde duyuşal olduğu içindir ki sonlu bir akli varlık olarak insan, transendental, yani metafizik anlamda kendi bedenine “sahip” olabilmektedir.

Şimdi eğer transendental hayal gücü, insani sübjektifliğin (tam da kendi birlik ve bütünlüğü içinde) olanaklılığının kökensel temeli olacak ise saf duyuşal akıl gibisinden bir şeyi olanaklı kılmalıdır. Metafiziğin temellendirilmesi sırasında kavranılması gereken saf duyuşallık (evrensel imlenimine göre) ise zamandır.

173

Peki bu durumda, saf duyuşallık olarak zaman, saf apersepsiyonun “ben düşünüyorum”uyla kökensel birlik içinde mi olacaktır? Genel hâkim yoruma göre Kant’ın tüm zamansallıktan hariç ve zamanın tümüne karşı tuttuğu saf ben, “zamansal” mı olacaktır yani? Ve tüm bunlar transendental hayal gücünün temeli üzerinden mi olmaktadır? Onun haddizatında zamanla ilişkisi nedir?

§ 32. *Transendental Hayal Gücü ve Zamanla İltisî*

Transendental hayal gücü, saf duyuşal görünün kökeni olarak serimlenmişti.²⁴⁴ Saf bir görü olarak zamanın, transendental hayal gücünden doğduğu böylelikle ilkece kanıtlanmış oldu. Gelgelelim tam da zamanın transendental hayal gücü üzerinde nasıl temellendiğinin tür ve minvali, kendine mahsus bir analitik açığa kavuşturmaya ihtiyaç duyar.

Zaman, şimdiler dizisinin saf peş peşeliği olarak “sürekli akar.”²⁴⁵ Saf görü, bu peş peşeliği nesnesel olmadan

²⁴⁴ Bkz. yukarıda § 28, s. 141 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göre. —çn.]

²⁴⁵ B 291.

görüler. Görülemek demek, kendini sunanı kabul etmek demektir. Kabul etme sırasında kabul edilebilir olanı saf görünün kendisi kendine sunar.

174 Öncelikle bir şeyi kabul etme; mevcut olan, var olan bir şeyi alma diye anlaşılır. Fakat kabul etme kavramının empirik görüyü cihet alan bu dar anlayışı, saf görüden ve onun kabul etme karakterinden uzak tutulmalıdır. Şimdilerin saf peş peşeliğinin saf görüsünün, bir mevcut olanı kabul etme olamayacağı kolayca görülebilmektedir. Çünkü şayet öyle olsaydı, en fazla şimdiki şimdiiyi “görüleyebilir”di, ama bizatihi şimdiler dizisini ve onda kendini oluşturan ufku görüleyemezdi. Hatta sıkı anlamda ele alınacak olursa, “karşımızda mevcut olanın” salt kabul edilmesinde, tek bir şimdi bile görülenemezdir, şayet şimdi, kendi az öncesi ve birazdanı içinde özü itibarıyla kesintisiz bir yayılıma sahip ise. Saf görünün kabul etmesi, kendi içinde şimdinin görünümünü vermelidir, öyle ki bunu, kendi birazdanına ileriye bakarak ve az öncesine geriye bakarak yapmalıdır.

Şimdi artık, Transendental Aisthetikte irdelenen saf görünün, peşinen bir “karşımda mevcut olanın” kabul edilmesi olamadığı ve bunun neden böyle olamadığı daha somut olarak açığa çıkmaktadır. Saf görüde kabul edici kendini-verme, yalnızca huzurda bulunana ilkece ilintili olmadığı gibi, mevcut bir varolana hiç ilintili değildir.

Buna göre saf görü, böylesine özgürlüklü bir karaktere sahipse şayet, bundan onun “temelde” saf hayal gücü olduğu sonucu doğrudan çıkar mı? Bu çıkarsama, saf görünün kendisinde kabul edilebilir olanı hep kendisinin oluşturması halinde mümkündür ancak. Gelgelelim, bu kökensel oluşturmanın kendi içinde ve üstelik görüleyerek ileriye ve geriye bakışlı olmasının, transendental hayal gücüyle hiçbir ilgisi yoktur!

Oysa bizzat Kant'ın kendisi, hayal gücünün tahayyülde oluşturma'nın üçlü-birlikli karakterini açıkça ortaya koymuştur!

Metafizik dersinde özellikle de rasyonel psikolojide Kant, "oluşturucu gücü" şu minvalde ayrıştırmaktadır: Bu yeti "ya şimdiki zamanın temsillerin, ya geçmiş zamanın temsillerini ya da gelecek zamanın temsillerini ortaya çıkarır. Buna göre, oluşturma yetisi şunlardan meydana gelir:

1. Suret [*Abbildung*] yetisi. Bunlar şimdiki zamanın temsilleridir: *facultas formandi*.
2. Sonradan oluşturma [*Nachbildung*] yetisi. Bunlar geçmiş zamanın temsilleridir: *facultas imaginandi*. 175
3. Önceden oluşturma [*Vorbildung*] yetisi. Bunlar gelecek zamanın temsilleridir: *facultas praevidendi*."²⁴⁶

Buradaki "suret" ifadesi, kısa bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Bu ifade, bir şeyin kopyasını çıkartma anlamında suret oluşturma demek değildir, bilakis huzurda bulunan (karşıda duran) nesneden bizzat dolaylımsızca alınabilen görünümü kastetmektedir. Suret-oluşturma sonradan-oluşturma demek değildir, bilakis bizatihi nesnenin görünüşünün dolaylımsızca duyumsanması anlamında imge-sunmadır.

Kant burada transendental hayal gücünden bahsetmediği halde, "tahayyül"deki oluşturma'nın *kendi içinde* zamanla ilintili olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Fakat saf tahayyül (ona saf denir, çünkü oluşturduğunu kendi kendine oluşturmaktadır), kendi içinde zamanla ilintili olduğu için evvela tam da zamanı oluşturmalıdır. Saf görü

²⁴⁶ Pölitz, *Kants Vorlesungen über die Metaphysik, a.g.e.*, s. 88 (bkz. s. 83).

olarak zaman, ne yalnızca saf görülemede görülenendir ne de yalnızca “nesnesi” bulunmayan görülemedir. Saf görü olarak zaman, *birlik içinde* kendi görülenenini oluşturan görülemedir. İşte, zamanın tam kavramını ancak bu sunar.

Gelgelelim saf görünün, bizatihi şimdiler dizisinin saf peş peşeliğini oluşturabilmesi, onun ancak kendi içinde suret oluşturan, önceden oluşturan ve sonradan oluşturan hayal gücü olmasıyla mümkündür. Bu yüzden özellikle de Kantçı anlamda zaman, hayal gücünün faaliyet göstermek üzere âdeta içine düştüğü herhangi bir saha diye düşünülmemelidir. Dolayısıyla zaman, içinde “zamanla hesap ettiğimiz” ufuk dahilindeki saf şimdiler dizisi olarak ele alınmalıdır elbette. Ama söz konusu şimdiler dizisi, kendi kökenselliği içindeki zaman değildir katiyen. Daha ziyade transendental hayal gücü, zamanı 176 şimdiler dizi olarak neşet ettirmektedir ve bu yüzden de (bu neşet ettiren olarak) kökensel zamandır.

Peki ama, transendental hayal gücünü kökensel zaman olarak ele alan bu kadar geniş bir yorumu, Kant'ın az sayıdaki imalarından ayıklayarak çıkarsamak mümkün olabilir mi? Böyle bir yorumun sonunda ortaya çıkacak ucu belirsiz sonuçları düşününce, bunu daha somut ve güvenli biçimde gerekçelendirmek şart olmaktadır.

§ 33. *Transendental Hayal Gücünün İçsel Zaman Karakteri*

Hayal gücü, birinci basımda “haddizatında sentez” yetisi olarak ifade edilmiştir. Şimdi eğer hayal gücünün içsel zaman karakteri ortaya çıkarılacaksa, Kant'ın açıkça sentezi ele aldığı yerlerde araştırma yapmamız gerekmektedir. Kant bunu, Transendental Dedüksiyonun bahsi geçen iki yoldan icra edilmesini hazırlayan ve şu başlığı taşıyan bölümde gerçekleştirmiştir: “Deneyimin Olanak-

lılığına Dair *A priori* Temeller Üzerine.”²⁴⁷ Buna göre, sentezin tematik analizinin yapıldığı yer hiç de herhangi bir yer değildir. Ve Kant’ın, sentezin irdelenmesini “Geçici Hatırlatma”²⁴⁸ diye özellikle isimlendirmesi, bunun laf arasında geçen ve aslında fuzuli bir not olmadığını, bilakis burada ele alınacak olanların, Transendental Dedüksiyon ve Transendental Şematizm için peşinen bakış içinde tutulması gerektiğini göstermek içindir. Keza temellendirmenin üçüncü evresi olarak Transendental Dedüksiyonun görevi, ontolojik sentezin özsel birliğinin içsel olanaklılığını ortaya koymaktır.

Saf bilişin üç ögesi şunlardır: Saf görüş, saf hayal gücü ve saf anlama yetisi. Buradaki problem ise onların olanaklı birliği, yani kökensel birleşimlerinin (sentezlerinin) özüdür. Bu nedenle sentez, saf bilişin bu üç saf ögesi bakımından açıklığa kavuşturulmalıdır.

177

Bu yüzden Kant, “Geçici Hatırlatma”sını üç paragrafa ayırmıştır:

- “1. Aprehensiyonun Görüde Sentezi Hakkında.
2. Reprodüksiyonun Tahayyülde Sentezi Hakkında.
3. Rekognisyonun Kavramda Sentezi Hakkında.”

Şimdi, sentezin bu üç modusunun sayısı, saf bilişin özsel birliğine üç öge ait olduğu için mi üçtür? Yoksa sentez moduslarının bu üçlülüğü daha kökensel bir temele mi sahiptir de tam da saf sentezin minvalleri olarak neden birliksel olduklarını açığa çıkarıyor ve bu suretle daha kökensel birliğinin temeli üzerinde söz konusu saf bilişin üç ögesinin özsel birliğini “oluşturuyor” olsun?

Sentezin üç modusunun olması, onlarda zamanın belirmesi ve zamanın şimdi, olmuş olmaklık ve gelecek

²⁴⁷ A 95 vd.

²⁴⁸ A 98.

olarak üçlü birliğini ifade etmesi yüzünden midir? Peki böylelikle, ontolojik bilişin özsel birliğinin kökensel birleştirimi zaman aracılığıyla oluyorsa ve saf bilişin olanaklılığının temeli de transendental hayal gücüyse, bu durumda transendental hayal gücü kendini kökensel zaman olarak açılmış olmuyor mu?

Gelgelelim Kant, sentezin üç modusunu daha henüz sıralarken bile, ikincisine “Reprodüksiyonun Tahayyülde Sentezi” diyerek, hayal gücünün diğer öğelerden yalnızca biri olduğunu, onun görü ve kavramın katıyen kökü olmadığını söylemiş oluyor. Vakıa budur.

Ama öte yandan üçlü sentezin analizi aracılığıyla temeli sağlanacak olan Transendental Dedüksiyon, hayal gücünün yalnızca diğerleri içinde bir yeti olmadığını, bilakis onların dolayımlayıcı merkezi olduğunu reddedilemez şekilde göstermektedir. Transendental hayal gücünün duyusallığın ve anlama yetisinin kökü olduğunu ancak daha kökensel olan yorum göstermişti. Dolayısıyla o sonuçtan şimdi burada yararlanılamaz. Daha ziyade, sentezin üç modusunun içsel zaman karakterinin ortaya çıkartılması, bahsi geçen iki gövdenin kökü olarak transendental hayal gücünü yorumlamanın yalnızca olanaklı değil, bilakis zorunlu olduğuna dair kritik önemdeki nihai kanıt ortaya koymalıdır. Sentezin üç modusuyla ilgili Kant'ın analizini genel olarak anlayabilmek için, önce pek çok husus açığa kavuşturulmalı ve bunlar birer kılavuz sağlayıcı olarak tespit edilmelidir.

Birincisi, Kant'ın ifade minvalinin daha yakından belirlenmeye ihtiyacı vardır. Aprehensiyon“un” sentezi, reprodüksiyon“un” sentezi, rekognisyon“un” sentezi ne demektir? Bu ifade, aprehensiyon ve diğerlerinin bir senteze tabi tutulduğu veya sentezi icra edenin aprehensiyon ya da reprodüksiyon ve rekognisyon olduğu anlamına gelmez. Bilakis bizatihi sentezin, ya aprehensiyon, ya reprodüksiyon ya da rekognisyon karakterine sahip olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla bu ifadeler şunu imler: Ap-

rehensiyon, reproduksiyon ve rekognisyon modusundaki sentez. Yahut: Aprehensiyon edici, reproduksiyon edici, rekognisyon edici sentez olarak sentez. Demek ki Kant, sentezi, yani sentez yetisini ele alırken, bunu ona spesifik minvalde mahsus bu üç modus bakımından icra eder.

İkincisi şuna dikkat edilmelidir: Sentez modusları, her bir bölümde öncelikle empirik görü, empirik tahayyül etme ve empirik düşünmede işlev gördükleri tarz ve minvalin betimlenmesiyle belirgin kılınmaktadır. Fakat hazırlık niteliğindeki bu nitelendirme; saf görü, saf tahayyül etme ve saf düşünmede de şimdi hep onlara tekabül eden bir saf aprehensiyon edici ya da saf reproduksiyon edici veya saf rekognisyon edici sentezin kurucu olduğunu gösterme amacındadır. Bununla birlikte, saf sentezin söz konusu moduslarının, varolanlara yönelik bilici tutumdaki empirik sentezin olanak koşulu oldukları da aynı zamanda gösterilmiş olur.

179

Üçüncüsü, şunu da görmek gerekir (her ne kadar her zaman yeterince net ve peşinen formüle edilmemişse de): Sentezin üç modusunu yorumlamanın asıl hedefi, onların içsel ve özsel birbirine ait olmağını, bizatihi saf sentezin özü içinde ortaya koymaktır.

Dördüncü ve son olarak, bizzat Kant'ın da açıkça talep ettiği üzere şunu unutmamak gerekir ki, “şimdi takip edeceklerin temelini” oluşturması gereken şudur: Tüm “temsillerimiz ... zamana tabidir.” Şayet tüm görüleyen, tahayyül edici ve düşünen temsil etmelere üçlü sentez hâkim ise, her şeyi peşinen birliksel olarak tabiyeti altına alan, bu sentezin zaman karakteri değil midir?

a) *Saf Aprehensiyon Olarak Saf Sentez*²⁴⁹

Bir “şurada-olan”ın dolaylımsız kabul edilişi olarak empirik görüde hep çokluk kendini gösterir. Demek ki, bu görünün kazandığı görünümde kendini sergileyenler

²⁴⁹ A 98-100.

çokluğu “içerir.” Bu “öyle olarak asla temsil edilemezdi ... eğer zihnimiz, zamanı, izlenimler dizisi içinde birbirinden ayırt etmeseydi.” “Şimdi bu” ve “şimdi bu” ve “şimdi de hepsi” ile karşılaşılabilmek için zihnimiz zamanı ayırt etmek suretiyle peşinen ve sürekli olarak “şimdi ve şimdi ve şimdi” diyor olmalıdır. Şimdileri bu surette birbirinden ayırt ederek izlenimleri “katetmek” ve bir araya getirmek mümkün olabilmektedir ancak.

180 Görü yalnızca çokluğun bir temsildir hep (bir *representatio singularis*’tir), şayet kabul edici olarak, çokluğun sunduklarını tek hamlede “doğruca” alıp kapıyorsa. Görü kendi içinde “sentetik”tir. Bu sentezde kendine mahsus olan, şimdiler dizisinin peş peşeliğinin ufku içinde izlenimlerin sundukları içinden hep tek bir görünümü (imgeyi) “doğruca” teslim alıyor olmasıdır. Bu, yukarıda açıklığa kavuşturulan anlamda dolayumsuz suret oluşturmazdır.

Fakat bizler, zorunlu olarak saf aprehensiyon edici bir senteze de sahibiz, çünkü o olmasaydı, zamanın temsiline, yani bu saf görüye sahip olamazdık. Saf aprehensiyon edici sentez, ilk evvela zaman ufku içinde icra ediliyor değildir, bilakis şimdi ve şimdiler dizisi gibi şeyleri tam da şimdi oluşturmaktadır. Saf görüş, “kökensel alıcılık”tır, yani kabul etme olarak kendinden hareketle saldığını kabul etmedir. Onun “sunumu” “üretici”dir. Saf görüleyen sunumun (görünüm verme olarak oluşturma) ürettiği (yaratma olarak oluşturma), bizatihi olarak şimdinin, yani haddizatında şimdiki şimdide-olmaklığın dolayumsuz görünümüdür.

Empirik görüş, şimdide şimdi olan varolana doğrudan gider. Saf aprehensiyon edici sentez ise şimdiye, yani şimdide-olmaklığın kendisine gider. Öyle ki, bu bir şeye doğru görüleyen gidiş, üzerine gittiği şeyi kendi içinde oluşturur. Aprehensiyon olarak saf sentez (“haddizatın-

da şimdide-olmaklığı” sunan olarak) zaman oluşturunur. Buna göre apprehensiyonun saf sentezi kendi içinde zaman karakterine sahiptir.

Fakat Kant şimdi şunu açıkça ifade etmektedir: “Demek ki içimizde söz konusu çokluğun sentezini yapan faal bir yeti vardır, ki biz ona hayal gücü diyoruz ve onun algılar üzerinde doğrudan icra ettiği eyleme ben apprehensiyon diyorum.”²⁵⁰

Apprehensiyon modusundaki sentez, hayal gücünden doğmaktadır. Dolayısıyla saf apprehensiyon edici sentez, transendental hayal gücünün bir modusu olarak ifade edilmelidir. Fakat şimdi, bu sentez zaman oluşturunur ise eğer, transendental hayal gücü de kendi içinde saf zaman karakterine sahip olacaktır. Ancak, saf hayal gücü saf görünün bir “muhteviyatı” ise ve dolayısıyla görünün kendi içinde tahayyül etmenin bir sentezi zaten yatıyorsa, Kant’ın burayı takiben öncelikle “tahayyül” dediği ile transendental hayal gücü birbiriyle özdeş olamaz.

181

b) Saf Reprodüksiyon Olarak Saf Sentez²⁵¹

Kant analize, empirik temsil etmedeki reprodüktif senteze işaret ederek başlar yine. “Zihnimiz” bir varolanı (örneğin daha önce algılanmış bir şeyi), “nesne huzurda bulunmasa da” temsil edebilmektedir. Böylesi bir huzura taşıma (yahut Kant’ın deyimiyle “tahayyül”) ise zihnimizin, daha önce temsil edilmiş varolanı temsil ederek yeniden geri getirme ve böylece şimdi algılanan varolanla kendi birliği içinde temsil edebilme olanağına sahip olmasını önceden şart koşar. Dolayısıyla yeniden-geri-getirme (reprodüksiyon), birlik haline getirmenin bir türüdür.

Zihnimizin kendi içinde yeniden geri getirilecek olanı kendi “düşüncesinden kaybetmediği”²⁵² takdirde repro-

²⁵⁰ A 120. Ayrıca Kant’ın bununla ilgili dipnotuna bkz.

²⁵¹ A 100-102.

²⁵² A 102.

düksiyon edici bu sentez, birlik haline getirici olabilir ancak. Dolayısıyla böyle bir sentezde, yitirmeme, yani tutabilme yatmaktadır zorunlu olarak. Daha önce deneyimlenen varolanları tutabilmekse, zihnimizin “zamanı ayırt etmesi” ve bu esnada “önceleyin” ve “eskiden” gibisinden şeyleri bakışta bulundurması gerekir. Daha önce deneyimlenen bir varolan, her bir şimdiyle sürekli yitiriliyor olurdu eğer haddizatında tutulabilir olmasaydı. Demek ki reproduksiyon modusu içinde empirik sentezin olanaklı olabilmesi için artık-şimdi-değilin tüm deneyimlerden önce *bizatihi olarak* peşinen yeniden geri getirilebilmesi ve ilgili şimdiyle birleştirilebilmesi gerekir. Bu, saf sentezin bir modusu olarak saf reproduksiyonda cereyan eder. Ama eğer reproduksiyonun empirik sentezi birincil olarak empirik tahayyüle aitse, saf reproduksiyon da saf hayal gücünün saf sentezi olacaktır.

Peki ama, saf hayal gücü, özü itibariyle prodüktif kabul edilmiyor mu? Ona prodüktif sentez nasıl ait olur? Saf reproduksiyon – bu, prodüktif reproduksiyon demek değil midir; tahtadan demir demek gibi yani?

Peki, saf reproduksiyon, bir prodüktif reproduksiyon mudur? Sahiden de o, haddizatında reproduksiyonun olanağını oluşturur. Şöyle ki: Daha önce olanın ufkunu bakış içine taşır ve öyle olarak onu peşinen açık tutar.²⁵³

²⁵³ Kant, A 102’de şöyle demektedir: “... hayal gücünün prodüktif sentezi, zihnimizin transendental eylemlerine [aittir].” Şimdi Kant, transendental olmayan hayal gücüne, yani empirik hayal gücüne çoğunlukla prodüktif tahayyül demektedir. Şayet prodüktif ifadesini buradaki “empirik” imleniminde ele alacak olursak, yukarıdaki cümle anlamsız olacaktır. Bu yüzden Riel (“Korrekturen zu Kant,” *Kantstudien*, c. 5 [1901], s. 268) “prodüktif” yerine “prodüktif” ifadesini yazmayı önerir. Her ne kadar böyle yaparak, buradaki sözümona anlam çelişkisi ortadan kaldırılmış olsa da Kant’ın bu cümleyle ifade etmeye çalıştığının anlamı da böylelikle haddizatında ortadan kalkmış olacaktır. Zira burada Kant tam da şunu gösterme niyetindedir: Haddizatında reproduksiyonu olanaklı kıldığı içindir ki prodüktif hayal gücü (yani burada: saf hayal

Reprodüksiyon modusu içindeki saf sentez, bizatihi olmuş olmaklığı oluşturur. Ama bu şu demektir: Sentezin bu modusu bakımından saf hayal gücü, zaman oluşturmudur. Geçmişteki bir varolanı veya ondan önce olarak deneyimlediğini takip ettiği için ona “sonradan oluşturma” deniyor değildir. Bilakis haddizatında olanaklı takip etmenin (olmuş olmaklığın) ufkunu açtığı ve bu “sonra”yı öyle olarak “oluşturduğu” için ona öyle denilmektedir.

Peki ama, “eskiden” [*Damals*] modusu içinde zamanın oluşturulmasında saf sentez karakteri nerede bulunur? “Eskiden”in kökensel oluşturucu tutulması, artık-şimdi-değilin tutucu oluşturulmasıdır kendi içinde. Bu oluşturma, ilgili şimdiyle bizatihi birleşmektedir. Saf reprodüksiyon, şimdide huzurda bulunmayı oluşturan olarak görünün saf senteziyle özsel olarak birlik halindedir. “Demek ki apprehensiyonun sentezi, ayrılamaz şekilde reprodüksiyonun senteziyle birbirine bağlıdır;”²⁵⁴ çünkü her şimdi, şimdi zaten demindir. Apprehensiyonun sentezi, şimdiki görünümü âdeta tek bir imgede sunabilmesi için, katettiği mevcut çokluğu hep bizatihi öyle olarak tutabilmelidir. Aynı zamanda reprodüksiyonun saf sentezi olmalıdır.

Şayet hem apprehensiyonun sentezi hem de reprodüksiyonun sentezi transendental hayal gücünün bir eylemi ise onu, kendi içinde “birbirinden ayrılamaz şekilde” “haddizatında sentezin” yetisi olarak bu iki modusa göre sentetik işlev gören diye kavramak gerekir. İşte böylelikle söz konusu iki modusun bu kökensel birliği içinde o, zamanın (şimdi-olan ile olmuş-olmanın birliği olarak) kökeni de olabilmektedir. Eğer sentezin bu iki modusu-

183

gücü) saf reprodüktif olmaktadır. “Prodüktif” ifadesini kullanmak, “reprodüktif” ifadesini ikame etmeyip onu sadece daha yakından belirleyecekse anlamlı olabilir ancak. Ama buradaki bağlam yüzünden bu tümüyle fuzulidir. – Madem bir düzeltme yapılacak, o zaman “saf reprodüktif sentez” yazılmalıdır.

nun kökensel birliği olmasaydı, “uzay ve zamanın en saf ve birinci temel temsilleri bile ortaya çıkamazdı.”²⁵⁵

Şayet zaman; şimdi, olmuş olan ve geleceğin üçlü-birliksel bütünü ise, öte yandan Kant, sentezin zaman oluşturuğu olduğu kanıtlanan iki modusuna üçüncü bir modusu ekliyor ise; üstüne üstlük tüm temsil etmeler (ve dolayısıyla düşünme) zamana tabi olacak ise, o halde sentezin bu üçüncü modusu geleceği “oluşturmalıdır.”

*c) Saf Rekognisyon Olarak Saf Sentez*²⁵⁶

184 Her ne kadar bu üçüncü sentezin analizi ilk ikisine göre çok daha kapsamlı olsa da demin oldukça “zorlayıcı” bir argümantasyonla açığa kavuşanları burada ilk evvela boşuna arıyor olacağız. Saf rekognisyonun sentezi, saf bilişin üçüncü ögesini, yani saf düşünmeyi tesis eder. Peki ama, rekognisyonun gelecekle ne alakası olabilir? Saf düşünme (saf apersepsiyonun benî) nasıl haddizatında zaman karakterine sahip olur? Üstelik Kant, tam da “ben düşünüyorum”u ve haddizatında akli en kati biçimde tüm zaman ilişkilerinin karşısına yerleştirmiş değil midir?

“Salt düşünsel bir yeti olarak saf akıl, zaman formuna ve dolayısıyla zaman dizisinin koşullarına tabi değildir.”²⁵⁷ Keza Kant, Şematizm bölümünün hemen ardından, tüm sentetik yargıların en yüksek ilkesinin belirlenmesine giriş olması bakımından şunu göstermemiş midir: “Tüm analitik yargıların en yüksek ilkesi”nden, yani salt düşünmenin özünü sınırlandıran çelişmezlik ilkesinden, zaman karakterini dışta tutmak şarttır. Bu ilkenin formülünde, “aynı zamanda”ya (ἅμα) yer yoktur. Aksi halde “bu ilke, zaman koşulunca etkilenmiş”²⁵⁸

²⁵⁵ A 102.

²⁵⁶ A 103-110.

²⁵⁷ A 551, B 579.

²⁵⁸ A 152, B 191.

olurdu. “Şimdi, salt mantıksal bir ilke olarak çelişmezlik ilkesi, iddialarını zaman ilişkileriyle sınırlandırmıyor olmalıdır. Bu yüzden öyle bir fomül, onun maksadıyla tümüyle çelişirdi.”²⁵⁹

O halde, sentezin bu üçüncü modusunun zaman karakteriyle ilgili olarak Kant'ta hiçbir şeyin bulunmuyor olmasına hiç şaşırılabilir mi? Ama burada ne boş tahmin ve çıkarımda bulunmak ne de bu üçüncü sentezle ilgili irdelemeyi okurken, ilk bakışta görülenden hareketle karar oluşturmak verimli olur.

Sentezin üçüncü modusunun sergilemesine de Kant, empirik rekognisyonu nitelendirerek başlamakta ve reproduksiyon olarak sentezden hareket etmektedir: “Şimdi düşündüğümüzün bir an önce düşündüğümüzle aynı olduğunun bilincine sahip olmasaydık, temsiller dizisindeki tüm reproduksiyonlar boşuna olurdu.”²⁶⁰ Reproduksiyon eden sentez, onun sayesinde sunulanı, hep halihazırdaki algılama sırasında açığa vurulan varolanla birlik haline getirip onu birlik içinde tutacaktır.

185

Peki ama zihnimizin, geçmiş olana geri gittikten sonra halihazırda mevcut olan varolana geri dönüp onları birlik haline getirdiğinde, şimdi mevcut olan varolanın, daha önceleyn şimdileştirmenin icra edilişi sırasında âdeta terk edip gittiği varolanın aynısı olduğunu ona kim söylemektedir? Kendi özü itibarıyla reproduksiyon eden sentez, sentezin öncesinde, sırasında ve sonrasında halihazırdaki algılamada deneyimlenenle aynı varolan olduğunu iddia eden bir şeyle karşılaşmaktadır. Onun kendisi, mevcut olana daima bir mevcut olan olarak yönelmektedir.

Fakat böylelikle, bütün temsil etme dizisi tikel temsillere kırılıp bölünmüyor mudur? Dolayısıyla reproduksiyonun geri gelen sentezi, getirdiği her ne ise onu, haliha-

²⁵⁹ A 152 vd., B 192.

²⁶⁰ A 103.

zırda hep başka bir mevcut varolanla birlik oluşturmak durumunda kalmıyor mu her zaman? Aprehensiyon edici görü ile reproduksiyon edici tahayyül etmenin birliği ne işe yarayacaktır, eğer birlik ve aynılık içinde olduğu şey âdeta yer-siz [*stellenlos*] ise?

Söz konusu yer, bir algının icra edilmesinden ve onun ardından gelen hatırlananı “şimdiki durumda” mevcut olanla özdeş tutmak isteyen hatırlamadan sonra mı yaratılır? Yoksa bu iki senetz minvali, zaten öncesel olarak aynılık içinde mevcut olan varolanı mı cihet alır?

Öyle görünüyor. Çünkü her iki sentezin temelinde kılavuzluk edici olarak, bir varolanı kendi aynılığı bakımından birleştirme (sentez) yatmaktadır. Kant, aynı olanı senteze, yani varolanı aynılık olarak önümüzde tutmaya, “kavramda” sentez demektedir haklı olarak. Zira kavram, aynılık olarak “pek çoğu için geçerli” birliğin temsilidir. “Çünkü peyderpey görülen ve sonra reproduksiyon da edilen çokluğu bir temsilde birleştiren, bu *yegâne* bilinçtir [bu birliklerin, kavramsal temsiller olarak temsil edilmesidir].”²⁶¹

Böylece kendini şu gösterir: Kavram oluşumunun empirik yaratımının karakterizasyonunda^a üçüncü sentez olarak ortaya çıkan, aslında birinci sentezdir, yani daha önce nitelendirilmiş olan iki senteze ilk evvela kılavuzluk eden sentezdir. Üçüncü sentez, diğer ikisinin âdeta önüne sıçramaktadır. Kant, bu özdeşleştirme sentezine oldukça isabetli bir isim vermiştir: Ondaki birleştirme, bir rekognisyon etmedir. Bu sentez, önceden kolağan etmekte ve öncesel olarak aynı diye önümüzde tutulması gereken ne ise onu “içinden geçerek gözlemektedir [*hindurchspä-*

²⁶¹ A 103.

^a Şayet kavram oluşturma'nın empirik yaratımı karakterize ediliyorsa – bu düzene sahip ise. Ama Kant'ın böyle bir karakterizasyon hedefi yoktur.

hend]”²⁶² ki, böylelikle haddizatında aprehensiyon edici ve reproduksiyon edici sentez, beraberinde getirdiklerini ve karşılaştıklarını birer varolan olarak âdeta monte etme ve kabul etme imkânına kavuştuğu kapalı bir varolanlar çevresini mevcut bulabilir hale gelmektedir.

Fakat empirik bir sentez olarak özdeşleştirmenin söz konusu kolaçan eden ve ileriye doğru duhul eden sentezi, saf özdeşleştirmeyi zorunlu olarak varsayacaktır. Bu şu demektir: Nasıl ki saf reproduksiyon, yeniden-ortaya-koyma olanağını oluşturuyorsa, buna uygun olarak saf rekognisyon da özdeşleştirme gibi bir olanağı sunabiliyor olmalıdır. Ama eğer bu saf sentez rekognisyon ediyorsa, o halde bu, şu da demektir: Bir varolanı kolaçan ederken onu, aynı olarak kendinin önüne getirebileceği bir varolan olarak kolaçan etmez, bilakis haddizatında önüne getirebilmeklik ufkunu kolaçan eder. Onun kolaçan etmesi, saf bir kolaçan etme olup bu, ön-olmaklığın, yani geleceğin kökensel oluşumudur. Böylelikle özü itibariyle sentezin üçüncü modusunun da zaman oluşturu- cu olduğu ortaya çıkmıştır. Suret oluşturma, sonradan oluşturma ve önceden oluşturma moduslarını empirik tahayyül etmeye atfeden Kant, haddizatında ön-olmaklığın oluşumunu, yani saf ön-oluşumunu saf hayal gücünün bir edimi haline getirmiştir.

Başta, saf kavramın iç oluşumunun özü itibariyle zaman tarafından belirlenmiş diye aydınlatılması umutsuz, hatta çelişik gibi göründüyse de şimdi yalnızca saf sentezin üçüncü modusunun zaman karakteri ışığa taşınmakla kalmamış, bilakis saf ön-oluşumun bu modusu, kendi iç yapısı bakımından diğer ikisine göre bir önceliğinin bulunduğunu, ama onlarla yine de özsel olarak bir arada olduğunu göstermiştir. Yoksa, kavramda saf sentez hakkında görünürde zamandan uzak olan Kant’ın analizin-

de, zamanın en kökensel özü, yani onun birincil olarak gelecekte hareketle zamanlaştığı mı ortaya çıkmıştır?

Hal ne olursa olsun, transendental hayal gücünün içsel zaman karakterinin kanıtlanmasına ilişkin askıdaki görev böylelikle çözümlenmiştir. Şayet saf oluşturuca yeti olarak transendental hayal gücü, kendi içinde zamanı oluşturuyor, yani ortaya çıkartıyorsa, yukarıda dile getirilen “transendental hayal gücü kökensel zamandır” tezinden kaçınmak mümkün olamayacaktır artık.

Öte yandan şimdi, saf duyusallığın, yani zamanın evrensel karakteri de gösterilmiş olmaktadır. Böylelikle transendental hayal gücü de insan sübjesinin spesifik sonluluğunun iddia edilen kökensel birlik ve bütünlüğünü saf duyusal akıl olarak taşıyabilmekte ve oluşturabilmektedir.

Peki ama, saf duyusalılık (zaman) ve saf akıl haddizatında türdeş olmayan iki ayrı mevzu değil midir ve saf duyusal akıl kavramı bir gayri-kavram [*Unbegriff*] değil midir? Kendi olmaklığın kendiliğini kendi içinde zamansal olarak kavrama denemesine karşı öne sürülen itirazların (empirik sübjenin empirik olarak kavranılmasının zaman tarafından belirlenmiş olduğunu nitelendirmek değil yalnızca) üstesinden gelmek olanaksız gibi görünmektedir.

188 Şayet kendi olmaklığın zamansal olduğunu ortaya koymada başarılı olunamıyorsa, tersi yoldan gidilerek başarılı olma ihtimali bulunabilir mi? Bizatihi zamanın, kendi olmaklık karakterine sahip olduğu kanıtlanabilir mi mesela? Bunun başarısız olması imkânsızdır, çünkü zamanın “sübjede dışında bir hiç”²⁶³ olduğu tartışmasızdır ve bu da sübjede içinde her şey olduğu anlamına gelir.

Peki ama, burada “sübjede içinde” ne demektir? Zamanın “sübjede içinde” olması, beynin içinde hücrelerin olması

²⁶³ A 35, B 51.

gibi şey değildir elbette. Zamanın sübjektifliğine sürekli atıfta bulunmak bize pek bir şey sunmamaktadır. Yoksa Kant'ın kendisi, yalnızca bu negatif yönü, yani zamanın “sübje dışında bir hiç” olduğunu mu görmüştür? Transendental Dedüksiyon ve Şematizm bölümlerinde Kant, aşkınlığın en iç özsel yapısına zamanın özsel olarak iştirak ettiğini göstermemiş midir? Ve peki aşkınlık, sonlu kendiliğin kendi olmaklığını belirliyor değil midir? Üstelik sübjektifliğin bu özünü göz önünde tutmamız gerekmez mi, eğer zamanın, hakkında çok konuşulan “sübjektif” karakterini yalnızca meşru olarak bile soruşturmak istiyorsak? Kant aşkınlığın özsel temelini “derinliklerinde” zamanla karşılaştığına göre, Transendental Aisthetikte giriş mahiyetinde zaman hakkında söyledikleri, bu konudaki nihai sözler mi olacaktır? Yoksa orada irdelenenler, zamanın daha kökensel özüne dair bir işaret midir yalnızca? Nihayetinde sübjenin zaman karakteri, zamanın doğru kavranılmış sübje karakterinden hareketle mi açığa kavuşturulabilir yalnızca?

§ 34. *Saf Kendini Uyarımlama Olarak Zaman ve Kendinin Zaman Karakteri*

Kant, ilk defa olarak saf bilişin özel birliğini tarif ederken (yani temellendirmenin ikinci evresinde), uzay ve zamanın, nesne temsilleri kavramını “her zaman uyarımlamak mecburiyetinde”²⁶⁴ olduğuna işaret etmiştir. Burada şimdilik karanlık olan şu tez neyi imlemektedir: Zaman bir kavramı (nesne temsilleri kavramını) uyarımlar?

Yorumumuza “nesne temsilleri kavramı”nı açığa kavuşturarak başlayacağız. Öncelikle bu ifade, nesnelerin her temsilini bizzatıhi isimlendiren “genel olanı” kastetmektedir. Bu da bir şeyi karşımıza getirmedir. Yukarıdaki teze göre bu, zaman tarafından zorunlu olarak uya-

²⁶⁴ A 77, B 102.

rımlanmaktadır. Peki ama, şimdiye kadar hem zamanın hem de uzayın, içinde duyularımızın uyarımlarının bize isabet ettiği ve dokunduğu ufku oluşturduğundan bahsedilmemiş miydi yalnızca? Oysa şimdi, zamanın kendisi uyarımlıyor olmaktadır. Öte yandan uyarımlama, hali hazırda mevcut bir varolanın kendini beyan etmesidir. Gelgelelim zaman ne mevcut ne de haddizatında “dışarıda” olandır. O halde, eğer zaman uyarımlıyor olacaksa nereden gelecektir?

Zaman, peş peşeliğin görünümünü kendiliğinden önceden-oluşturmakta ve oluşturucu kabul etme olarak onu bizatihi *kendine doğru tutarak* saf görü olmaktadır. Bu saf görü, onun kendisinde oluşturulmuş olan görülenle kendine yönelir ve bunun için deneyimin yardımına gerek duymaz. Özü itibarıyla zaman, kendi kendisinin saf uyarımlanışıdır. Hatta daha da fazlasıdır: “Kendinden hareketle bir şeye doğru yönelme” gibisinden bir şeyi haddizatında oluşturmaktadır. Öyle ki bu şekilde oluşturulan nereye-yönelik-olma, geri dönüp daha önce bahsedilen bir-şeye-yönelik-olmanın içine bakar.

Saf kendinin uyarımlaması olarak zaman, mevcut bir kendiliğe isabet eden etkin bir uyarımlama değildir. Bilakis saf uyarımlama olarak o, kendine bizzat yönelme gibisinden bir şeyin özünü oluşturur. Şayet sonlu sübjenin özüne bir kendilik olarak yönelinebilirlik ait ise, saf kendinin uyarımlaması olarak zaman, sübjektivitenin özsel yapısını oluşturuyor olacaktır.

Ancak söz konusu kendiliğin temeli üzerinde bir sonlu varlık, ne olması gerekiyorsa o olabilir: Kabul etmeye bağımlı olmak.

Şu karanlık cümleyle ne denilmek istendiği ancak şimdi açığa kavuşmuş olur: Zaman, nesne temsili kavramını zorunlu olarak uyarımlar. Bizatihi karşımıza getirme, yani bizatihi saf kendini-bir-şeye-yönelme (saf uyarımlama) şunu imler: “Karşıdaki şey,” karşıt olan,

gibisinden bir şeyi haddizatında onun karşısına getirme – “onun,” yani bir şeyi saf karşımıza getirme, başka bir deyişle saf apersepsiyona, yani benin kendisine getirme. Zaman, bu bir şeyi karşımıza getirmenin içsel olanağına aittir. Saf kendinin uyarımlaması olarak, sonlu kendiliği kökensel olarak oluşturur. Öyle ki kendi olan, kendinin bilinci gibi bir şey olabilsin.

Saf Aklın Eleştirisi’nin içsel problematiğinin çalışılması bakımından kritik öneme sahip olan varsayımların²⁶⁵ ortaya çıkartılması sırasında bilişin sonluluğu odağa taşınmıştı. Bilişin sonluluğu, görünün sonluluğu, yani kabul etme üzerine dayanır. Buna göre saf biliş, yani haddizatında karşımızda duranın bilişi (saf kavram), kabul edici görü üzerine temellenmektedir. Saf kabul etme ise şu demektir: Deneyimden bağımsız olarak uyarımlanma, yani kendi kendini uyarımlama.

Saf kendinin uyarımlanması olarak zaman, özsel olarak görünün hizmetinde olan saf kavramı (anlama yetisini) haddizatında taşıyan ve olanaklı kılan sonlu saf görüdür.

Demek ki şimdi belirginliğe kavuştuğu üzere Kant, aşkınlığın en iç özünü belirleyen saf kendinin uyarımlanması idesini ilk defa ikinci basımda öne sürmüş değildir. İkinci basımda daha açık biçimde ifade etmiştir yalnızca, üstelik bunu karakteristik olarak henüz Transendental Aisthetik bölümünde yapmıştır.²⁶⁶ Gerçi bu noktada o bölümün yorumu, temellendirmenin daha önce sergilenen evreleri ve daha kökensel versiyonunca teminat altına alınan perspektif henüz mevcut olmadığı için karanlıkta kalmıştı. Keza bu perspektif içinde ele alındığındaysa âdeta “kendiliğinden anlaşılır” olmaktadır.

²⁶⁵ Bkz. yukarıda § 4 ve 5, s. 20 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. –çn.]

²⁶⁶ B 67 vd.

“Şimdi, herhangi bir şeyi düşünme eylemini bir temsil olarak önceleyene görü ve şayet ilişkilerden başka bir şeyi içermiyorsa, ona görünün formu denir. Bu hiçbir şeyi temsil etmediğinde (zihnimizde bir şey vazedilmediği sürece), zihnimizin kendi faaliyetinin tarzıyla, yani onun temsilini vazedışıyle kendi kendini uyarımlar, başka bir deyişle, formu bakımından bir içsel duyu olur.”²⁶⁷

Duyu, sonlu görüyü imler. Duyunun formu, saf kabul etmedir. İçsel duyu “dışarıdan” kabul ediyor değildir, bilakis kendi-olandan hareketle kabul edendir. Saf kabul etmede içsel uyarımlama, saf kendi-olandan hareket ediyor olmalıdır. Başka bir deyişle, bizatihi kendiliğin özünde oluşmalıdır ve böylelikle ilk evvela olarak onu oluşturmalıdır. Saf kendinin uyarımlanması, bizatihi sonlu kendi-olanın transendental kök yapısını sunar. Demek ki bir zihnimiz var ve başka şeylerin yanı sıra kendi için bir şeyleri kendine ilintilendirmekte ve kendinin vazedilişlerini icra etmekte diye bir şey söz konusu bile değildir. Bilakis söz konusu “kendinden-hareketle-bir-şeye-yönelme ve yine kendine-geri-dönme” sonlu bir kendi-olan olarak zihnimizin zihin karakterini tesis etmektedir.

Böylelikle saf kendinin uyarımlanması olarak zamanın, “zihnimizin içinde” saf apersepsiyonun “yanı sıra” mevcut olmadığı tek bir hamleyle aşıkâr hale gelmiş olmaktadır. Bilakis zaman, kendiliğin olanaklılığının temeli olarak zaten saf apersepsiyonda yatmakta ve böylelikle zihnimizi zihin haline getirmektedir.

²⁶⁷ *A.g.e.* – Buradaki “onun temsili” ifadesini “kendinin” olarak düzeltme önerisi, tam da özsel olanı metinden söküp atmaktadır. Zira buradaki “onun” sözcüğü, bu temsilin zihnimizin bir temsili olduğunu ifade etmemektedir. Bilakis zihnimizde vazedilen temsil etmenin, şimdiler dizisinin peş peşeliğinin “saf ilişkilerini” bizatihi öne-koyduğunu ve kabul etmeye yönelttiğini ifade etmektedir.

Saf sonlu kendi-olan, kendi içinde zaman karakterine sahiptir. Şayet ben, yani saf akıl, kendi özü itibariyle zamansal ise, Kant'ın transendental apersepsiyon hakkında yaptığı kritik önemdeki belirlenim tam da bu zaman karakterinden hareketle anlaşılır hale gelmelidir.

Böylelikle zaman ile “ben düşünüyorum” türdeş olmayan ve birbiriyle uyumsuz olan olarak karşı karşıya durmamaktadır artık. Metafiziği temellendirirken Kant hem kendi olarak zamanı hem de kendi olarak “ben düşünüyorum”u kendi başına ilk kez transendental bakımdan yorumlarken, bu sırada izlediği radikalizm sayesinde her ikisinin kökensel aynılığını bir araya getirmiştir – ama elbette kendisi bunu açıkça görememiştir.

192

Peki ama, Kant'ın her iki husus hakkında, yani hem zaman hem de “ben düşünüyorum” hakkında aynı özsel yüklemeleri dile getiriyor olmasının üzerinden (bugüne kadar yapıldığı üzere) yine kaygısızca geçip gidecek miyiz?

Benin transendental (yani aşkınlığı olanaklı kılan) özü, Transendental Dedüksiyonda şöyle nitelendirilir: “Zira sabit ve kalımlı ben (saf apersepsiyonun benî), bizim tüm temsillerimizin bağlılaşıklığını [*Korrelatum*] oluşturur...”²⁶⁸ Öte yandan zamanın transendental özünün gün ışığına çıktığı Şematizm bölümünde ise Kant, zaman hakkında şunu söyler: “Zaman akıp gitmez...” zamanın “kendisi dönüşmez ve kalımlıdır.”²⁶⁹ Ve daha sonra da: “Zaman ... kalır ve değişmez.”²⁷⁰

Zaman ile benin özsel yüklemelerinin birbiriyle örtüşmesine şaşkırmamak gerekir elbette, diye karşılık verilebilir buna. Çünkü burada Kant hem benin hem de zamanın “zaman içinde” olmadığını söylemek ister sadece. Elbette. Peki ama bundan, benin zamansal olmadığı so-

²⁶⁸ A 123.

²⁶⁹ A 143, B 183.

²⁷⁰ A 182, B 224 vd.

nucu çıkar mı? Yoksa tam da bundan, ben o kadar “zamansal”dır ki, zamanın bizatihi kendisi olur ve ancak o olarak kendi en zati özü bakımından olanaklı olabilir, sonucu mu çıkar?

193 Bu ne demektir: “Sabit ve kalımlı” ben, tüm temsillerimizin “bağlılaşıklığını” [*Korrelatum*] oluşturur? Öncelikle şu: Sabit olan ve kalan ben, yalnızca bir şeye yönelik olanın ilişkisini değil, bilakis bir şeye geri gidenin karşılıklı bağlilaşımı [*Korrelation*] olarak karşısında olanı oluşturanın karşımızda durmasını sağlar. Peki ama Kant, bu karşımızda durmaklığı neden “sabit ve kalımlı ben”in oluşturduğunu söyler? Tüm ruhsal hadiselerin [*seelische Vorkommnisse*] temelinde hep bu oluşturunca benin yat-tığını ve ruhsal hadiselerin tüm değişimlerinden tenzih edilmiş olarak “kalımlı” olduğunu mu vurgulamak istiyordur? Kendi ontoloji temellendirmesine dayanarak tözselliğin paralogizmini²⁷¹ irdeleyen Kant, “sabit ve kalımlı” ben derken ruh tözü gibisinden bir şeyi kastetmiş olabilir mi? Yoksa Kant, söz konusu benin zamansal olmadığını, bilakis bir töz olmasa da bir anlamda sonsuz ve bitimsiz olduğunun altını mı çizmek ister yalnızca? Peki ama, farz edilen bu pekiştirme neden tam da benin sonluluğunun, yani onun karşımıza getirmekliğinin sınırlandırıldığı bölümde yer alır? Bunun nedeni basittir: Söz konusu karşımıza getirmekliğe, benin “sabitlik ve kalımlılığını” özsel olarak aittir çünkü.

Bu “sabit” ve “kalımlı” ifadeleri, benin değişmezliğine dair ontik ifadeler değildir, bilakis bunlar birer transendental belirlenim olup şunu imler: Bizatihi benin haddizatında sabitlik ve kalımlılık gibisinden şeyleri öncesel olarak önünde tuttuğu takdirde, değişim içindeki nesnesel bir şeyin aynı şey olarak deneyimlenebilir olduğu aynılık ufkunu oluşturması mümkün olabilmektedir

²⁷¹ A 348 vd., B 406 vd.

yalnızca. “Sabit” bene sabit denir, çünkü “ben düşünüyorum,” yani “ben temsil ediyorum” olarak sabitlik ve kalımlılık gibisinden bir şeyi önünde-tutar. Ben olarak, haddizatında kalımlılığın bağlaşıklığını oluşturur.

Oysa haddizatında karşımda bulunmaklığın saf görünümünün saf temini ise saf görü olarak bizatihi zamanın özüdür. Dolayısıyla “sabit ve kalımlı” ben, yaklaşık şu imlenime sahiptir: Zamanın kökensel oluşturması içindeki, yani kökensel zaman olarak ben, bir şeyleri karşıma getirmeyi ve onun ufkunu oluşturur.

Burada benin zamansız ve sonsuz olmaklığı hakkında herhangi bir karara varılmadığı gibi, transendental problematik dahilinde de haddizatında soruşturuluyor bile değildir. Fakat ben, zamansal olduğu müddetçe, yani sonlu kendi-olan olarak var oldukça bu transendental anlamda “sabit ve kalımlı” olur.

194

Zaman hakkında aynı yüklemeler kullanılıyorsa bu, zamanın “zaman içinde” olmadığı anlamına gelmez yalnızca. Bilakis şu da demektir: Saf kendinin uyarımlaması olarak zaman, şimdiler dizisinin saf peş peşeliğini haddizatında ortaya çıkarıyor ise, kendisinden ortaya çıkan ve âdeta yalnızca kendi başına alelade “zaman hesabı”nda görünümlenebilen bu şey, özü itibariyle zamanın tam özünü belirlemeye yeten olamaz.

Dolayısıyla benin “zamansal” veya zamansız olmaklığı hakkında bir karara varılacaksa, saf kendinin uyarımlaması olarak zamanın kökensel özünü kılavuz edinmek gerekecektir. Üstelik saf akıl ve saf apersepsiyonun beni için zaman karakterini tümüyle haklı olarak reddettiği yerlerde Kant, aklın yalnızca “zaman formuna” tabi olmadığını söylemekle yetinmektedir.

İşte yalnızca bu anlamda ele alındığında, “çelişmezlik ilkesi”ndeki formülasyondan “aynı zamanda”nın silin-

mesi haklı olabilecektir.²⁷² Kant burada şöyle bir argümantasyonda bulunmaktadır: Şayet “çelişmezlik ilkesi”nde “aynı zamanda” ve dolayısıyla “zaman” ifadesi yer alsaydı, bu önerme, deneyimsel olarak erişilebilen “zaman içeri” varolanlarla sınırlı kalırdı. Gelgelelim bu ilke, herhangi bir şey hakkındaki tüm düşünceleri düzenleyen bir ilkedir. Dolayısıyla onda zaman belirlenimine yer bulunmamaktadır.^b

Fakat her ne kadar “aynı zamanda” bir zaman belirlenimiye de varolanların “zaman içeri olmaklığını” im-

²⁷² Bkz. yukarıda § 33 c, s. 183 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. -çn.] – Bizzat Kant’ın söz konusu “aynı zamanda”nın değerlendirilmesinde kararsız kaldığını, 1770 tarihli takdim tezindeki bir parçada görmek mümkündür: “*Tantum vero abest, ut quis unquam temporis conceptum adhuc rationis ope aliunde deducat et explicet, ut potius ipsum principium contradictionis eundem praemittat ac sibi conditionis loco substernat. A enim et non A non repugnant, nisi simul (h. e. tempore eodem) cogitata de eodem...*” *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 14, 5. Kant WW (Cassirer) II, s. 417.^a – Burada Kant, zamanın “rasyonel” çıkarımını, yani görü karakterinin olanaksızlığını şuna işaret ederek kanıtlamaktadır: Tüm “ratio,” düşünmenin haddizatında temel ilkesi olup “zaman”ı varsaymak durumundadır. Ancak elbette burada, “*tempore eodem*”in hangi “zamansal” imlenime sahip olduğu karanlıkta kalmaktadır. Şayet bu, “aynı şimdide”yi imliyorsa, 25 Aralık 1770’te Kant’a gönderdiği mektubunda bu bölüm hakkında söylediklerinde Moses Mendelsohn haklı olacaktır: “Çelişmezlik ilkesi için *eodem tempore* koşulunun zorunlu olmadığına inanıyorum. Aynı özne olmak kaydıyla farklı zamanlarda onun hakkında A ve değil-A olması ifade edilebilir ve [195] olanaksızlık kavramı için aynı sübjenin A ve değil-A olmak üzere iki yükleminden daha fazlası gerekmez. Şöyle de denilebilir: *Impossibile est, non A praedicatum de subiecto A.*” Kant WW (Cassirer) IX, s. 93.

^a Ayrıca bkz. Haering, *Der Duisburg’sche Nachlaß*, 10.6 (s. 60).

^b Bkz. Güz Dönemi 1935-36 [*Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. GA Bd. 41], s. 175 vd.

liyor olması şart değildir. Daha ziyade buradaki “aynı zamanda,” kökensel bakımdan önceleyici “rekognisyon” (“önceden-oluşturma”) olarak bizatihi tüm özdeşleştirmelere ait zaman karakterini ifade etmektedir. Bu ise çelişmezliğin hem olanaklılığını hem de olanaksızlığını temellendiren olarak altta yatandır.

Kant, zamanın kökensel olmayan özünü cihet alınca, “çelişmezlik ilkesi”nden zaman karakterini çıkartmak mecburiyetinde kalmıştır. Çünkü kökensel olarak zamanın bizatihi olduğu şeyi ondan türetilen bir üretilmiş olanla özsel olarak belirlemeye çalışmak bir anlam çelişkisidir. Tam da kendi-olan, kendi içsel özü itibarıyla kökensel olarak zamanın kendisi olduğu içindir ki, ben, “zamansal” ben olarak (yani burada: zaman içeri ben olarak) kavranılamamaktadır. Saf duyusallık (zaman) ile saf akıl yalnızca türdeş olmakla kalmayıp bilakis insan sübjektivitesini kendi bütünlüğü içinde olanaklı kılan sonluluğun aynı özünün birliğine de aittir.

§ 35. Yapılan Temellendirmenin Kökenselliği ve Metafizik Problemi

Kant’ın metafiziği temellendirişi, ontolojik bilişin özsel birliğinin içsel olanaklılık temelini oluşturmasıdır. Ulaştığı temel, transendental hayal gücüdür. Zihnimizin iki temel kaynağından (duyusallık ile anlama yetisinden) hareket edilmiş olduğu halde hayal gücü, ara yeti olarak öne çıkmaktadır. Fakat yapılan temellendirmenin daha kökensel yorumu göstermiştir ki, bu ara yeti yalnızca kökensel olarak birleştirici bir merkez olarak kalmamakta, bilakis bu gövdenin ortak kökü olmaktadır.

196

Böylelikle her iki temel kaynağın kökensel kaynak zeminine giden yol açılmıştır. Transendental hayal gücünün, bir kök olarak, yani saf sentezin söz konusu iki

gövdeyi kendi içinden nasıl neşet ettirdiğinin ve tuttuğunun açığa çıkartılması olarak yorumlanması, kendiliğinden bizi bu kökün kök saldıgı şeye, yani kökensel zamana geri taşımıştır. Kökensel ve üçlü olarak birleştirici gelecek, olmuş olmaklık ve şimdinin haddizatında oluşumu olarak öncelikle, saf sentezin “yetisi,” neyi başarıyorsa onu başarmaktadır, yani başka bir deyişle: Aşkınlığın onun birliği içinde oluştuğu ontolojik bilişin üç ögesinin birliğini sağlamaktadır.

Saf sentezin moduslarının (saf aprehensiyon, saf reproduksiyon, saf rekognisyon) sayıca üç olması, saf bilişteki üç ögeye ilinti etmeleri yüzünden değildir. Bilakis onlar kökensel bakımdan kendi içlerinde birliksel olup bizatihi zamanın zamanlaştırılmasını zaman oluşturunca olarak tesis etmektedir. Saf sentezin bu modusları üçlü-birliksel zaman içinde kökensel olarak birliksel oldukları içindir ki yalnızca, saf bilişin üç ögesinin kökensel birliğini oluşturma olanağı onlarda bulunmaktadır. İşte tam da bu yüzden transendental hayal gücünün kökensel olarak birlik oluşturunca ve görünürde yalnızca dolayımlayıcı ara yetisi, kökensel zamandan başka bir şey değildir aslında. Zamana kök salmış olması sayesinde ki transendental hayal gücü, haddizatında aşkınlığın kökü olabilmektedir.

197 Kökensel zaman, transendental hayal gücünü olanaklı kılar. O da özü itibariyle kendi içinde spontane alıcılık ve alıcı spontaneliktir. Yalnızca bu birlik içindeyken spontane alıcılık olarak saf duyusalılık ve alıcı spontanelik olarak saf apersepsiyon birbirine ait olabilmekte ve sonlu bir saf duyusal aklın birliksel özünü oluşturabilmektedir.

Gelgelelim ikinci basımda olduğu üzere transendental hayal gücü başlı başına bir temel yeti olarak ortadan kaldırılır ve onun fonksiyonu salt spontanelik olarak anlama yetisine aktarılırsa, birlikleri bakımından saf duyusalılık ile saf düşünmeyi sonlu insan aklı içinde kavrama

olanağı ve hatta onu bir problem haline getirme olanağı bile ortadan kalkar. Fakat sahip olduğu parçalanamaz kökensel yapısı temelindeki transendental hayal gücünü, ontolojik bilişin ve dolayısıyla metafiziğin temellendirilme olanağı olarak sunduğu içindir ki birinci basım, metafiziğin temellendirilmesi probleminin en iç güzergâhına daha yakın durmaktadır. İşte bu yüzden, bütün yapının en merkezi sorusu bakımından birinci basım, ilkece ikinci basıma tercih edilmeyi hak eder. Öte yandan, saf hayal gücünü saf düşünmenin bir fonksiyonuna dönüştüren her yorum, onun spesifik özünü gözden kaçırmış olacaktır (ki böyle bir dönüştürücü yorumu “Alman İdealizmi” *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci basımını izleyerek daha da aşırıya taşımıştır).

Kökensel zaman, aşkınlığın saf oluşumunu cereyan ettirir. Yapılan temellendirmenin yukarıda sunulan daha kökensel açığa çıkartılışı sayesinde, temellendirmenin beş evresinin en içteki güzergâhını ve onun çekirdeğini oluşturan Transendental Şematizme atfedilen önemini şimdi geriye bakarak ancak anlayabiliyoruz.

Aşkınlık kökensel zamanda zamanlaştığı içindir ki, ontolojik bilişler birer “transendental zaman belirlenimi” dirler.

Zamanın bu zorunlu merkezi fonksiyonu Kant’ta, zamanın öncelikle tüm temsil etmelerin evrensel formu olarak takdim edilmesiyle kendini dile getirir. Ama kritik önemde olan, bunun hangi bağlam içinde yapılmış olduğudur. Transendental Dedüksiyonla ilgili “Geçici Hatırlatma,” saf sentezin bu üç modusunun kendi içlerinde ne ölçüde birlik oluşturdıklarını göstermek amacındadır. Her ne kadar Kant, onları açıkça zaman oluşturunca ve dolayısıyla kökensel zaman içinde birliksel olarak gün ışığına taşıyamamışsa da zamanın fundamental fonksiyonu tam da burada (ikinci sentezin, yani tahayyül etmedeki reproduksiyonun analizinde) vurgulanmaktadır.

Varolanın olanaklı ve temsil edici bir şey olarak hep halihazırda mevcut olana geri getirilmesinin “zorunlu sentetik birliğinin *a priori* temelini” oluşturan nedir? “Şayet tezahürlerin kendinde şeyler olmadıklarını, bilakis bizim temsillerimizin salt birer oyunu olduklarını ve nihayetinde içsel duyumuzun belirlenimlerine dayandıklarını hatırlayacak olursak, bunun ne olduğunu ... hızlıca bulmak mümkün olacaktır.”²⁷³

Şimdi bu, şu anlama mı geliyor: Varolan, kendi başına bir hiçtir ve temsil etme oyunları içinde yok olup gitmektedir? Asla. Kant şunu söylemek istemektedir: Sonlu bir varlık için varolanın bizatihi kendisiyle karşılaşma, bir temsil etme içinde gerçekleşmekte olup bu varolanın bizatihi nesneselliğinin saf temsilleri birbirleriyle uyum içindedir. Söz konusu uyumluluk nihayete doğru gider, yani öncesel olarak öyle belirlenmiştir ki, haddizatında bir oynama-mekânı içinde cereyan edebilmektedir. Bu oynama-mekânı, iç duyunun saf belirlenimleri sayesinde oluşmaktadır. Saf iç duyu, saf kendinin uyarımlanışıdır, yani kökensel zamandır. Aşkınlığın ufkunu oluşturanlar, transendental zaman belirlenimleri olarak saf şemalardır.

Ontolojik bilişin özsel birliğinin içsel olanağı problemi öncesel olarak bu perspektif içinde gördüğü ve zamanın merkezi fonksiyonunu tespit ettiği içindir ki Kant, Transendental Dedüksiyonda aşkınlığın birliğini sergilerken kullandığı iki yolda zamanın açıkça irdelenişini göz ardı edebilmiştir.

Gelgelelim ikinci basımda Kant'ın, bizatihi aşkınlığın oluşumunda zamanın hem bu transendental önceliğini hem de transendental hayal gücünü iptal ettiği, başka bir deyişle, metafiziğin temellendirilişinin çekirdeği olan Transendental Şematizmi inkâr ettiği izlenimi uyanmaktadır.

İkinci basımda “İlkeler Sistemi Hakkında Genel Not,” yani ontolojik bilişin bütünü hakkında bir not eklenmiştir.²⁷⁴ Bu not şu cümleyle başlar: “Hiçbir şeyin olanaklılığını salt kategorilere bakarak görmüyor olmamız, bilakis saf anlama yetisi kavramının objektif realitesini onda ortaya koyabilmek için elimizde hep bir görünün gerekiyor olması, oldukça dikkate şayandır.” Burada öz bir anlatımla, noşyonların saf duyusallaştırılmasının, yani “saf imge” içinde sergilenmesinin özsel zorunluluğu dile getirilmektedir. Gelgelelim bu saf imgenin, zaman olarak saf görü olduğu açıkça söylenmemektedir.

Tam tersine, bir sonraki paragraf, yukarıdaki cümleye açıkça atıfta bulunarak şöyle başlar: “Ancak daha da tuhaf olan şudur: Kategorileri takiben şeylerin olanaklılığını anlamak ve dolayısıyla kategorilerin *objektif realitesini* ortaya koyabilmek için yalnızca salt görümlere değil, bilakis hep *dış görümlere* ihtiyaç duymamız.”²⁷⁵ Burada, uzayın transendental fonksiyonu belirginleşmektedir. Kant’ın bizzat burada yeni bir idrakle karşı karşıya kaldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Uzay da saf şematizmin içine dahil olmaktadır. Gelgelelim ikinci basımda Şematizm bölümü hiç de bu yönde bir değişikliğe uğramış değildir. Peki ama, zamanın önceliğinin yine de iptal edildiği çıkarımında bulunmak mecburiyetinde değil miyiz? Ancak, böyle bir çıkarımda bulunursak yalnızca aceleci davranmakla kalmayız, bilakis buraya kadarki bütün yorumu da tamamen yanlış anlamış oluruz, eğer bu paragrafa bakıp aşkınlığı kökensel olarak oluşturanın yalnızca zaman olmadığını söyleyecek olursak.

Buna şöyle bir itirazda bulunulabilir: Şayet aşkınlık yalnızca zaman üzerine temellenmiyorsa, Kant’ın zamanın önceliğini sınırlandırarak saf hayal gücünü iptal

200

²⁷⁴ B 288 vd.

²⁷⁵ B 291.

etmesi de tutarlı olacaktır. Fakat bu akıl yürütmede şu unutulmaktadır: Saf görü olarak saf uzay en az “zaman” kadar transendental hayal gücüne transendental olarak kök salmıştır (eğer zaman, saf görüde saf görülen olarak oluşan, yani şimdiler dizisinin saf peş peşeliği olarak anlaşılırsa). Uzay, böyle anlaşılan zamanla sahiden de daima ve zorunlu olarak bir anlamda eşit olmaktadır.

Fakat zaman, böyle bir oluşum olarak aşkınlığın kökensel temeli değildir, bilakis saf kendinin uyarımlanması olarak öyledir. Öyle olarak zaman, saf uzayın temsil edici oluşumunun, yani aşikâr kılınışının da olanak koşuludur. Saf uzayın transendental fonksiyonuna dair bu içgörüden, zamanın önceliğinin reddi çıkarsanamaz. Buradan daha ziyade, tıpkı zaman gibi uzayın da bir minvalde sonlu kendi-olana ait olduğunu ve onun (elbette kökensel zamanın temeli üzerinde) kendi özü itibarıyla “uzaysal” olduğunu göstermenin pozitif görevi çıkar.

Bir minvalde uzayın da Transendental Şematizme ait olduğuna dair ikinci basımdaki bu biliş şunu belirgin kılar: Eğer zaman yalnızca şimdiler dizisinin saf peş peşeliği olarak kavranırsa, Transendental Şematizmi kendi en iç özü itibarıyla kavramak imkânsız olur. Onu saf kendinin uyarımlanışı olarak anlamak gerekir. Aksi takdirde, onun şema oluşumundaki fonksiyonu, herhangi bir idraktan yoksun kalır.

Böylelikle Kant'ın tüm metafiziği temellendirişinde, rastlantısal olmayan bir kendine özgülikle karşılaşırız. Tam da kaynak temeline geri gidilerek açığa çıkartılan, aşkınlık oluşturunca özü içinde kendini açıklamaktaysa da zihnimizin buna iştirak eden yetileri (ve dolayısıyla saf görü olan zaman da) bu transendental fonksiyondan hareketle açıkça ve birincil olarak belirlenmemektedir. Daha ziyade onlar, temellendirme sırasında ve hatta tamamlandıktan sonra bile birinci hareket noktasının geçici suretteki versiyonu içinde hareket etmektedir tü-

müyle. Transendental Şematizmin sergilenmesi sırasında Kant'ın elinin altında, zamanın kökensel özünün ayrıntılı çalışılmış bir yorumu bulunmadığı için, birer transendental zaman belirlenimi olarak saf şemaların açığa kavuşturulması bu denli kısa ve gayrişeffaf kalmıştır. Çünkü saf şimdiler dizisi olarak ele alındığında zaman, sahiden de nosyonların “zamansal” yorumunu olanaklı kılan bir yol sunamamaktadır.²⁷⁶

Şimdi eğer bir yorum, Kant'ın yalnızca açıkça söylediklerini aktarmakla yetiniyorsa, daha baştan itibaren zaten bir yorum olmayacaktır, şayet yorumlamanın görevi, temellendirme sırasında Kant'ın açıkça formüle ettiklerinin ötesine giderek gün ışığına taşıdıklarını görünür kılmakla yetinmek olacaksa. Ancak Kant, bunları bizzat dile getirme imkânına sahip olamamıştır. Keza haddizatında her felsefi bilişte asıl önemli olanın, yalnızca dile getirilen cümlelerin önemli olmamasıdır, bilakis dile getirilenler aracılığıyla henüz dile gelmemiş olanları göz önüne sermesi asıl önemli olandır.

İşte bu yüzden, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin buradaki yorumunda temel maksat, yapının kritik önemdeki içeriğini, Kant'ın, “söylemek istediklerini” ortaya koymaya çalışarak görünür kılmak olmuştur. Böyle bir usulü izleyen bu yorumda, felsefi incelemelerin yorumlanmasında bizzat Kant'ın kullanılmasını istediği bir düsturdan yararlanılmıştır. Bunu Kant, bir Leibnizci olan Eberhard'ın eleştirilerine karşı verdiği cevabının sonunda şu sözlerle tespit etmiştir:

“Böylece *Saf Aklın Eleştirisi* sahih bir Leibniz savunması, hatta kendisine saygı duymayan, iltifat sözleriyle onu yücelten taraftarlarına karşı bir savunma bile olabilmektedir. Tıpkı kimi felsefe tarihi yazarlarının, çeşitli

²⁷⁶ Bkz. yukarıda § 22, s. 106 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. -çn.]

eski filozoflar hakkında bolca methiye düzüp de aslında çokça saçmalık sarf etmeleri, bu filozofların maksatlarını kestirememeleri, salt kavramlardan hareket eden saf akıl ürünlerinin tüm yorumlanışının anahtarı olan biza-tihi aklın eleştirisini (ki o, hepsi için müşterek kaynaktır) ihmal ederken, filozofların söyledikleri hakkında sözcük araştırması yapıp durmaları, ama aslında onların söylemek istediklerini görmememeleri gibi.”²⁷⁷

Sözcüklerle söylenenlerden, onların söylemek istediklerini çekip alabilmek için elbette her yorum cebri olmak zorunda kalacaktır. Fakat böyle bir cebir, başıboş bir keyfilik içinde olamaz. Yorumu sevk ve idare edecek olan, yol gösterici aydınlığa sahip idenin gücüdür. Ancak bu gücün içinde yer alan bir yorum, daima pervasızca olana cesaret edebilir ve bir yapıtın içinde saklı kalan ihtirasa kendini tevdi edebilir, böylelikle dile getirilmemiş olanın içine konularak onun söze dökülmesine mecbur kılınabilir. Bu ise kılavuzluk edici ideyi bizzat kendi aydınlatma gücü içinde gün yüzüne çıkartan bir yoldur.

Kant’ın metafiziği temellendirişi, transendental hayal gücüne vardırırıştır. Transendental hayal gücü, biri duyusalılık, diğeri anlama yetisi olan iki gövdenin köküdür. Böyle olarak o, ontolojik sentezin kökensel birliğini olanaklı kılar. Bu kök de kökensel zamana kök salmıştır. Temellendirme sırasında açığa çıkan kökensel temel, zamandır.

203 Kant’ın metafiziği temellendirişi, *Metaphysica generalis*’ten hareket etmekte ve böylece haddizatında ontolojinin olanaklılığına ilişkin soruya dönüşmektedir.^a Bu soru, varolanların varlık konstitüsyonunun özüne ilişkindir, başka bir deyişle, haddizatında varlık hakkındadır.

²⁷⁷ *Über eine Entdeckung...*, a.g.e. VI, s. 71.

^a Bu esnada *Metaphysica specialis*’in (teolojinin) güdülemesi altındadır. Bkz. aşağıda s. 206 [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. -çn.]

Metafiziğin temellendirilmesi, zamanın temeli üzerinde yükselmektedir. Bir metafizik temellendirmesinin temel sorusu olan varlığa ilişkin soru ise *Varlık ve Zaman*'ın problemidir.

Söz konusu kitap, bir metafizik temellendirmesi olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yukarıdaki yorumuna kılavuzluk eden ideyi içerir. Buradaki yorumla karinesi olarak sunulan ide ise bir fundamental ontoloji probleminin ön taslağını verir. Bu, güya “eski” olana karşı sözümona “yeni” bir şey olarak kendini anlıyor değildir. Bir metafizik temellendirmesinde özsel olanı kökensel olarak temellük etme denemesinin bir ifadesidir o daha ziyade. Başka bir deyişle, söz konusu temellendirmeyi yineleyerek, kendi zati ve daha kökensel olanağına kavuşmasına yardımcı olmaktadır.

Yinelenişi İtibariyle Metafiziğin Temellendirilişi

Bir temel problemin yinelenmesi denildiğinde, onun kökensel olan ve şimdiye kadar saklı kalan olanaklarının açığa çıkartılması anlaşılır. Böyle bir çalışma sonucunda temel problem dönüştürülmekte ve ancak bu surette kendi problem içeriği içinde muhafaza edilebilmektedir. Bir problemi muhafaza etmek, kendi özünün temelinde kendisini bir problem olarak olanaklı kılan içsel güçlere onu özgür bırakıp diri tutmaktır.

Gelgelelim olanaklı olanın yinelenmesi, “alelade” olanın yakalanması, bunda “bir şeyler yapabilme” ihtimalinin “gerekçeli olasılığı”nın bulunması demek değildir. Zira böyle bir olanaklılık zaten hep son derece edimsel olandır, hep hâkim olan işleyişler içinde herkesin kullandığıdır. Tam da bu anlamda olanaklı olan, sahici bir yinelemeye ve dolayısıyla haddizatında tarihle ilişki kurmaya engel oluşturur.

Metafiziğin temellendirilmesinin doğru anlaşılmış bir yinelenişi ise daha önce yapılmış olanın (yani burada: Kant’ın yaptığı temellendirmenin sahih sonucunun)

ne olduğunu öncelikle teminat altına almalıdır. Aynı zamanda, *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki metafizik temellendirmesinin "neticesi" olarak aranana ve bundan hareketle bulunanın nasıl belirlendiğine bakılarak, yinelemenin tamamına kılavuzluk eden olanaklı olanın anlaşılışının nereye uzandığı ve yinelenebilir olana layık olup olmadığı görülmelidir.

205

A. Metafiziğin Antropolojide Temellendirilmesi

§ 36. Yapılan Temellendirme ve Kant'ın Metafiziği Temellendirmesinin Sonucu

Kant'taki temellendirmenin her bir evresi katedilince, nihayetinde ontolojik sentezin içsel olanağının, yani aşkınlığın temeli olarak transendental hayal gücüne nasıl varıldığı görülmüştü. Peki şimdi, bu temelin tespiti yahut onun zamansallık olarak daha kökensel yorumu, Kant'ın temellendirmesinin ulaştığı sonuç mudur? Yoksa onun yaptığı temellendirme başka bir sonuca mı ulaşmıştır? Halbuki sözü edilen neticenin tespiti için başlı başına temellendirmeyi kendi içsel cereyanı ve adımlar dizisi bakımından gözler önüne serme zahmetine gerek yoktu. Zira transendental hayal gücünün merkezi fonksiyonuna ilişkin Transendental Dedüksiyon ile Transendental Şematizmdeki ilgili yerleri alıntılıyıp ortaya koymak bunun için yeterli olurdu. Peki ama, şayet sonuç, bu temeli transendental hayal gücünün oluşturmadığı ise bu temellendirme başka bir şeyi elde etmiş olabilir mi?

Eğer temellendirmenin sonucu, onun "neticesinde" yatmıyorsa, şunu sormak gerekir: Bizatihi kendi cereyanı bakımından temellendirme, metafiziğin gerekçelendirilmesi problemi için neyi açıyor? Kant'ın yaptığı temellendirmede tam olarak ne cereyan etmektedir? Şundan

daha azı değil: Ontolojinin içsel olanaklılığının gerekçelendirilmesi, insan sübjesinin aşkınlığının, yani sübjektivitesinin açığa çıkartılışı olarak icra edilmektedir burada.

Metafiziğin özüne ilişkin soru, insan “zihninin” temel yetilerindeki birliğe ilişkin sorudur. Kant’ın yaptığı temellendirme şunu elde etmiştir: Metafiziğin gerekçelendirilişi, insana dair bir soru sormadır, yani antropolojidir.

Peki ama, Kant’ın temellendirmesini daha kökensel olarak kavramak üzere girilen ilk deneme,²⁷⁸ yani Kant’ın antropolojisine geri gitme denemesi başarısızlıkla sonuçlanmamış mıydı? Elbette – eğer bilişin yorumu ve iki kaynağıyla ilgili olarak antropolojinin sunduklarının, tam da *Saf Aklın Eleştirisi* sayesinde daha kökensel bir surette gün yüzüne çıkartılmış olduğu kendini belirgin kılmış ise. Oysa şimdi buradan yalnızca, Kant’ın üzerinde çalıştığı antropolojinin empirik olduğu ve fakat transendental problematiğe layık, yani saf olmadığı sonucu çıkar. Keza bu durum, metafiziği temellendirme amacı bakımından yeterli olan bir “felsefi antropoloji” talebini daha da keskinleştirir.

Kant’ın yaptığı temellendirmenin sonucunun, antropoloji ile metafizik arasındaki zorunlu ilintiyi idrak etmek olduğu, onun kendi sözleriyle de apaçık belgelenebilir. Kant’taki metafizik temellendirmesi, “nihai amacı bakımından metafiziğin,”^a yani *Metaphysica specialis*’in gerekçelendirilmesini hedefler. Buna üç disiplin aittir: Kozmoloji, psikoloji ve teoloji. Ancak bu gerekçelendirme, bir saf aklın eleştirisi olarak onları en iç özleri içinde anlamalıdır, şayet “insanın doğal kabiliyeti” olarak metafizik kendi olanak ve sınırları içinde kavranılacak ise. İnsan aklının en iç özü kendini, insani olmaları sebebiyle

²⁷⁸ Bkz. yukarıda § 26, s: 127 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. –çn.]

^a *Teleologia rationis humanae* olarak felsefe (*Saf Aklın Eleştirisi*).

onu her daim tahrik eden bazı ilgilerde açığa vurur. “Akıl-
lının tüm ilgileri (hem spekülâtif hem de pratik ilgileri)
şu üç soruda birleşmektedir:

1. Ne bilebilirim?

2. Ne yapmalıyım?

3. Neyi umut edebilirim?”²⁷⁹

207

Bu üç soru ise *Metaphysica specialis* olarak sahih metafiziğe tayin edilen üç disiplinin sorularıdır.^b İnsan bilgisi, en geniş anlamda mevcut olanlar olarak doğaya dairdir (kozmo-loji); yapıp etme, insanın eylemesidir ve onun kişi olmaklığına ve özgürlüğüne dairdir (psikoloji); umut ise selamet olarak ölümsüzlüğü, yani Tanrı'yla birleşmeyi hedefler (teoloji).

Bu üç kökensel ilgi, insanı bir doğa varlığı olarak değil, bilakis bir “dünya yurttaşı” olarak belirler. Onlar, felsefenin konusunu “dünya yurttaşlığı bakımından” te-sis eder, yani sahih felsefenin sahasını oluşturur. Bu yüz-den Kant, Mantık dersinin girişinde haddizatında felsefe kavramını geliştirirken şöyle demiştir: “Felsefenin alanı, söz konusu dünya yurttaşlığı imlenimi içinde şu sorulara indirgenebilir:

1. Ne bilebilirim?

2. Ne yapmalıyım?

3. Ne umut edebilirim?

4. İnsan nedir?”²⁸⁰

Şimdi burada, yukarıdaki üç soruya ilaveten dör-düncü bir soru ortaya çıkmıştır. Peki ama, insana ilişkin bu dördüncü soru, ilk üçüne yalnızca dışsal olarak ila-ve edilmiş ve hatta fuzuli değil midir, şayet *Metaphysica*

²⁷⁹ A 804 vd., B 832 vd.

²⁸⁰ WW (Cassirer) VIII, s. 343.

^b Hatalı! Özgürlük kozmolojiye aittir, çünkü “kökensellik”ten hareketle düşünülmüştür – bkz. Bahar Dönemi 1930 [*Der Anfang der abendländischen Philosophie*, GA Bd., 35]

specialis olarak *Psychologia rationalis*'in zaten insanı ele aldığını düşünecek olursak?

Ancak Kant, bu dördüncü soruyu ilk üçüne basitçe eklemiş değildir, bilakis kendisi şöyle demektedir: “Temelde bunların tümünü antropolojiye ait düşünebiliriz, çünkü ilk üç soru aslında sonuncu soruya atıfta bulunmaktadır.”²⁸¹

Böylece Kant, metafiziği temellendirişinin sahih sonucunu, tereddüde yer bırakmayacak şekilde bizzat dile getirmiştir. Temellendirmeyi yineleme denemesi, kendi görevi hakkında açık bir talimata kavuşmuş olur bu sayede. Her ne kadar Kant, yalnızca genel olarak antropolojiden bahsetse de yukarıdaki irdelemelerden sonra, sahih felsefenin, yani *Metaphysica specialis*'in temellendirilişini yalnızca felsefi antropolojinin üstlenebileceğinden kuşku yoktur artık. Peki, bu suretle Kant'ın temellendirmesini yinelemenin sahih görevi, “felsefi antropoloji”nin sistematik olarak çalışılması olmayacak mıdır ve bunun için öncelikle onun idesini belirlemek gerekmeyecek midir?

208

§ 37. Felsefi Bir Antropoloji İdesi

Felsefi bir antropolojiye ne aittir? Haddizatında antropoloji nedir ve ne surette felsefi antropolojiye dönüşmektedir? Antropoloji insan bilimi demektir. Bedensel-ruhsal-tinsel bir varlık olarak insanın doğasına ilişkin araştırılıp bilinebilir olan her şeyi kapsamaktadır. Antropoloji sahasına, hayvan ve bitkilerden ayrı bir belirli tür olarak insanın mevcut olan olarak tespit edilebilen özellikleri girmez yalnızca. Bilakis onun örtük kabiliyetleri, karakter, ırk ve cinsiyet farkları da buna dahildir. İnsan yalnızca bir doğa varlığı olarak mevcut olmadığı, bilakis eyleyen ve yaratan da bir varlık olduğu içindir ki antropoloji, eyleyen bir varlık olarak insanın “kendisini

²⁸¹ WW (Cassirer) VIII, *a.g.e.*, s. 334.

nasıl şekillendirdiği,” şekillendirebildiği ve şekillendirmek durumunda olduğunu kavramaya çalışmalıdır. Nihayetinde insanın imkân ve mecburiyetleri, bizatihi bir insan olarak alabileceği temel tutumlar üzerine dayanmaktadır ki, biz bunlara “dünya görüşleri” diyoruz. Onların “psikolojisi” ise insan biliminin bütününe kapsar.

209 İnsanın somatik, biyolojik ve psikolojik irdelenişi ile karakteroloji, psikanaliz, etnoloji, pedagojik psikoloji, kültür morfolojisi ve dünya görüşleri tipolojisi olarak antropolojide bir araya gelen şeyler, yalnızca içerik bakımından uçsuz bucaksız olmakla kalmaz, bilakis soru formülasyonu, gerekçelendirme talebi, sergilenme amacı ve paylaşım biçimi ve nihayet kılavuzluk edici varsayımları bakımından da birbirinden temelden farklıdır. Tüm bunlar ve son kertede haddizatında varolanların bütünü, şu veya bu minvalde hep insanla ilintileniyor olacağı ve dolayısıyla antropolojiye dahil sayılacağı için, antropoloji o kadar kapsamlı hale gelecektir ki, bu yüzden antropoloji idesi tamamen belirsizliğe düşecektir.

Bu yüzden günümüzde antropoloji yalnızca bir disiplin başlığı olarak kalmamış, bilakis bu sözcük, insanın kendine ve varolanlar bütününe yönelik bugünkü tutumunun temel eğilimini ifade eder hale gelmiştir. Bu temel eğilime uygun olarak, herhangi bir şeyin bilinip anlaşılmış olması demek, onun antropolojik açıklamasının verilmiş olması demek olmuştur. Antropoloji yalnızca insan hakkındaki hakikati aramakla kalmamakta, bilakis haddizatında hakikatin ne anlama gelebileceğinin karar mercii olduğunu da artık iddia etmektedir.

Hiçbir dönemde insan hakkında günümüzde olduğu kadar çok sayıda ve çeşitte şeyler bilinir olmamıştır. Hiçbir dönemde insan hakkındaki bilgiler günümüzde olduğu kadar tesir ve nüfuz edici minvalde sergilenmemiştir. Hiçbir dönemde bu bilgi günümüzde olduğu kadar hızla ve kolaylıkla hizmete sunulmamıştır. Gelgelelim hiçbir

dönemde insanın ne olduğu günümüzde olduğu kadar az bilinmemiştir. Hiçbir dönemde insan, günümüzdeki kadar sorgulanılır hale gelmemiştir.²⁸²

Peki ama, antropolojik soruşturmaların tam da bu genişliği ve huzursuzluğu, felsefi bir antropolojinin ortaya çıkması ve onun hakkındaki çabalara özel bir güç kazandırması için son derece uygun değil midir? Felsefi bir antropoloji idesiyle birlikte, üzerine felsefe bütünüünün odaklanması gereken o disiplin elde edilmiş değil midir?

Yıllar öncesinde Max Scheler, söz konusu felsefi antropoloji hakkında şöyle konuşmuştur: “Belirli bir anlayış bakımından felsefenin tüm merkezi problemleri, insan nedir sorusuna ve varlık, dünya ve Tanrı bütünlüğü içinde hangi metafizik yere ve konuma sahip olduğu meselesine indirgenebilir.”²⁸³ Gelgelelim Scheler, insanın özü hakkındaki belirlenimlerin çokluğunun, kolayca müşterek bir tanım içine sıkıştırılamayacağını kendine özgü bir keskinlikle görebilmiştir: “İnsan o kadar geniş, renkli, çok-katmanlı bir şeydir ki, tüm tanımlar ona kıyasla biraz kısa kalır. İnsanın çok fazla ucu ve sonucu vardır.”²⁸⁴ Böylelikle özellikle son yıllarda daha yoğun olarak ve yeni bir verimlilik içinde süren gayretlerinde Scheler, insan hakkında birliksel bir ide elde etmeye odaklanmakla kalmamış, bilakis bu görevin özsel zorluk ve karmaşıklıklarının ortaya konulması üzerinde de durmuştur.²⁸⁵

Ama belki de felsefi bir antropolojinin en temel zorlu-

²⁸² Bkz. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, s. 13 vd.

²⁸³ Bkz. “Zur Idee des Menschen,” *Abhandlungen und Aufsätze*, Bd. I, 1915, s. 319. – İkinci ve üçüncü basımda (1927) bu ciltler, *Vom Umsturz der Werte* başlığı altında yayımlanmıştır (WW III, s. 173).

²⁸⁴ *A.g.e.*, s. 324 (WW III, s. 175).

²⁸⁵ Bkz. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

ğu, çok-yönlü bu varlık hakkındaki özsel belirlenimlerin sistematik birliğini elde etme görevinde değil, bilakis bu kavramın kendisinde yatar. Keza bu zorluğu, en yüksek sesle kendini dile getiren en zengin antropolojik bilgiler bile artık görmezden gelemiyor.

Haddizatında bir antropoloji ne sayesinde felsefi bir antropoloji haline gelir? Onun bilişlerinin, empirik bilişlerden yalnızca genellik derecesi bakımından farklı olmasından mı kaynaklanır bu (ki hangi genellik derecesinde empirik bilişin sona erdiği ve felsefi bilişin başladığı meselesi hep sorgulanır kalmaktadır)?

211 Elbette ki izlediği yöntem felsefi bir yöntemse (insan özünün irdelenişi anlamında) bir antropolojiye felsefi denebilir. Bu durumda onun hedefi, insan dediğimiz varolanı bitki ve hayvanlardan ve öteki varolan sahalarından ayırt etmek ve varolanların bu belirli bölgesinin spesifik özsel konstitüsyonunu bu sayede çalışıp ortaya çıkartmak olacaktır. Böylelikle felsefi antropoloji, insana dair bölgesel bir ontoloji haline gelecek ve varolanların bütün sahalarına dağılmış öteki ontolojilerin yanı sıra mevcut olan bir ontolojiye dönüşecektir. Gelgelelim bu şekilde anlaşılan bir felsefi antropoloji, ne kendiliğinden olarak ne de özellikle problematiğinin içsel yapısının temeli dolayısıyla felsefenin merkezini teşkil ediyor olacaktır.

Öte yandan antropoloji, bir antropoloji olarak felsefenin ya hedefini ya da başlangıç noktasını veya her ikisini birden belirlediğinde de felsefi olabilir. Şayet felsefenin hedefi, bir dünya görüşünün ortaya çıkartılması olursa, o zaman antropoloji, “insanın kozmostaki yerini” ihata etmek mecburiyetinde olacaktır. Ve şayet insan, mutlak kesin bir bilişin gerekçelendirilme düzeninde haddizatında birinci olarak verilmiş ve en kesin olan varolan diye kabul edilirse, felsefenin bu şekilde planlanmış yapısı, insani sübjektiviteyi merkezi hareket noktası haline getirmek mecburiyetinde kalacaktır. Böylece birinci görev

ikincisiyle birleşebilecek ve her ikisi birer antropolojik irdeleme olarak insan hakkındaki bölgesel ontolojinin yöntemlerinden ve sonuçlarından yararlanabilecektir.

Gelgelelim, antropolojinin felsefi karakterinin ihata edilşinin tam da bu çoklu olanakları yüzünden söz konusu idede belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Üstelik her felsefi antropolojinin en azından başlangıçta temelini oluşturan empirik-antropolojik bilişlerin çeşitliliği de dikkate alındığında bu belirsizlik daha da artacaktır.

Sahip olduğı anlam çokluğuna rağmen felsefi antropoloji idesi her ne kadar doğal ve kendiliğinden anlaşılır görünse ve kendine her seferinde kazandırdığı geçerliliğe direnmek her ne kadar güç de olsa; felsefede “antropolojizm” ile sık sık mücadele edilmiş olması da bir zorunluluktan doğmuştur. Zira felsefi antropoloji idesi yeterince belirlenmiş olmadığı gibi, felsefe bütünü içindeki fonksiyonu da halen açığa kavuşturulmuş ve kara-ra bağlanmış değildir.

212

Bu noksanlığın temeli ise felsefi bir antropoloji idesinin içsel sınırında yatmaktadır. Zira felsefi antropoloji, felsefenin özünden hareketle açıkça gerekçelendirilmemiştir. Bilakis öncelikle dışsal olarak kavranılmış bir felsefe hedefinden ve onun olanaklı çıkış noktalarından hareket edilmiştir. Sonuç itibariyle bu idenin belirlenimi, antropolojiyi merkezi felsefi problemler için olanaklı bir toplama havuzu olarak belirleyerek sonlanmaktadır ki, böyle bir karakterizasyonun yüzeyselliği ve felsefi bakımdan sorgulanırılığı hemen göze batmaktadır.

Peki ama, şayet antropoloji felsefenin tüm merkezi problemlerini belirli bir minvalde kendinde topluyorsa, neden bunlar insanın ne olduğı sorusuna indirgenebilmektedir? Onların buna indirgenebilmesi, böyle bir şeyi yapma fikri akla düştüğü için mi mümkün olmuştur yalnızca, yoksa onların bu soruya indirgenmesi zaruri midir? Eğer öyle ise, bu zorunluluğun temeli nedir? Şurada

mı misal: Felsefenin merkezi problemlerinin insandan neşet etmesi midir – yalnızca insanın bunları soruyor olması yüzünden değil, bilakis onların içsel içerikleri bakımından insanla bir ilinti içinde olmasından mı? Peki ama, tüm merkezi felsefi problemler ne ölçüde insan özünü yurt tutmuştur? Bu merkezi problemler haddizatında hangileridir ve onların merkezi nerede bulunmaktadır? Kendi problematiğinin merkezinde insan özünün yurt tuttuğu bir felsefe yapmak ne demektir?

213

Bu sorular kendi iç sistematikleri bakımından ortaya serilip belirlenmedikçe, felsefi bir antropoloji idesinin iç sınırları bile görünür hale gelemeyecektir. Bu sorular irdelenmedikçe, felsefe dahilinde bir felsefi antropolojinin özü, haklılığı ve fonksiyonuna ilişkin karar verilebilirliğin zemininden haddizatında yoksun kalınacaktır.

Gerçi felsefi antropolojiyi anlaşılır argümanlarla sunma ve bu disiplinin merkezi konumunu savunma denemeleriyle yine de sık sık karşılaşılacaktır. Ama bunlar, felsefenin özünden hareketle onu gerekçelendirmiş olmayacaklardır. Antropoloji karşıtları, insanın varolanların merkezinde yer almadığına, bilakis onun “yanı sıra” bir varolanlar “deryasının” bulunduğu sık sık atıfta bulunurlar. Oysa felsefi antropolojinin merkezi konumunun bu reddiyesi, en az felsefi antropolojinin iddiaları kadar felsefe yoksunudur.

İşte, felsefi antropoloji idesi üzerine eleştirel bir düşünümde bulunulduğunda, onun belirsizliği ve iç sınırı ortaya çıktığı gibi, özüne ilişkin ilkesel bir soruşturma yapabilmek için gerekli zemin ve çerçeveden de haddizatında yoksun olduğu görülmektedir.

Dolayısıyla Kant’ın sahih metafiziğin üç sorusunu dördüncü soruya, yani. insan nedir sorusuna indirgiyor olmasından hareketle bu soruyu antropolojik bir soru olarak kavramak ve metafiziğin temellendirilişini felsefi

antropolojiye devretmek aceleci bir davranış olacaktır. Antropoloji bizatihi antropoloji olduğu için metafiziği gerekçelendiriyor değildir.

Fakat^a Kant'taki temellendirmenin sahih sonucu, insanın özüne ilişkin sorunun, metafiziğin gerekçelendirilmesiyle ilintili olmaklığı değil miydi? O halde bu ilintinin, temellendirmeyi yineleme görevine kılavuzluk etmesi gerekmez mi?

Fakat felsefi antropoloji idesinin eleştirisi, yalnızca dördüncü soruyu, yani insan nedir sorusunu basitçe sormanın yeterli olamadığını göstermiştir. Tam tersine, bu sorunun belirsizliği, şimdi en sonda bile, Kant'taki temellendirmenin kritik önemdeki sonucunun henüz temellük edilmemiş olduğuna işaret etmektedir.

214

§ 38. *İnsanın Özüne İlişkin Soru ve Kant'taki Temellendirmenin Sahih Sonucu*

Herhangi bir tanıma veya formüle edilmiş teze bağlandığımız müddetçe Kant'taki temellendirmenin sahih sonucuna yaklaşamayacağımız giderek daha görünür hale gelmiştir. Kant'ın sahih felsefe yapışına yaklaşabilmek için Kant'ın söylediklerini şu âna kadarkinden daha büyük bir kararlılıkla soruşturmaya değil, bilakis yaptığı temellendirmede neyin cereyan etmekte olduğunu soruşturmaya gerek vardır. İşte *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yukarıda icra edilen daha kökensel yorumunun yegâne hedefi, söz konusu cereyan edişin açığa çıkartılmasıdır.

Peki ama, Kant'taki temellendirme cereyanı sırasında sahih olarak ortaya çıkan nedir? Temelin transendental hayal gücü olması değil, söz konusu temellendirmenin insan aklının özüne ilişkin bir soruşturma haline gelmesi de değil. Bilakis sübjenin sübjektivitesini açığa çıkartır-

^a Ama.

ken Kant'ın kaçınıp kendi attığı temelin karşısında geri adım atmasıdır.

Peki ama, bu kaçınma da sonuca dahil değil midir? Bu kaçınma içinde ne olmaktadır? Yoksa bu, Kant'a karşı öne sürülebilecek bir tutarsızlık mıdır? Bu kaçınma ve sonuna kadar gitmeme salt negatif bir şey midir yalnızca? Asla. Bu daha ziyade şunu açığa çıkartmaktadır: Temellendirme sırasında Kant, kendi üzerinde durduğu ve *Eleştiri*'yi ilk başta üzerine kurduğu zemini yok etmiştir. Saf akıl kavramı ve saf duyusal aklın birliği birer problem haline gelmiştir. Sübjenin sübjektivitesinin içini soruşturmak ("Sübjektif Dedüksiyon") bizi karanlığa götürmüştür. Empirik olması ve dolayısıyla saf olmaması yüzünden Kant kendi antropolojisine referansta bulunmamış değildir yalnızca. Bilakis temellendirmenin icrası sırasında insana ilişkin soru sorma tarzının sorgulanılır hale gelmiş olması yüzünden de bunu yapmamıştır Kant.

215 Yanıtı aranan soru, insan nedir sorusu değildir. Bilakis öncelikle sorulması gereken, bir metafizik temellendirmesinde insana ilişkin sorunun neden *sorulabildiği* ve sorulmak mecburiyetinde kalındığıdır.

İnsana ilişkin sorunun sorgulanırlığı, Kant'taki metafizik temellendirmenin icrası sırasında gün yüzüne çıkan asıl problematiktir. Ancak şimdi şunu görebiliyoruz: Bizzat Kant'ın kendisinin üstünü açtığı temel (yani transendental hayal gücü) karşısında saf akli kurtarabilmek, yani kendi zeminine sıkıca tutunabilmek maksadıyla kendisinin kaçınıp geri adım atmış olması, tam da zeminin çöküşünü ve dolayısıyla metafiziğin dipsiz zeminsizliğini açımlayan felsefe yapmanın devinimidir.

Kant'taki temellendirmenin yukarıda icra edilen kökensel yorumu, ancak bu sonuçtan hareketle haklılık kazanacak ve zorunluluğunu gerekçelendirmiş olacaktır. Bu yorum gayretlerine kılavuzluk eden, kökensel olana

yönelik boş bir atılımda bulunma veya daha iyisini bilme isteği değil, bilakis temellendirmenin en iç güzergâhını ve dolayısıyla kendi en zati problematiğini açığa çıkartma görevidir sadece.

Peki ama, Kant'taki temellendirme, insan nedir sorusunu bir kenara itmiyor ama ona tam ve bütün bir yanıt da sağlamıyorsa, bilakis onu sorgulanılanırlığı içinde öncelikle görünür hale getiriyorsa, *Metaphysica specialis*'in ve dolayısıyla sahih felsefe yapmanın indirgeneceği Kant'taki dördüncü sorunun akıbeti ne olacaktır?

Bizim bu dördüncü soruyu, sorulma niyetine uygun olarak sorabilmemiz için, temellendirmenin sonucuna dair şimdi kazandığımız anlayıştan hareketle onu bir soru olarak ele almamız ve aceleci bir yanıtta vazgeçmemiz gerekir.

Sormamız gereken şunlardır: Söz konusu üç soru (1. Ne bilebilirim? 2. Ne yapmalıyım? 3. Neyi umut edebilirim?) neden dördüncü soruyla “ilintilenmektedir?” Neden “bütün bunlar ... antropolojiye dahil sayılabilmektedir?” Bu üç soruda ortak olan nedir? Hangi bakımdan birlik oluşturmakta ve dolayısıyla dördüncüsüne indirgenebilmektedirler? Bu dördüncü soru, soruyu nasıl sormalıdır ki, önceki üçünü birliksel olarak kendi içine alıp taşıyabilsin?

İnsan aklının en iç ilgisi, bu üç soruyu kendi içinde bir araya getirip birleştirir. Burada insan aklının olabilirlik, gereklilik ve yapabilirliği soruluyor demektir.

Nerede bir olabilirlik sorgulanılırsa ve kendini kendi olanakları bakımından sınırlandırmak istiyorsa, orada kendisi bir olanak-olmama içinde bulunur zaten. Her şeye kadir bir varlığın, “neyi yapabilirim yahut neyi yapamam” sorusunu sormasına gerek yoktur. Onun böyle bir soruyu sormasına gerek olmadığı gibi, kendi özü itibarıyla böyle bir soruyu sormasına haddizatında im-

kânı da yoktur zaten. Fakat bu imkânsızlık bir eksiklik değil, bilakis herhangi bir eksiklik ve “değil”den ari olmak demektir. Ama her kim ki “neyi yapabilirim” diye soruyorsa, sonlu olmaklığını beyan etmiş olur. Kendi en içsel ilgisi içinde bu soruyla tümüyle devindirilen, kendi özünün en içinde bir sonluluğu açılar.

Nerede bir gereklilik sorgulanılır ise, sorgulayan varlık “evet” ile “hayır” arasında muallakta kalmış, olmaması gerekenlerce savruluyor demektir. Kendi temelinden hareketle bir gerekliliğe ilgi duyan bir varlık, kendini henüz-tamamına-ermiş-olmama içinde bilir. Öyle ki haddizatında neyi yapmasının gerekli olduğu kendisi için sorgulanılırdır. Daha henüz kendisi bile belirsiz olan bir tamamına ermenin henüz-olmamış olmaklığı, en içsel ilgisini bir gereklilikte bulan bir varlığın temelde sonlu olduğuna işaret eder.

Nerede bir yapabilirlik sorgulanılırsa, sorgulayana layık görülen veya ona nasip edilmeyen bir şey kendini belli etmektedir. Neyin beklenebilir ve neyin beklenemez olduğuna dair bir soru sorulmaktadır burada. Her beklenti bir yoksunluğu açığa vurur. Hatta bu muhtaçlık, insan aklının en içsel ilgisinde ortaya çıkıyorsa, bu onun özü itibariyle sonlu olduğuna tanıklık eder.

Ancak, insan aklı, bu sorularda yalnızca sonluluğu ifşa etmekle kalmaz, bilakis onun en içsel ilgisi bizatihi bu sonluluğun kendisine yönelir. Onun meselesi olabilirlik, gereklilik ve yapabilirliği ortadan kaldırmak, yani
217 sonluluğu yok etmek değil, bilakis tersidir: Tam da bu sonluluktan emin olmak ve böylelikle onun içinde kendini tutundurabilmektir.

Buna göre sonluluk, saf insan aklına sadece öylesine eklenmiş olmayıp onun sonluluğu zailliktir [*Verendlichkeit*], yani sonlu-olabilir-olmaya “ihtimam-gösterme”dir [*Sorge*].

Buradan şu çıkar: İnsan aklı, söz konusu üç soruyu sorduğu için sonlu değildir yalnızca, bilakis tersine: İnsan aklı, sonlu olduğu için bu soruları sorar. İnsan aklı öylesine sonludur ki, kendi akıl-olmaklığı [*Vernunftsein*] içinde bu sonsuzluğu bizatihi mesele eder. Bu üç soru, söz konusu tek bir soruyu, yani sonluluk sorusunu sorguladığı içindir ki dördüncüsüyle, yani “insan nedir”le “ilintilenebilmektedir.”

Fakat bu üç soru dördüncüsüyle ilintilenebilmekle kalmaz yalnızca, bilakis onlar kendi içinde bu dördüncü sorudan haddizatında başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, onlar kendi özleri gereği dördüncü soruyla ilintilenmek mecburiyetindedirler. Fakat bu ilintilenme, dördüncü soruya en yakından verilmiş genellik ve belirsizliğin terk edilmesi ve insandaki sonluluğun sorgulandığı apaçıklığa kavuşturulmasıyla özsel olarak zorunlu hale gelebilir ancak.

Böyle bir soru olarak o, yalnızca meşruluk bakımından ilk üç sorunun ardından gelmekle kalmaz, bilakis diğer üç soruyu kendi bünyesinden neşet ettiren birinci soruya dönüşür.

Fakat bu sonuçla birlikte, insana ilişkin soru belirlilik kazansa bile, tam da bu yüzden bu sorudaki problem öncelikle keskin hale gelmiş olur. İnsana dair bu sorunun nasıl bir soru olduğu, halen haddizatında antropolojik bir soru olarak kalıp kalamayacağı sorgulanır olur. Kant'taki temellendirmenin sonucu ancak şimdi keskinleşerek belirgin hale gelmekte ve böylelikle onda daha kökensel bir yineleme olanağı görünürleşmektedir.

Metafiziğin temellendirilmesi, insandaki sonluluk sorusu üzerine temellenmektedir. Öyle ki, bu sonluluk ancak şimdi bir problem haline gelebilmektedir. Metafiziğin temellendirilmesi, bizim bilişimizin, yani sonlu bilişin kendi öğelerine “çözülmesidir” (analitik). Kant buna

“bizim iç doğamızın etüdü”²⁸⁶ demektir. Ama bu etüdü, insana ilişkin rastgele ve istikametsiz bir soru sorma olmaması ve “hatta filozof için ... bir ödev”²⁸⁷ olabilmesi için, özü itibarıyla kılavuzluğuna tabi olduğu problematiğin yeterince kökensel ve kapsamlı biçimde kavranılması ve buradan hareketle de insandaki sonluluk olarak “bizim” kendi olmaklığımızın “iç doğası”nın bir problem haline gelmiş olması gerekir.

“Felsefi antropoloji,” insan hakkında istediği kadar çeşitli ve özsel bilişler sağlıyor olsun, felsefenin bir temel disiplini olma hakkını sırf antropoloji olduğu için kendinde göremez. Tam tersine: Metafiziği temellendirme maksadıyla sorulan insana ilişkin soruyu, her şeyden önce bir soru olarak geliştirme zorunluluğunun üzerini kapatma tehlikesini hep içinde taşır.

Gelgelelim, “felsefi antropoloji”nin, metafiziği temellendirme dışında kendine özgü bir görevi sergilediğini ve bunu nasıl yaptığını burada irdeleme olanağımız bulunmamaktadır.

B. İnsandaki Sonluluk Problemi ve Dasein’in Metafiziği

Saf Aklın Eleştirisi’ne dair yukarıdaki yorumlar, metafiziğin temellendirilmesi maksadıyla sorulan insandaki sonluluk meselesi sorusunun zorunluluğuna dair fundamental problemi gün yüzüne çıkartabilmek için yapılmıştı. Buna uygun olarak sonluluğun da söz konusu yorumun hareket noktasında peşinen, icrası sırasında ise mütemadiyen hatırlanması gerekiyordu. Yaptığı temellendirme sırasında Kant, önceleri varsaydığı zemini kendi ayakları altından söküp atınca, bu şimdi şu anlama

²⁸⁶ A 703, B 731.

²⁸⁷ A.g.e.

gelir olmuştur: Yorumun başlangıcında Kant'ın dile getirilmemiş "varsayımı" olarak ortaya konulanlar²⁸⁸ (yani bilişin özü ve sonluluğu), kritik önemdeki bir problem karakterine kavuşmuştur artık. Dolayısıyla sonluluk ve ona ilişkin sorunun kendine mahsusluğu, sübjenin sübjektivitesinin transendental "analitiğinin" içsel formu hakkında temelden karar verici olacaktır.

§ 39. İnsandaki Sonluluğu Belirleyebilme Olanağı Problemi

İnsandaki sonluluğa ilişkin soru nasıl sorulabilir? Bu haddizatında ciddi bir problem midir ki? İnsanın sonluluğu her yerde ve her zaman binlerce kez göz önünde bulunmuyor mu?

İnsanda sonlu olanları ve insanın noksanlıkları içinden bazılarını emsal göstermek bunun için yeterli olur diye düşünülür. Gelgelelim bu yoldan en fazla insanın sonlu bir varlık olduğuna dair kanıtlar elde etmiş oluruz. Oysa böyle yaparak, onun sonluluğunun özünün ne olduğu ve hatta bu sonluluğun bir varolan olarak insanı ne ise öylece temelden ve bütün olarak nasıl belirlediği hakkında herhangi bir şey deneyimlemiş olmayız.

Tüm insani noksanlıkların yekûnunu hesaplayabilsek ve onlarda müşterek olanın "özütünü" çıkartsak bile, sonluluğun özü hakkında hiçbir şey elde etmiş olmayız. Çünkü insandaki noksanlıkların, insanın haddizatında sonluluğunu dolaylımsızca görünür kılıp kılmadığı, bu noksanlıkların insanın sonluluğunun özünün daha ziyade uzak olgusal sonuçları olup olmadığı ve bu yüzden ancak bu özden hareketle anlaşılır olup olmadığı hususları zaten peşinen sorgulanılır kalmaktadır. Üstelik olanaksız olan olanaklı halé gelebilseydi de insanın yaratılmış-

²⁸⁸ Bkz. yukarıda İkinci Bölüm, s. 19 vd. [Sayfa numarası Almanca aslına göredir. -çn.]

lığı rasyonel olarak kanıtlanabilir olsaydı, insanın bir *ens creatum* olarak isimlendirilmesiyle onun yalnızca sonluluk olgusu kanıtlanmış olurdu. Gelgelelim yine de insanın sonluluğunun özü açığa çıkartılmamış ve bu öz, insanın varlığının temel konstitüsyonu olarak belirlenmemiş olurdu. İşte bu yüzden, insandaki sonluluk sorusunun (insanın bu özünün en her günkü beyanının), haddizatında nereden hareket edeceği meselesi hiç de kendiliğinden anlaşılır değildir. Buraya kadarki incelemeden sadece şu elde edilmiştir: İnsandaki sonluluğa ilişkin şimdiki soru, insan nitelikleri hakkında herhangi bir bilgilenme çabası değildir. Bilakis bu soru, metafiziğin temellendirilmesi görevinden doğar. Bizatihi bu görev, onu bir temel soru olarak talep eder. Buna uygun olarak metafiziği temellendirme problematiği, insanın sonluluğuna ilişkin sorunun içinde hareket edeceği istikametini talimatını da kendi içinde taşıyor olmalıdır.

Şayet metafiziği temellendirme görevi daha kökensel bir yinelemeye izin veriyorsa, o zaman onun sayesinde, temellendirme problemi ile onun kılavuzluğunda giden insandaki sonluluk sorusu arasındaki özsel ilinti daha da belirgin ve keskin biçimde gün ışığına çıkacaktır.

Kant'taki metafizik temellendirmesi, sahih metafiziğin, yani *Metaphysica specialis*'in temelinde yatan *Metaphysica generalis*'in gerekçelendirilmesinden hareket etmişti. Bu ise, antikçağda ve en son Aristoteles'te *πρώτη φιλοσοφία*'nın, yani sahih felsefe yapmanın bir^a problemi olarak kalan şeyin "ontoloji" olarak bir disiplin halinde katılaşmış formudur. Ancak orada, *ὅν ἢ ὅν'*a (bir varolan olarak varolana) dair soru, bir bütün olarak varolana (*θεῖον*) dair soruyla elbette karanlık bir ilinti içinde durmaktadır henüz.

^a Asıl.

“Metafizik” başlığı, varolanlara dair soru sormanın hem iki temel yönünün hem de aynı zamanda onların olanaklı birliğinin sorgulanılır olduğu bir problem kavramını isimlendirir. Bu iki soru yönünün, ilkesel olarak varolanların bilişi problematiğinin bütününe haddizatında tüketip tüketmediği meselesi ise burada halihazırda göz ardı edilmektedir.

Şayet insandaki sonluluğa ilişkin soru, metafiziğin temellendirilmesinin daha kökensel bir yinelenişinden hareketle belirlenecekse, bizatihi Kant’taki soru, skolastik metafiziğin kabuk tutmuş disiplin ve sistematüğünü cihet almaklığından sökölüp çıkartılmalı ve kendi zati problematiğinin açık alanı içine nakledilmelidir. Bunda, Aristoteles’in soru formülasyonunun da henüz tamamlanmış olmadığı ve tamamlanmışçasına devralınamayacağı durumu da yatmaktadır.

Her ne kadar “*τί τὸ ὄν*,” sorusuyla varolanlara ilişkin soru sorulsa da bir soruyu sormuş olmak^b onda yatan problematiğe hâkim olmuş olmak ve onu çalışmış olmak demek değildir henüz. Metafizik probleminin, halihazırda “*τί τὸ ὄν*,” sorusu içinde ne kadar örtük kaldığını şuradan görmek mümkündür: Bu sorunun kendisinde, bir problem olarak kavranılacak olan insandaki sonluluk probleminin onda nasıl bulunduğu henüz görülememektedir. Üstelik bu soruyu sürekli dile getirmek ve sözlü olarak tekrar etmekle, insandaki sonluluğa ilişkin sorunun nasıl sorulacağının talimatını elde etmiş olmak da mümkün değildir. Demek ki *Metaphysica generalis*’i temellendirme problemini yinelemek, bizatihi varolanların ne olduğu sorusunu sözlü olarak tekrar etmek değilmiş. Bilakis yineleme, bu soruyu (ki biz ona kısaca varlık so-

^b Bkz. Bahar Dönemi 1930 [*Der Anfang der abendländischen Philosophie*, GA Bd. 35]

222

rusu diyoruz) bir problem haline getirip geliştirmelidir. Bu geliştirme, insandaki sonluluk probleminin ve bununla güzergâhı çizilen incelemelerin, varlık sorusunun üstesinden gelmeye zorunlu olarak ve ona ne ölçüde ait olduklarını göstermelidir. İlkece konuşursak: Bizatihi varlık (varolan değil) ile insandaki sonluluğun özsel ilintisi gün yüzüne çıkartılmalıdır.

*§ 40. İnsandaki Sonluluk Problemine Giden
Yol Olarak Varlık Sorusunun Kökensel Olarak
Çalışılması*

Kadim *φυσιολόγοι*’ların²⁸⁹ haddizatında varolanlara (*φύσις*’in *λόγος*’una) ilişkin ilkesel sorusu, başlangıçtaki evrenselliğin belirsizlik ve zenginliğinden, söz konusu iki soru istikametinin belirliliğine doğru gelişmiştir (Aristoteles’e göre bu sahih felsefe yapmadır) ki antikçağ metafiziğinin başlangıçlarından Aristoteles’e kadarki içsel gelişimi de budur.

Onların birbiriyle ilintisi her ne kadar karanlıksa da ikisi arasında âdeta bir hiyerarşinin bulunduğunu ortaya çıkartmak bir bakıma mümkündür. Bir bütün olarak ve ana sahaları bakımından varolana ilişkin soru, bizatihi varolanın ne olduğuna dair belirli bir kavrayışı peşinen varsaydığı içindir ki, *ὅν ἢ ὅν*’a ilişkin soru, bir bütün olarak varolanlara ilişkin sorudan önce gelmek mecburiyetindedir. Haddizatında varolanın bizatihi ne olduğu sorusu, bir bütün olarak varolanların ilkesel bilişinin olanaklı icra düzeni içinde birinci sırada olmalıdır. Gelgelelim metafiziğin kritik önemdeki kendinin gerekçelendirişinin düzeni içinde de bu önceliğin söz konusu olup olmadığı sorusunu ise burada sadece ifade etmekle yetineceğiz.

²⁸⁹ Bkz. Aristoteles, *Fizik* Γ 4, 203 b 15. – *Saf Aklın Eleştirisi*’nde Kant bile “saf aklın fizyolojisi”nden bahsetmektedir (A 845, B 873).

Peki ama, “*ὅν ἢ ὄν;*” olarak ifade edilen genel soru, aslında haddizatında hiçbir şey sormayan ve haddizatında yanıtın nerede ve nasıl aranması gerektiğinin dayanağını bile reddeden bir belirsizliğe sahip değil midir?

Bir varolan olarak varolanın ne olduğu sorusunda, varolanları varolan kılanın haddizatında ne olduğu sorulmaktadır. Biz ona, varolanın varlığı diyoruz ve buna ilişkin soruyu da varlık sorusu olarak adlandırıyoruz. Varlık sorusu, varolan olarak bir varolanı neyin belirlediğini araştırır. Bu belirleyici olan, belirleyişinin nasıllığı içinde bilinecek, şu ve bu olarak yorumlanacak, yani kavranılacaktır. Fakat varolanın varlık tarafından özsel belirlenmişliğini kavrayabilmek için, belirleyici olanın kendisi yeterince kavranılabilir olmalıdır. Başka bir deyişle, bizatihi varolan değil, *bizatihi varlık* kavranılmış olmalıdır her şeyden önce. O halde “*τί τὸ ὄν;*” (Varolan nedir?) sorusunda, daha kökensel bir soru yatar: *Bu soruda, peşinen ön anlaşılmış olan varlık neyi imler?*

Şayet “*τί τὸ ὄν;*” sorusu yeterince kavranılamaz ise, daha kökensel ve fakat daha “soyut” olan soru nasıl olacak da somut bir problematiği doğurabilecektir?

Burada böyle bir problematiğin mevcut olduğunu kanıtlamak için, eskilerden beri felsefede çokça kendiliğinden anlaşılır kabul edilegelen bir şeye işaret etmek gayet yeterli olacaktır. Bizim için aşikâr olan varolanı belirliyor ve soruşturuyoruz; hem ona yönelik her türlü tutumumuz bakımından hem de onun ne-olmaklığı (*τί ἐστίν*) bakımından. Felsefede bu ne-olmaklığa *essentia* (öz) denir. Bir varolanı, kendi ne olmaklığı içinde olanaklı kılan budur. Bu yüzden bir şeyin şey olmaklığı (*realitas*) için *possibilitas* (içsel olanak) isimlendirmesi de kullanılır. Şu veya bu varolanın ne olduğu sorusu bakımından, onun görünümü (*εἶδος*) malumat vermektedir. Bu yüzden ki, varolanın ne-olmaklığına *ιδέα* denilir.

Dolayısıyla her bir varolanda hemen şu soru ortaya çıkmaktadır (yahut zaten hep yanıtlanmıştır): Bu varolan, şu olarak belirlenmiş ne-olmaklığın bir varolanı mıdır, yoksa daha ziyade öyle olarak var değil midir? Dolayısıyla bir varolanı “şu-olmak”lığı (*ὅτι ἔστιν*) bakımından da belirlemekteyiz. Felsefede terminolojik olarak buna *existentia* (edimsellik) denilegelmiştir.

224 Bu yüzden her varolanda ne-olmaklık ile şu-olmaklık, *essentia* ile *existentia*, olanak ile edimsellik “var”dır. Peki ama, burada dile getirilen “olmaklık,” iki durumda da aynı şeyi mi ifade ediyor? Eğer aynı değilse, varlığın ne-olmaklık ile şu-olmaklık diye ikiye bölünmüş olmasının sebebi nedir? Son derece kendiliğinden anlaşılır bir şeymişçesine tertip edilmiş olan bu ayrım (*essentia* ile *existentia*) tıpkı hem köpeklerin ve hem de kedilerin var olması gibi bir ayrım mıdır? Yahut nihayet sorulması gereken ve ancak *bizatihi varlığın ne olduğu sorulduğunda bunu sormanın mümkün olabileceği* bir problem mi yatmaktadır burada?

Bu soru üzerinde çalışılmadıkça, özün öz olmaklığını “tanımlama” ve edimsel olanın edimselliğini “açıklama” denemeleri herhangi bir ufuktan yoksun kalmayacak mıdır?

Peki ama, sözü edilen ve fakat olanak temeli ve zorunluluk türü bakımından karanlıkta kalan varlığın ne-olmaklık ve şu-olmaklık olarak eklemlenişi, dile getirilen ve dile getirilmeyen her cümlemin (ama yalnızca orada değil) elle tutulur biçimde gün yüzüne çıkan her “var”dığında aynı zamanda varlığın hakiki-olmaklığı imlenimine de sahip değil midir?²⁹⁰

Bir problem sözcük olan “varlık”ta bulunanlar, zaten taşacak kadar çok ve fazlasıyla ağır değil midir? Varlık sorusundaki bu belirlenmemişlik böyle kalmaya devam

²⁹⁰ Bkz. *Vom Wesen des Grundes*, 1. Bölüm.

edebilir mi? Yoksa bu sorunun çalışılması için daha da kökensel bir adıma mı cesaret edilmelidir?

Yanıtın haddizatında hangi yönden geleceğini beklemek bile karanlıklar içinde kalmışken, nasıl olacak da “Varlık ne demektir?” sorusuna bir yanıt bulunabilecektir? Zira öncelikle şunu sormak gerekmez mi: Varlığı varlık olarak belirlemek istediğimizde, kendisinden hareket edeceğimiz ve böylelikle varlığın özsel eklemlenişinin olanak ve zorunluluğunu kavrayabileceğimiz varlık kavramını elde etmek üzere yönelteceğimiz yöneltici bakışı haddizatında nereye yöneltmekteyizdir? Dolayısıyla “birinci felsefe”nin sorusu, yani bizatihi varolan nedir sorusu, bizatihi varlık nedir sorusu üzerinden gidilerek çok daha kökensel olan şu soruya geri sürülmelidir: *Varlık gibisinden bir şey, içinde bulunan tüm eklemleniş ve ilinti zenginlikleriyle birlikte nereden hareketle haddizatında kavranılabilir?*

Şimdi, eğer metafiziğin temellendirilişi ile insandaki sonluluğa dair soru arasında içsel bir ilinti varsa, varlık sorusunun buradaki gibi daha kökensel olarak çalışılması, onun sonluluk problemiyle olan özsel ilintisini daha da elementar biçimde beyan edecektir.

Ama şimdilik bu, henüz şeffaf değildir. Üstelik ortaya serilen soruya, böyle bir ilişkiyi taşıyabilme ihtimalini yakıştırma eğilimi içinde olmayı da istemeyiz haddizatında. Kant’ın “Ne umut edebilirim?” ve benzeri sorularında bu mevcut olabilir elbette. Gelgelelim nasıl olacak da varlık sorusu (üstelik haddizatında varlığı kavrama olanağına ilişkin soru olarak şimdi geliştirilmiş haliyle), insandaki sonlulukla özsel bir ilişkiye sahip olacaktır? Çünkü varlık sorusu, Aristoteles’i cihet alan bir metafiziğin soyut ontolojisi içinde bir anlama sahip olabilir ancak ve böylelikle âlimane ve az çok kendine mahsus bir özel problem olmaklık hakkını savunabilir belki. Ama insandaki sonlulukla özsel bir ilinti içinde olduğunu buradan çıkarsamak haddizatında imkânsız değil midir?

Keza varlık probleminin kökensel şekli, şimdiye kadar Aristoteles'in sorusu cihet alınarak belirgin kılınmışsa eğer, söz konusu problemin kaynağının da orada yatması gerektiği anlamına gelmez bu. Tam tersine: Sahih felsefe yapmanın varlık sorusuna denk gelmesi, bu sorunun, felsefenin en iç özüne ait olmasıyla mümkün olabilecektir ancak (ki bu da insan Dasein'ının kritik önemdeki bir olanağı^a olarak bizatihi var olabilmektedir).

226 Şayet varlık gibisinden bir şeyi kavrama olanağı sorgulanmaktaysa, burada "varlık," aklımızdan uydurduğumuz ve örneğin geleneksel felsefi aktarımın bir sorusunu yeniden ele alabilmek için cebren bir problem içine soktuğumuz bir şey olmayacaktır. Daha ziyade burada sorulan, birer insan olarak bizim hepimizin zaten ve mütemadiyen anlamakta olduğumuz bir şeyi kavrama olanağımızdır.^b Varlık kavramının olanaklılığına ilişkin soru olarak varlık sorusu, ön-kavramsal varlık anlayışından doğmaktadır. Böylelikle varlık kavramının olanaklılığı sorusu, bir basamak daha geriye taşınarak haddizatında varlığı anlamanın özüne ilişkin soruya varmaktadır. Buna göre, metafiziği temellendirme görevi, daha kökensel olarak ele alınmak suretiyle varlık anlayışının içsel olanağının aydınlatılışına dönüşür. Bu şekilde kavranılmış bir varlık sorusunun çalışılmasıyla birlikte, varlık probleminin insandaki sonlulukla içsel bir ilintiyi kendi içinde taşıyıp taşımadığı, taşıyorsa bunu hangi minvalde taşıdığının kararı verilebilir ancak.

§ 41. Varlık Anlayışı ve İnsandaki Dasein

Biz insanların, varolanlara yönelik bir tutum içinde olduğumuz aşikârdır. Bize varolanları temsil etme görevi verildi-

^a Koşullu zorunluluk.

^b Transendental soru formülasyonu anlamında tümüyle geriye düşer.

ğinde, herhangi bir varolanı emsal olarak sunabiliyoruz her zaman: Bizim kendimiz olmayan ve bizim gibi de olmayan varolanları veya bizim kendimiz olan bu varolanı yahut bizim kendimiz olmayan, ama bizim gibi olan başka bir kendi-olmaklığı emsal gösterebiliyoruz. Varolanları tanıyoruz biz – peki ya varlığı? Böyle bir şeyi belirlemeye ya da yalnızca kavramaya kalkıştığımızda bile başımız dönmeye başlamıyor mu? Varlık hiçlik gibisinden bir şey değil mi âdeta? Sahiden de Hegel gibi bir büyükten şu sözleri duyuyoruz: “Demek ki saf varlık ile saf hiçlik birbirine özdeşdir.”²⁹¹

Bizatihi varlığın kendisine ilişkin soruyla, tümüyle karanlığın eşiğine gitmeye cesaret ediyoruz. Ancak yapılması gereken, vaktinden önce geri adım atıp kaçınmak değil, bilakis varlık anlayışının kendine özgülüğünü tümüyle kendimize yakınlaştırmaktır. Çünkü varlığın ve onun imleniminin üzerini kaplayan karanlık her ne kadar aşılabilir de olsa, biz varlık gibisinden bir şeyi her zaman ve varolanların açıklık sahasının bütünü içinde kesinlikle anlıyor, varolanların ne-olmaklık ve şu-olmaklıklarıyla ilgileniyor, öyle-olmaklıklarını deneyimliyor ve gerektiğinde reddediyor, varolanların hakiki-olmaklıkları hakkında karar veriyor ve bunda da kimi zaman yanılabiliyoruz. Sarf edilen her cümlede (örneğin “bugün tatil günüdür”) yer alan “-dır” ifadesini ve dolayısıyla varlık gibisinden bir şeyi pekâlâ anlıyoruz.

“Yangın!” diye seslenildiğinde, bunda şu yatmaktadır: “Yangın çıktı. Yardım gerekli. Herkes kendini kurtarsın – kendi zati varlığını emniyet altına alsın!” Öte yandan, varolanlar üzerine bizatihi konuşmadığımız, bilakis onlara karşı sessiz bir tutum içinde olduğumuzda bile onların birbiriyle (her ne kadar örtük de olsa) uyumlu olan ne-olmaklık, şu-olmaklık ve hakiki-olmaklık karakterlerini anlıyoruzdur.

²⁹¹ *Wissenschaft der Logik*, WW Bd. III, s. 78 vd.

Kendimizi “şöyle veya böyle hissettiğimiz” her duygu durumunda, kendi şurada-var-olmaklığımız kendimize açılır. Demek ki bizler, varlığı anlıyoruz ve fakat onun kavramından yoksunuz. Varlığın bu ön-kavramsal anlayışı, her ne kadar kesintisizce ve kapsamlı olsa da genellikle tamamen belirsizdir. Örneğin maddi şeylerin, bitkilerin, hayvanların, insanların, sayıların spesifik varlık türü bizim için tanıdaktır. Ama tanıdık olan bu şeyler bizim için bizatihi bilindik değildir. Hatta daha da fazlası: Bütün genişlik, kesintisizlik ve belirlenmemişliği içinde ön-kavramsal olarak anlaşılan varolanların varlığı, sorgulanırlıktan tamamen azadlık içinde sunar kendini. Varlığın bizatihi kendisi o kadar az soru haline gelmektedir ki, onun “var” olmadığı bile sanılır olur.

Bu şekilde ana hatlarıyla görülür hale getirdiğimiz varlık anlayışı, saf kendiliğinden anlaşılabilirliğin huzuru bozulmayan ve tehdit görmeyen seviyesinde tutar kendini. Ama yine de: *Şayet varlığı anlama diye bir şey cereyan etmeseydi,*^a istediği kadar mucizevi yetilerle donatılmış olsun, insan, halen var olduğu gibi bir varolan asla olamazdı. İnsan, varolanların orta yerinde var olan bir varolandır. Öyle ki kendisi olmadığı varolan ve kendisi olarak var olduğu varolan, bu sırada zaten hep aşıkâr olmaktadır. İnsanın bu varlık türüne biz varoluş diyoruz. Varoluş yalnızca varlık anlayışı temeli üzerinde olanaklıdır.

228

İnsan, kendisi olmadığı varolanlara yönelik tutumunda kendisini taşıyan, kendisinin bağımlı olduğu, tüm kültür ve teknolojiye rağmen temelde hâkimiyet kuramadığı şeyler olarak varolanları peşinen mevcut bulur. Kendisi olmayan varolanlara bağımlı olarak, hep kendisi olduğu bu varolan üzerinde de esasında hâkimiyet kuramamaktadır aynı zamanda.

^a Temellük [*Ereignis*] etmenin yazgısı olarak tarih.

İnsanın varoluşu sayesinde, varolanlar bütünü içine duhul etme cereyan eder. Öyle ki, varolanlar ancak böylelikle hep farklı genişliklerde, farklı açıklık aşamalarında, farklı emniyet derecelerinde olmak üzere kendi kendilerinde, yani birer varolan *olarak* aşikâr hale gelirler. Bu imtiyaz, yani öteki varolanlar arasında yalnızca mevcut olmakla kalmama (ve bu varolanların kendi aralarında birbirine karşı birer varolan olarak bizatihi aşikâr olamamaları), bilakis varolanların orta yerinde *bir varolan olarak bu varolanlara teslim olan ve bir varolan olarak kendi sorumluluğu bizzat kendine tevdi edilmiş olan olma*, yani bu varoluş olma *imtiyazı*, varlık anlayışına muhtaç olma zaruretinin kendi içinde taşır.

İnsanın kendini fırlatılmış bir varolan olarak var ol-
durması mümkün olamazdı, eğer varolanları haddizatında birer varolan olarak *varlığa-bırakması olanaklı* olmasaydı. Fakat bir varolanı şu, ne ve nasıl olmaklığı içinde varlığa-bırakabilmesi [*sein-lassen*] için, varoluş içindeki varolan, karşılaştığı şeyi bir varolan olmak üzere peşinen hep tasarlamış olmalıdır. Varoluş, bağımlı olunan varolanın kendine tevdi edilmişlik içinde bizatihi varolana bağımlı olmayı imler.

Bir varlık türü olarak varoluş, kendi içinde sonluluktur.^b Sonluluk olaraksa yalnızca varlık anlayışı temeli üzerinde olanaklıdır. Varlık gibisinden bir şey, yalnızca sonluluk varoluşsallaşmışsa var olabilir ve var olması gerekir. Böylelikle genişlik, kesintisizlik, belirlenimsizlik ve sorgulanılmazlığı içinde insan varoluşuna hâkim olan varlık anlayışının, insanın sonluluğunun en iç temeli olduğu kendini açığa vurur.^c Varlık anlayışı pek çok başka niteliklerinin yanı sıra insanda sıkça görülen herhangi bir niteliğin masumañe evrenselliğine sahip değildir. Bi-

^b *Hiçlemenin* hiçselliği.

^c Ve böylelikle burada sözü edilen "*sonluluğun*" da özü olarak.

lakis onun bu “evrenselliği,” Dasein’ın sonluluğunun en iç temelini kökenselliğidir. Varlık anlayışı, sonlu olandaki en sonlu olan olduğu içindir ki, sonlu insan özünün “yaratıcı” denilen kabiliyetlerini de olanaklı kılabilmiştir. Ve bu, yalnızca sonluluğun temeli üzerinde cereyan ettiği içindir ki, hem sözü edilen genişlik ve kesintisizliğe hem de örtüklüğe sahiptir.

Varlık anlayışı temeli üzerinde insan, şurada-var-olandır [*das Da*]. Onun varlığı sayesinde varolanlar içinde, açıcı-duhul-etme cereyan edilebilmekte ve böylelikle varolanlar kendilerini birer varolan olarak bir kendi olana beyan edebilmektedirler. *İnsandan^d daha kökensel olan, onun içindeki Dasein’ın sonluluğudur.*

Metaphysica generalis’in temel sorusu olan “*τί τὸ ὄν;*” sorusunu çalışırken, varlık anlayışının içsel özüne ilişkin daha kökensel ideye geri fırlatılmış olduk. Varlık kavramı hakkında açıkça soru sormayı taşıyan, tahrik ve idare eden öncelikle odur. Metafiziğin temel probleminin daha kökensel formülasyonu, temellendirme probleminin insandaki sonluluk sorusuyla ilintisini görünür kılmak amacıyla hedeflenmişti. Şimdi şu görülmüştür ki: Varlık anlayışının insandaki sonlulukla ilintisini aramamıza hiç gerek yoktur, çünkü onun bizatihi kendisi sonluluğun en içsel özüdür zaten. Böylelikle, metafiziği temellendirme problematiğinin temelinde yatan sonluluk kavramını elde etmiş olduk. Şayet bu temellendirme, insanın ne olduğu sorusu üzerine dayanıyorsa, bu sorunun sorgulanırlığı bir ilk basamak olarak ortadan kaldırılmış, başka bir deyişle, insana dair soru belirlilik kazanmıştır.

230 Şayet insan ancak *kendi içindeki Dasein’ın temeli üzerinde* insan oluyorsa, insandan daha kökensel olan nedir sorusuna verilecek yanıt ilkece antropolojik olma-

^d *Ex-sistent* [dışarılanarak var] olan.

yacaktır. Çünkü her antropoloji (felsefi olanı dahil) insanı zaten bir insan olarak vazetmiştir.

Metafiziği temellendirme problemi kökünü, insandaki Dasein sorusunda, yani onun en içsel temeli sorusunda, başka bir deyişle, özsel olarak varoluş içindeki sonluluk olarak varlık anlayışına dair soruda bulur. Dasein'a dair bu soru, bu şekilde belirlenmiş varolanın^e özünün ne olduğunu sormaktadır. Bir varolanın varlığına dair her soru ve hatta kendi varlık konstitüsyonuna varlık anlayışı olarak sonluluğun ait olduğu bir varolanın varlığına dair her soru metafiziktir.

Buna göre metafiziğin temellendirilmesi, bir Dasein metafiziği üzerine dayanır. Hal böyle olunca, metafiziğin temellendirilmesinin en azından kendisinin bir metafizik, üstelik mümtaz bir metafizik olması gerektiğine şaşırmak mümkün müdür?

Yaptığı felsefede Kant, metafiziğin olanaklılığı probleminin daha önce hiç olmadığı ve daha sonra hiç olmayacağı kadar bilincindeydi. Dolayısıyla Kant'ın bu ilintinin farkına varmaması için metafiziğin en içsel istemini pek anlamamış olması gerekirdi. Oysa *Saf Aklın Eleştirisi*'ni tamamlamış olmanın verdiği aydınlık ve huzurla bunu ifade etmişti zaten. Bu yapıt hakkında 1781 yılında, arkadaşı ve öğrencisi Marcus Herz'e şunları yazmıştı: “Bu türden bir araştırma her zaman ağır olacaktır, çünkü metafiziğin metafiziğini içermektedir...”²⁹²

Bu söz, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kısmen de olsa bir “epistemoloji” aramaya çalışan her denemeyi nihai olarak yerle bir etmektedir. Ama aynı zamanda, her metafiziği temellendirmeyi yineleme girişiminin, bu “metafiziğin metafiziği” konusunda açıklığa kavuşmasına ve temellendirme cereyanına olanak tanıyan bir güzergâh

²⁹² WW (Cassirer) IX, s. 198.

^e Şurada-var-olma [*Da-sein*] ontik anlamda bir “varolan” değildir.

sağlayabilecek somut bir zemine taşınabilmesine vazifelendirmektedir.

C. Fundamental Ontoloji Olarak Dasein'ın Metafizizi

Kendi sorgulamalarını ve onların önkoşullarını da anlayabilen hiçbir antropoloji, metafiziği temellendirme problemini icra edebileceğini iddia edemediği gibi, onu geliştirebileceğini bile iddia edemez. Metafiziğin temellendirilmesi için zorunlu olan soruyu, yani insan nedir sorusunu, Dasein'ın metafiziği üstlenmektedir.

Bu ifade, pozitif anlamda iki anlamlıdır. Dasein'ın metafiziği yalnızca Dasein üzerine metafizik değildir, bilakis *Dasein olarak* zorunlulukla cereyan eden metafiziktir. Ama burada şu yatmaktadır: O, sözgelimi zoolojinin hayvanlar üzerine olması gibi Dasein “üzerine” bir metafizik değildir asla. Dasein'ın metafiziği, haddizatında sabit ve hazır bulunan bir “*organon*” da değildir. Bilakis o, metafiziğin olanaklılığının çalışılması sırasında kendi idesini dönüştürerek, kendini hep yeniden geliştirmek mecburiyetindedir.

Onun yazgısı, Dasein içinde örtük olarak cereyan eden metafiziğin kendisine bizzat bağlı kalmaktadır ki, ancak onun gücü sayesinde insan, kendi gayretlerinin gün ve saatlerini, yıl ve asırlarını sayabilir veya unutabilir.

Dasein'ın metafiziğinin içsel gerekliliklerini ve onun belirlenim zorluklarını Kant'ın çabaları yeterince ortaya koymuştur. Zira onun en zati ve doğru anlaşılmış sonucu, tam da ontolojik sentez olanağı ile insandaki sonluluğun açığa çıkartılması arasındaki problem ilintisinin açığa çıkartılmasında yatar. Başka bir deyişle bu, Dasein'ın metafiziğinin somut olarak nasıl edimselleşebileceği üzerinde düşünümde bulunma talebidir.

Görev formülasyonu, çıkış noktası, rotası ve bu görevin icra hedefi bakımından metafiziğin temellendirilişi, metafiziği temellendirme temel sorusunun biricik ve sürekli keskinleşen kılavuzluğunda yürütülmelidir. Bu temel soru, varlık anlayışının içsel olanağı problemi olup varlığa ilişkin açıkça icra edilen tüm sorgulamalar buradan serpilebilmelidir. Temellendirme sorusunun kılavuzluğunda yürüyen Dasein'in metafiziği, Dasein'in varlık konstitüsyonunu öyle bir minvalde açığa çıkartmalıdır ki, varlık anlayışının içsel olanaklılaştırımı olarak onun görünür hale gelmesi sağlanmış olsun.

Ontoloji, Dasein'in varlık konstitüsyonunun açığa çıkartılmasıdır. Eğer metafiziğin olanaklılığının temeli onun içinde atılacak (yani onun temeli olarak Dasein'in sonluluğu alınacak) ise, buna fundamental ontoloji denir. Bu başlığın içeriğinde insandaki sonluluk problemi, varlık anlayışının olanaklılaştırımı amacıyla en kritik önemde olan olarak kapsanmaktadır.

Fakat fundamental ontoloji, Dasein'in metafiziğinin yalnızca birinci basamağıdır. Bir bütün olarak ona neyin ait olduğunu ve onun daima tarihsel olarak olgusal Dasein'a nasıl kök salmış bulunduğunu burada irdelemeye imkân yoktur. Şimdi yegâne görevimiz, *Saf Aklın Eleştirisi* hakkındaki yukarıdaki yoruma kılavuzluk eden fundamental ontoloji idesini belirginleştirmektir. Ayrıca, fundamental ontolojinin karakterizasyonu yalnızca ana hatlarıyla sunulacaktır ki, böylece ortaya konulmuş olan²⁹³ söz konusu ideyi icra etme denemesinin hareket ettiği basit adımlar dizisi yeniden gösterilebilsin.

Her bir varolanın ve mümtaz bir anlamda her bir Dasein'in varlık konstitüsyonu, yalnızca anlama içinde

²⁹³ Bkz. *Varlık ve Zaman*.

233 (şayet tasarım karakterine sahip ise) erişilebilirdir. Fundamental ontolojinin tam da göstermiş olduğu üzere anlama, yalnızca bir biliş türü olmadığı, bilakis haddizatında varoluşun bir temel momenti olduğu içindir ki, tasarlamanın açıkça icra edilmesi (ve hatta ontolojik kavranımı sırasında), zorunlu olarak bir konstrüksiyon olarak olmak zorundadır.

Fakat burada konstrüksiyon, herhangi bir şeyin öz-gürce uydurulması demek değildir. Bilakis o daha ziyade öyle bir tasarlama ki, hem öncesel kılavuzluğu hem de tasarımın çıkış noktası önceden belirlenmiş ve emniyet altına alınmış olmalıdır. Burada Dasein, kendi sonluluğu içinde ve özellikle varlık anlayışının içsel olanaklılaştırımı bakımından konstrüksiyon edilmelidir. Her fundamental ontolojik konstrüksiyon, kendi tasarımının görünür kıldıkları, başka bir deyişle, Dasein'ı kendi açıklığına nasıl taşıdığı ve kendi içsel metafiziğini şurada-var-oldurduğunda [*da-sein*] kendini hakiki kılar.

Fundamental ontolojik konstrüksiyonun mümtazlığı şurada yatar: En tanıdık şey olarak tüm Dasein'a egemen olan, ama yine de belirsiz ve hatta fazlaca kendiliğinden anlaşılır olanın içsel olanaklılığını açığa çıkartma. Bu konstrüksiyonu, bizzat Dasein'ın kendisinden doğan ve ondan hareket eden metafizik kök olguyu ele alma hamlesi olarak anlamak mümkündür. Bu olgu şundan kaynaklanmaktadır: En sonlu olan, her ne kadar kendi sonluluğu bakımından biliniyor olsa da haddizatında kavranılmış değildir.

Dasein'ın sonluluğu -varlık anlayışı- *unutulmuşlukta yatar*.

Bu unutulmuşluk, tesadüfi ve geçici olmayıp bilakis zorunlu olarak ve mütemadiyendir. Varlık anlayışının içsel olanağının örtüsünü kaldırmayı hedefleyen her fundamental ontolojik konstrüksiyon, tasarlama sırasında tasarladığını unutulmuşluktan çekip kurtarmak mecburiyetindedir.

Bu yüzdendir ki, metafiziğin temellendirilmesi olarak Dasein'ın metafiziğinin fundamental ontolojik temel edimi, “yeniden hatırlamadır/içselleştirmez” [*Wiedererinnerung*].

Sahici bir hatırlama, hatırladığını her zaman içselleştiriyor olmalıdır. Başka bir deyişle, kendi en içsel olanağı içinde onunla giderek daha çok yeniden karşılaşılabilmesine imkân sağlamalıdır. Fundamental ontolojiyi icra etme bakımından bu, şunu imler: Onun ana çabası, varlık sorusunun biricik ve kesintisiz kılavuzluğunun azalmadan sürmesi ve böylelikle kendisine bir görev olarak verilmiş olan Dasein'ın varoluşsal analitiğini doğru bir güzergâh üzerinde tutabilmesidir.

234

§ 43. *Fundamental Ontolojinin Çıkış Noktası ve Rotası*²⁹⁴

İnsandaki Dasein; insanı, varolanların orta yerinde var olup da varolanlarla bir varolan olarak ilişkili olan bir varolan olarak belirler. Dasein'da açıklanan öteki tüm varolanlardan özsel bakımdan farklı olarak insan, varolanlarla ilişkili bu tutum olarak kendi zati varlığı içinde belirlenmiş olur.

Şimdi, daha en baştan itibaren Dasein analitiği öncelikle, özü gereği Dasein'ı ve onun varlık anlayışını, yani kökensel sonluluğu tam da unutulmuşluk içinde geri tutmaya kasteden belirli bir varlık türü içinde bulunarak, insandaki Dasein'ı görünür kılmayı hedeflemelidir. Dasein'ın münhasıran fundamental ontolojik bakımdan kritik önemdeki

²⁹⁴ Bu ve bundan sonraki paragrafın somut olarak anlaşılabilmesi için *Varlık ve Zaman*'ın etüt edilmiş olması gerekir. – Bugüne kadar ortaya konulan eleştiriler hakkında bir mütalaada bulunmaktan imtina edeceğim. Onu başka bir müstakil yayına saklıyorum (oldukça çeşitli olan “itirazlar,” problemin boyutları içinde haddizatında hareket ediyorsa eğer).

235

bu varlık türüne biz her günkülük diyoruz. Onun analitiği, aynı zamanda şu yöntemsel maksada da sahiptir: İnsandaki Dasein yorumunun daha en baştan itibaren, “yaşantı” ve “yetilerin” antropolojik-psikolojik betimlenişi sahasına girmemesini sağlamak. Bununla antropolojik-psikolojik bilişin “yanlış” olduğunu ilan ediyor değiliz. Ama gösterilmesi gereken şudur: Böyle bir biliş her ne kadar doğru da olsa, Dasein’in varoluş (ve başka bir deyişle sonluluk) problemine daha en baştan itibaren ve mütemadiyen yeti-şemez. Oysa bu, bize kılavuzluk eden varlık sorusu problemiği tarafından talep edilen bir şeydir.

Her günkülüğün varoluşsal analitiği, her günkü şeyleri (sözelimi çatal bıçak kullanımını) betimliyor değildir. Bilakis onun bize gösterdiği şey, varolanlarla gerçekleştirilen tüm muamelelerin temelinde, Dasein’in (kendisi için sadece varolanlar varmış gibi görünse bile) aşkınlığının, yani dünya-içinde-var-olmanın zaten yatmakta olduğudur. Onunla haddizatında varolanların varlığının örtük ve çoğunlukla belirsiz *tasarımı cereyan etmektedir*. Öyle ki bu varlık, öncelikle ve çoğunlukla eklemlenmemiş ve fakat bir bütün olarak anlaşılabilir halde kendini açıklamaktadır. Bu esnada varlık ile varolan arasındaki *ayrım bizatihi* örtük kalır. İnsanın bizzat kendisi, öteki varolanlar arasında yer alan bir varolan olarak mevcut olur.

Ancak dünya-içinde-var-olma, öncelikle sübjektü ile objektü arasındaki ilinti değildir. Bilakis böyle bir ilintiyi öncelikle olanaklı kılandır (şayet aşkınlık, varolanların varlığının tasarımını icra ediyorsa). İşte varoluşsal analitikte bu tasarlama (anlama), yalnızca kendi çıkış noktasının açığa çıkarttığı daire içinde görünür kılınmaktadır öncelikle. Burada amaç, aşkınlığın en içsel konstitüsyonuna dek anlamının izini ivedilikle sürmek değildir. Daha ziyade amaç, Dasein’in bir-hal-içinde-bulunma ve fırlatılmışlığıyla olan özsel birliğini aydınlatmaktır.

Her tasarım (ve dolayısıyla insanın her “yaratıcı” eylemi), *fırlatılmış* bir tasarımdır. Başka bir deyişle, Dasein’in kendisinin bizzat hâkim olamadığı bir bütün olarak varolanlara bağımlılıktır. Fakat fırlatılmışlık, Dasein’a-erişmenin örtük cereyan edişiyle sınırlı değildir, bilakis tam da şurada-var-olmaya bizatihi hâkimdir. Bu, kendini özellikle düşmüşlük olarak ortaya konulan cereyanda dile getirir. İnsan hayatında karşılaşılan ve genellikle olumsuz bakımdan bir tür kültür eleştirisi olarak değerlendirilebilecek hadiseleri kastediyor değildir bu. Bilakis Dasein’ın en içsel transendental sonluluğunun fırlatılmış tasarımla birlik oluşturan karakterini ifade etmektedir.

236

Kendine çıkış noktası olarak her güncülük analizini alan varoluşsal ontolojinin hedefi, insandaki Dasein’ın sonluluğunun transendental kök yapısının birliğinin çalılıp ortaya çıkartılmasıdır, başka bir şey değil. Dasein, varlık anlayışına bağımlı olduğunu aşkınlık içinde beyan eder. Bu transendental bağımlılık sayesinde, şurada-var-olma gibisinden bir şeyin haddizatında mümkün olabilmesine “ihtimam” edilmiş olunur. Dasein’ı taşıyan en içsel sonluluk odur.

Insandaki Dasein’ın en içsel bağımlılığının transendental yapısının birliğine, “ihtimam-gösterme” [*Sorge*] denilmiştir. Asıl mesele bu sözcüğün kendisi değildir. Bilakis Dasein analitiğinin, bu sözcükle ifade edilenin sayesinde neyi ortaya çıkartmaya çalıştığını anlamak çok daha büyük bir meseledir. Ama eğer burada söz konusu edilenin, insanın ontik bir karakterizasyonu olmadığını altı açıkça çizilmiş olmasına rağmen “ihtimam-gösterme” ifadesi, “insan yaşamının” dünya görüşsel ve etik bakımdan değerlendirilmesi anlamında ele alınırsa ve fakat Dasein’ın kendi içinde sonlu aşkınlığının *yapısal birliğinin* isimlendirilmesi olarak ele alınmazsa, işte o zaman her şey birbirine karışmış olacaktır. Bu durumda,

Dasein'ın analitiğine kılavuzluk eden biricik problemenden de haddizatında hiçbir şey görünür olamayacaktır.

Ancak, metafiziği gerekçelendirme maksadıyla talep edilen sonluluğun en içsel özünün çalışılıp ortaya konulması görevinin kendisinin de ilkece sonlu olması gerektiği ve asla mutlak olamayacağı unutulmamalıdır. Buradan bir tek şu çıkarım yapılabilir: Sonluluk üzerine hep yenden icra edilen düşünüm, bakış açılarını karşılıklı olarak öne sürmek ve orta yol bularak dengelemek suretiyle sonluluğun örtük biçimde temel alınan “kendinde olarak hakiki” mutlak bilişini nihayet elde etmeye çalışarak asla başarıya ulaşamaz. Bizatihi sonluluk problematiğinin çalışılması ve kendini en içsel özü içinde açılması bakımından geriye kalan yol, kökensel olarak kavranılmış metafiziğin temel sorusunun sürekli kılavuzluğuna ihtiyaç duyan bir çıkış noktasından hareketle erişilebilir değildir (ama elbette bu da mümkün olan *yegâne* yol iddiasına *asla* sahip olmayacaktır).

Buradan da anlaşılmaktadır ki, metafiziğin temellendirilmesi olarak Dasein'ın metafiziği, kendi özü bakımından şimdiye kadar oldukça örtük kalmış bir kendi hakikatine sahiptir. İster olumlayıcı olsun, ister olumsuzlayıcı, dünya görüşsel, yani daima popüler olan hiçbir ontik mütalaa ve hatta hiçbir teolojik mütalaa, haddizatında Dasein'ın metafiziği problemi boyutuna asla erişememektedir. Çünkü Kant demektedir ki: “Aklın eleştirisi ... asla popüler olmaz, öyle olmaya da zaten ihtiyaç duymaz.”²⁹⁵

Şayet sonluluğun transendental birliği olarak “ih-timam-gösterme”nin transendental yorumuna yönelik eleştirisi söz konusu olacaksa (Ve kim bunun olanak ve zorunluluğunu inkâr edebilir ki?), o zaman birinci olarak Dasein'ın aşkınlığının ve dolayısıyla varlık anlayışının insandaki en içsel sonluluk olmadığı; ikinci olarak, me-

tafiziğin gerekçelendirilmesinin Dasein'ın sonluluğuyla haddizatında içsel bir ilintiye sahip olmadığı ve üçüncü olarak da metafiziği temellendirme temel sorusunun varlığı anlamının içsel olanağı problemi içinde yer almadığı gösterilmelidir.

Dasein'ın fundamental ontolojik analitiği, aşkınlığın “ihtimam-gösterme” olarak birliksel yorumundan hemen önce “kritik önemdeki temel bir-hal-içinde-bulunma” olarak “kaygı”yı [*Angst*] çalışıp ele alırken, bunu belirli bir kasıtlı yapmaktadır. Şöyle ki: Varoluşsal analitiğin, onu hayata geçiren varlığı anlama olanağı sorusu tarafından sürekli olarak kılavuzluk edilmekte olduğuna somut bir atıfta bulunmak istenmektedir. Kaygının kritik önemdeki temel bir-hal-içinde-bulunuşu olarak kabul edilmesi, somut bir varoluş idealinin dünya görüşsel tebliği maksadıyla yapılmamıştır. Bilakis kaygı, kritik önemdeki karakterine *yalnızca bizatihi varlık problemi-nin kendisi bakımından* sahip olmaktadır.

238

Kaygı bizi hiçliğin karşısına getiren temel bir-hal-içinde-bulunmadır. Şayet kendi özünün temelinde Dasein, kendini hiçlik içine tutmaktaysa, varolanların varlığı haddizatında anlaşılabilir olur ki, aşkınlığın en derin sonluluğu da burada yatar. Kendini hiçlik içine tutma, hiçlik üzerine rastgele ve ara sıra denenen “düşünme” değildir, bilakis zaten mevcut varolanların orta yerinde kendini buluvermiş olmanın temelinde yatan ve Dasein'ın fundamental ontolojik analitiği sayesinde kendi içsel olanakları bakımından aydınlatılması gereken bir cereyandır.^a

Bu şekilde, yani fundamental ontolojik olarak anlaşılan “kaygı,” “ihtimam-gösterme”den kategoryal yapının zarar vermezliğini temelden söküp atar. Ona, bir temel

^a Hiçleyen tutum; bu ise serbest bırakılmışlık [*Gelassenheit*] üzerine temellenmektedir.

eksistensiyal için zorunlu olan zati keskinliğini kazanır ve böylelikle Dasein'daki sonluluğu, mevcut bir nitelik olarak değil, bilakis varoluş içinde olan her şeyin sürekli ve fakat genellikle örtük titreyişi olarak belirler.

Gelgelelim Dasein'ın transendental temel konstitüsyonu olarak ihtimam-göstermenin çalışılıp ortaya çıkarılması, fundamental ontolojinin yalnızca birinci evresidir. Hedefe yönelen bir sonraki gidişat bakımından tam da varlık sorusunun belirleyici kılavuzluğu, giderek artan bir vazgeçmezlik içinde etki etmelidir.

§ 44. *Fundamental Ontolojinin Hedefi*

Varoluşsal analitiğin kritik önemdeki bir diğer adımı, ihtimam-göstermeyi zamansallık olarak somut biçimde aydınlatmaktır. Metafiziği temellendirme problematiği, insandaki sonlulukla içsel ilinti içinde olduğu için, “zamansallığı” çalışıp ortaya koyarken, insanın sonluluğunun somut olarak insanı “zamansal” bir varlık olarak belirlemeye hizmet ettiği düşünülebilir. Zira “zamansal” olan, sonlu-olan diye kabul edilir genel olarak.

Kendi sınırları içinde kalındığında belirli bir haklılığa sahip olan alelade zaman belirlenimi bağlamında yalnızca insanlar değil, tüm sonlu varolanlar birer “zamansal” olan olarak kavransa bile, Dasein'ı zamansallık olarak yorumlamak, alelade zamansallık deneyimi sahası içinde hareket etmiyor olacaktır.

Öte yandan, onu çıkış noktası diye almamızın nedeni, günümüz felsefesinin (Bergson, Dilthey, Simmel) daha önceki felsefelere kıyasla “yaşamı” kendi canlılığı içinde daha “canlı” biçimde kavramaya çalışmak maksadıyla zaman karakterini kendisi için belirlemiş olması da değildir.

Daha ziyade şudur: Şayet fundamental ontolojinin hedefi Dasein'ın zamansallık olarak yorumu ise, o yalnızca varlık problemi tarafından bizatihi motive edilmiş olma-

lıdır. Ancak bu sayede, zamana ilişkin *sorunun* fundamental ontolojik anlamı, yani *Varlık ve Zaman'a biricik olarak* kılavuzluk eden anlamı kendini bize açacaktır.

Varlık ve Zaman'da icra edilen metafiziğin fundamental ontolojik temellendirmesini, kendini yinleme diye anlamak gerekir. İrdelemeyi başlatmak üzere Platon'un *Sofist*'inden yapılan alıntı, süs olsun diye orada yer alıyor değildir. Bilakis bu alıntı, antikçağ metafiziğinde varolanların varlığı üzerine bir *gigantomakhia*'nın [Gigantlarla Savaşın] patlamış olduğuna işaret etmek içindir. *Bizatihi olarak varlığın* hangi minvalde anlaşıldığını, o savaşa bakarak görmek mümkün olmalıdır (her ne kadar varlık sorusu orada henüz çok genel olarak ve anlam çokluluğu içinde sorulmuş olsa da). Şayet bu *gigantomakhia* sırasında ilk kez varlık sorusu üzerine bir savaş verilmişse ve fakat varlık anlayışının içsel olanaklılığı problemi, yukarıda isimlendirildiği minvalde çalışılıp *ortaya henüz konulmamışsa*, ne bizatihi olarak varlığın yorumu ne de bunun için zorunlu olan yorum ufkunun kendisi açıkça gün ışığına taşınabilecektir. Öte yandan, bu problemi yinelerken, varlık üzerine yapılan bu ilk savaş sırasında felsefenin bu konu hakkında âdeta spontane olarak kendini ifade etmesinin tür ve minvaline kulak vermek daha da ivedi bir hal alacaktır.

Gelgelelim mevcut incelememiz, söz konusu *gigantomakhia*'nın temel hareketinin tematik sergilemesini yapamayacağı gibi, onun yorumunu da burada sunamayacaktır elbette. Elle tutulur bazı hususlara işaret etmekle yetinilecektir sadece.

Antikçağ metafiziğinin *ὄντως ὄν*'u (yani ancak var olmak suretiyle var olan varolanları) birer *ἀεί ὄν* olarak belirlemesinin ardında ne yatar? Öyle görünüyor ki burada, varolanların varlığı süreğenlik ve kalımlılık olarak anlaşılmaktadır. Böyle bir varlık anlayışının ardında hangi

tasarım yatar? Zamana ilişkin tasarım yatmaktadır. Zira “sonsuzluk” (örneğin “*nunc stans*” olarak alındığında), “sürekli” “şimdi” olarak yalnızca ve yalnızca zamandan hareketle kavranabilir.

Sahih varolanların, esasında “huzurda olanı,” yani dolayumsuz ve sürekli olarak karşımızda bulunan bir mülkü veya “sahipliği” imleyen *οὐσία* ve *παρρησία* olarak anlaşılmasının ardında ne yatar?

Bu tasarım bize şunu gösterir: Varlık *huzurda olmada-ki süreğenlik* demektir.

Peki ama, bu zaman belirlenimleri (özellikle de varlığın spontane anlayışında) sayıca giderek artmıyor mu böylelikle? Dolayumsuz varlık anlayışı hem tamamen kökensel hem de kendiliğinden anlaşılır olarak *zamana yönelik varlık tasarımı* içinde tutmuyor mu kendini?

O halde, varlığa ilişkin tüm savaşlar zaten peşinen zaman ufku içinde hareket etmiyor mu?

Bu durumda, varolanların ne-olmaklıklarının ontolojik yorumunun, kendini *τὸ τί εἶναι* olarak ifade etmesine şaşırlabilir mi? Buradaki “zaten hep var olmuş olan” ifadesinde, süreğen huzurda bulunuş momentini (üstelik şimdi önceleyicilik karakterine sahip olarak) yatmıyor mu?

241 Peki ama, ontoloji geleneği içinde varlık belirlenimlerinin karakteri olarak kabul edilen “*a priori*”yi, söz konusu edilen bu “önce olmaklık”ın “doğal olarak” “zaman”la alakalı olmadığını söyleyerek basitçe açıklamak yeterli olabilir mi? Bunun, vülger zaman anlayışında zaman denilenle elbette bir alakası yoktur. Peki ama, söz konusu “önce olmaklık” böylelikle pozitif olarak belirlenmiş ve bu usandırıcı zaman karakteri de bu surette ortadan kaldırılmış mı olur? Yoksa daha da keskinleşmiş bir problem olarak geriye mi dönmüş olur?

Peki, varolanları sınıflandırırken, yani varolanları varlıkları bakımından ayırt ederken, onları “kendiliğinden

olarak” zamansal olan, zamansal olmayan ve zamanüstü diye belirlememiz, az çok tesadüfi ve bir vakit bir yerlerde ortaya çıkmış bir alışkanlıktan mı kaynaklanır yalnızca?

Peki ama varlığı, spontane ve kendiliğinden anlaşılır olarak zamandan hareketle anlamanın *temeli* nerededir? Bunun neden böyle olduğu ve hatta neden böyle cereyan etmesi gerektiği *üzerinde çalışılmış* bir problem olarak *soru sorma* denemesinde bile bulunulmuş mudur acaba?

Kendisinden sonra gelecek olan metafizik tarihi bakımından Aristoteles’in kritik öneme sahip bir minvalde ortaya koyduğu zamanın özü, bu soruya yanıt *sunmamaktadır*. Tam tersine: Zamanın bu analizinin, varlığı tam da süreğen huzurda bulunma olarak anlayan bir varlık anlayışının kılavuzluğunda (faaliyeti sırasında kendine örtük kalarak) yürütülmüş olduğunu ve dolayısıyla zamanın “varlığının” “şimdi”den hareketle belirlendiğini, başka bir deyişle, kendi içinde hep ve sürekli huzurda bulunan (yani antikçağdaki anlamına göre *sahih* olarak *var* olan) bir zaman karakterinden hareketle belirlendiğini göstermek mümkündür.

Şimdi, elbette Aristoteles de zamanı “ruh” ve “zihnimiz”de cereyan eden bir şey olarak kabul etmektedir. Ama insan ruhunun, zihninin, tininin ve bilincinin belirlenimi ne birincil ve kritik öneme sahip olarak metafiziği temellendirme problematiğinin kılavuzluğunda yürütülmüş, ne bu problematiğe yönelik önceleyici bir bakışla zaman yorumlanmış ne de Dasein’in transendental temel yapısının zamansallık olarak yorumlanması bir problem anlamında kavranılmış ve icra edilmiştir.

Metafiziğin temel sorusunu yineleme bakımından hem antikçağdaki hem de ondan sonraki metafiziğin varlık anlayışının en içsel cereyanı olarak varlığın zamandan hareketle örtük olarak tasarlanmış olmasının felsefece “anımsanıp içselleştirilmesi” bize şu görevi yüklemektedir: Söz konusu problematik tarafından talep edilen

insandaki sonluluğa geri gidiş öyle icra edilmelidir ki, transendental kök yapı olarak zamansallık bizatihi şurada-var-olmada görünür hale gelsin.

Fundamental ontolojinin bu hedefine giden yolda, başka bir deyişle, insandaki sonluluğun çalışılıp ortaya çıkartılışında vicdan, suçluluk/borçluluk ve ölümün varoluşsal yorumu zorunlu olmaktadır. Zamansallık temeli üzerinden tarihselliğin transendental yorumu ise varlık sorusunun yinelenmesi sırasında cereyan edenin varlık tarzı hakkında bir ön-kavram sunacaktır aynı zamanda. Metafizik, insanların sistemler ve öğretiler dahilinde “yarattıkları” bir şey değildir. Bilakis varlık anlayışı, varlığın tasarımı ve yıkıma uğratılması bizatihi Dasein’da *cereyan eder*. “Metafizik,” varolanlara duhul etme sırasındaki temel cereyan olup haddizatında insan gibisinden bir şeyin olgusal varoluşuyla cereyan edebilir ancak.

Fundamental ontolojide serpilip oluşacak olan Dasein’ın metafiziği, halen mevcut olan öteki disiplinler arasındaki yerini alacak olan yeni bir disiplin değildir. Bilakis Dasein’ın metafiziğinde, felsefe yapmanın, Dasein’ın açıkça aşkınlığı olarak cereyan etmekte olduğunun idrakini uyandırma istenci kendini beyan etmektedir.

Varlık ve Zaman’daki problematiğin, Dasein’ın metafiziği problematiği olduğunu söylerken ve şimdi fundamental ontoloji idesinin açığa kavuşturulmasından da hareketle, aslında bu başlıktaki “ve”nin merkezi problemi taşıdığı açıkça anlaşılmaktadır. Ne “varlık” ne de “zaman” şimdiye kadarki imlenimlerini bırakmak zorunda olsalar da çok daha kökensel bir yoruma gidilecek, onların hak ve sınırları gerekçelendirilmelidir.

Varolanların varlığının açıklığının içsel olanaklılığına ilişkin ilk defa kararlılıkla soru sormuş olmak anlamına

gelen Kant'taki metafizik temellendirmesi, sonlu aşkınlığın temel belirlenimi olarak zamanla karşılaşmak zorunda kalmıştı. Zira Dasein'daki varlık anlayışı, varlığı âdeta kendiliğinden^a zamana tasarlar. Ama aynı zamanda Kant'taki metafizik temellendirmesi, alelade zaman kavramının ötesine geçerek saf kendinin uyarımlanışı olarak zamanın transendental anlayışına geri taşınması gerekmiştir ki bu, kendi özü itibarıyla saf apersepsiyonla birliksel olup söz konusu birlik içinde saf duyuşsal aklın bütünlüğünü olanaklı kılmaktadır.

Zamanın “görünün formu” olarak işlev görmesi ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nin başında bu şekilde yorumlanmış olması yüzünden değil, bilakis insandaki Dasein'ın sonluluğunun temelinden hareketle varlık anlayışının kendini zamana tasarlaması gerektiği^b içindir ki zaman, transendental hayal gücüyle özsel bir birlik oluşturarak, *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki merkezi metafizik işlevi kazanmış olmaktadır.

Böylece *Saf Aklın Eleştirisi*, aklın ve anlama yetisinin egemenliğini sarsmıştır. Eskilerden beri metafizikte “Mantık” a tanınıp geliştirilen öncelik, onun elinden alınmıştır. Onun idesi ise sorgulanır hale gelmiştir.

Şayet aşkınlığın özü, saf hayal gücü veya daha kökensel bakımdan zamansallık üzerine temelleniyorsa, tam da “Transendental Mantık” idesi bir gayri-kavram [*Unbegriff*] olacaktır, özellikle de Kant'ın asli maksadına karşıt olarak kendi başına ve mutlak olarak ele alındığı takdirde.

Kant varlığın temel karakterleri olan “olanak” (ne-olmaklık) ile “edimsellik” (Kant buna “Dasein” demektedir) hakkında şunları söylerken, Mantık'ın metafizikteki

^a Bu ne demek?

^b Burada, uzay sorusu kapsam dahilinde midir? Şurada-var-olmanın “mekânsallığı” (*Varlık ve Zaman*).

egemenliğinin çöküşünü sezinlemiş olmalıdır: “Hiç kimse olanak, Dasein ve zorunluluğu açıkça totoloji dışındaki bir yoldan açıklayamamıştır, şayet onların tanımları yalnızca saf anlama yetisinden elde edilmek isteniyorsa.”²⁹⁶

Ama heyhat! *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci basımında Kant, anlama yetisine egemenliğini iade etmemiş midir? Bu yüzden Hegel’de metafizik, daha önce olmadığı kadar radikal biçimde “Mantık” haline gelmemiş midir?

Alman İdealizmiyle ortaya çıkan “kendinde şeye” karşı savaş, Kant’ın mücadele ederek elde ettiği metafiziğin içsel olanaklılık ve zorunluluğunun, yani özünün, sonluluk probleminin daha kökensel bakımdan çalışılması ve kesin biçimde sürdürülmesi temeli üzerinde taşınıp konduğu bulgusunu giderek daha fazla unutmaktan başka ne olabilir ki?

Hegel, metafiziği Mantık olarak şu şekilde açıkladığında, Kant’ın çabalarından geriye ne kalmış olur: “Buna göre Mantık, saf aklın sistemi, saf düşüncenin âlemi olarak kavranılmalıdır. Bu âlem, örtüsüz olarak kendinde ve kendisi için olduğu haliyle hakikattir. Bu yüzden bunu şöyle ifade etmek mümkündür: Bu içerik, doğa ve sonlu bir tin yaratılmadan önce kendi sonsuz özü içinde olduğu haliyle Tanrı’nın sergileniştir.”²⁹⁷

İnsanın doğasına ait metafiziğin ve dolayısıyla “insanın doğası”nın aslında ne kadar az kendiliğinden anlaşılır olduğuna dair bundan daha etkileyici başka bir kanıt bulunabilir mi?

245 *Saf Aklın Eleştirisi*’nin burada ortaya konulan fundamental ontolojik yorumu sayesinde kendimizi şanlı atalarımızdan daha zeki mi addetmiş oluyoruz? Yoksa nihayetinde bizim buradaki gayretimiz (şayet böyle bir karşılaştırmaya izin verilirse), hiç de tesadüfi olmayan bir sebepten dolayı kendimizin göremediği bir şeyden gizlice sakınıyor olduğumuz anlamına mı geliyor?

²⁹⁶ A 244, B 302.

²⁹⁷ *Wissenschaft der Logik. Einleitung.* WW Bd. III, s. 35 vd.

Belki de *Saf Aklın Eleştirisi*'nin fundamental ontolojik yönelimli bu yorumu sayesinde metafiziği temellendirme problemiği daha keskin hale gelmiş, ama tam da en kritik önemde olana ulaştığında duruvermiştir? Bu durumda geriye tek bir şey kalıyor: Bazı sorular sorarak, bu incelemenin ucunu açık tutmak.

Buradaki inceleme, geniş anlamda Transendental Analitiğin yorumlanmasıyla sınırlı kalmıştı. Ama ondan sonra “Transendental Diyalektik” gelmiyor mu? Her ne kadar öncelikle bu bölüm, *Metaphysica generalis*'in özüne ilişkin elde edilen içgörünün, geleneksel *Metaphysica specialis*'in reddedilmesi için eleştirel biçimde uygulanması demekse de Transendental Diyalektiğin görünürde yalnızca negatif olan bu karakteristiğinin ardında pozitif bir problematik yatmıyor mu?

Bu pozitif problematik, metafiziğin şimdiye kadarki tüm problematiklerine (her ne kadar örtük olup çalışılmamış kalsa da) kılavuzluk etmeyi sürdüren aynı soruda, yani Dasein'in sonluluğu probleminde odaklanıp toplanmış olmasın?

Kant geleneksel metafiziğin olanaklılığını borçlu olduğu “transendental yanılsama”nın zorunlu olduğunu söylüyor. Söz konusu transendental gayri-hakikat [*Unwahrheit*], transendental hakikatle olan kendi kökensel birliği bakımından Dasein'daki sonluluğun en içsel özünden hareketle gerekçelendirilmemeli midir? Sonluluğun bu özüne, söz konusu yanılsamanın gayri-özü [*Unwesen*] ait midir?

Peki, bu durumda “transendental yanılsama” problemi, geleneksel Mantığın cihet aldığı için Kant'ın onu içine sıkıştırdığı arkitektonikten kurtarmak gerekmez mi (üstelik Kant'ın yaptığı temellendirme sayesinde metafizik problemiğinin-olanaklı temeli ve kılavuzu olarak haddizatında Mantığın sarsılmış olması dikkate alınacak olursa)?

246

Hakikatin transcendental özü haddizatında hangisidir? Hakikatin özü ile gayri-hakikatin özü, Dasein'ın sonluluğu temelinde, varolanların içine fırlatılmış bir varolan olarak insanın varlık gibisinden bir şeyi anlamak mecburiyetinde olması gibi temel bir muhtaçlıkla kökensel olarak nasıl bir birlik oluşturur?

"Ontolojiye," yani varlık anlayışına muhtaç olmasına sebep olan kendi en içsel sonluluğu temeli üzerinde insanı "yaratıcı" ve dolayısıyla "sonsuz" diye kavramanın anlam ve haklılığı var mıdır? Zira sonsuz varlık idesinin kendinden en radikal biçimde uzak tuttuğu şey bizatihi ontoloji değil midir?

Dasein'daki sonluluğu bir problem olarak bile geliştirmek mümkün müdür, şayet sonsuzluk bir "ön-varsayım" olmaz ise? Dasein'daki bu "ön vazediş" ne türdendir? Böyle "vazedilmiş" bir sonsuzluk neyi imlemektedir?

Varlık sorusu tüm bu sorgulanırlıktan sıyrılıp kendi elementar ağırlık ve kapsamına yeniden uzanabilecek midir? Yoksa çoktan hepimiz organizasyon, işletim ve hızın budalaları haline mi geldik ve özsel, yalın ve sürekli olanın dostları olma imkânını yitirdik mi? Zira varolanlara birer varolan olarak yönelmek ancak bu "dostluk" (φιλία) içinde icra edilebilmekte ve varlığın kavramına (σοφία) ilişkin soru, yani felsefenin temel sorusu buradan doğabilmektedir.

Yoksa bunun için de mi anımsayıp içselleştirmeye muhtacız? –

O halde, sözü Aristoteles'e bırakalım:

*Kai δη και τὸ πάλαι τε και νυν και ἀει ζητούμενον και ἀει ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν ... **

(Metafizik Z 1, 1028 b 2-3)

* ["Zira eskiden beri ve şimdi ve daima soruşturulan ve daima dikkate alınacak olan: Nedir varolan..." –çn.]

EK

I.

Kant Kitabına İlişkin Notlar

1. Kant Kitabı Üzerine

Birinci olarak Kant'ın tek yanlı bir yorumu, ikinci olarak *Varlık ve Zaman*'ın öncülü diye ele alınmıştır – ikisi de *karmakarışık biçimde düşünülmüştür*.

“Kant'ın bizatihi kendisi”ni keşfetme işi, Kant filologlarına kalsın. Hatta Heidegger'in cebri yorumundan bir şeyler öğrendikleri ortaya çıksa bile onlara kalsın bu iş.

Ama soru şudur: *Metafizik problemi* ve bu şu demektir: *Varlık sorusu*.

Fakat bununla beraber, Varlık ve Zaman'a “tarihsel giriş” olarak bile anlamı sınırlıdır – “tarihsel” değildir, bilakis “münakaşadır/parçalarına ayırmadır” [*Auseinandersetzung*].

2. Kant Kitabı

Kant'ı kendi söylediklerine sabitlenme yerine, söylemediklerinin izini düşünerek sürme denemesidir. Söylenmiş olan yoksuldur, söylenmemiş olansa zenginlikle doludur.

Dördüncü Bölüm, H. Corbin tarafından Fransızcaya çevrilen *Qu'est-ce que la métaphysique?* içinde yer alıyor.

Sartre üzerindeki etkisi kritik önemdedir. Ancak buradan hareketle *Varlık ve Zaman'ı anlayabilmiştir*.

Bkz. benim o çeviri için yazdığım Fransızca önsöz.

5 Ekim 1945

8. Refleksiyon Kavramları

Bkz. B 316 vd. Leibniz'le giriştiği tartışma – mantıksal dogmatizm!

Bkz. haddizatında kavram, empirik kavram, saf anlama yetisi kavramı (kategori), saf akıl kavramı (ide).

“Hangi sübjektif koşullar altında ... kavramlara ulaşabiliriz?” B 316

Böyle sorduğumuzda *reflexio* (düş-ünüş) içinde dururuz, kavramlar elde edebilmek için *nesneleri* “dosdoğru” kavrama (sergileme) içinde değil (duyusallık ile anlama yetisinin ilkece birbirinden ayrı olması şartıyla, bkz. B 327).

Refleksiyonda bulunarak verili temsillerin, yani burada: kavramların “bizdeki farklı biliş kaynakları” (bkz. *modalite!*) ile olan ilişkisine dikkat ederiz (*duyusallık* ve *anlama yetisi*, B 316 (hayal gücü? akıl?)).

Yalnızca biliş yetisine bu düşünerek geri bakış aracılığıyla “temsillerin kendi aralarındaki ilişki doğru olarak belirlenebilir” (kavramların ilişkisi, yani yargı verme ve onun hakikati (B 317)), başka bir deyişle, kendi spesifik birliklerini borçlu oldukları (nasıl bir sentez) *hangi yeti bakımından* bir arada oldukları tespit edilebilir!

Reflexio – dolayısıyla: Verili temsillerin (kavramların) çokluğunun birliği sorusu. Daha doğru olarak: *Önüne getirildikleri foruma göre* ki, burada “*karşılaştırılırlar*” ve “birbirine bağlanırlar” – *discursus!* Yani aynı zamanda *a priori* olarak birlik-kazandıran merciye göre!

Verili bir kavram hangi biliş gücüne aittir?

Temsillerin haddizatında karşılaştırılması hep bir biliş gücü içinde icra edilir. Bu karşılaştırmayı yalnızca biliş gücüyle “bir arada” tutabilirim ve karşılaştırma sırasında temsillerin saf anlama yetisine mi, yoksa duyusallığa mı ait olduğunun kastedilip edilmediğini seçebilirim, ayırt edebilirim –“*transcendental düşünüş*”– *karşılaştırma sırasında karşılaştırılanın haddizatında ne demek olduğu –ontik mi– ontolojik mi?* Duyusallığa mı, yoksa saf anlama yetisine mi ait olduğu (B 324), onların içinde neyin temsil edildiğiyle, yani “objeleriyle” (B 325) belirlenir, başka bir deyişle “*transcendental yerin*” (B 325) belirlenmesiyle olur. Bu yüzden B 319 (bkz. 318): “Transcendental düşünüş” “bizatihi nesnelerin kendisine gider” (salt mantıksal kıyaslama değildir, yani bizatihi temsillerin dosdoğru karşılaştırılması değildir). Bilakis transcendental refleksiyon olarak “objektif kıyaslama olanağının temelidir” (B 319).

Şu soru yanıtlanmalıdır: Temsil edilen, hangi biliş gücü için nesne olacaktır? Böyle bir transcendental düşünüş yapılmaz ise içeriye “amfiboli” sızıverir: “Saf anlama yetisi objesi ile tezahürün birbirine karıştırılması” B 326.

Kategoriler aracılığıyla “bir nesnenin kavramını neyin oluşturduğu,” bizatihi bir objeye neyin ait olduğu “sergilenir” (B 325).

Refleksiyon kavramlarının “dört başlığı” aracılığıyla “şeylerin kavramlarından önce gelen temsillerin *karşılaştırılması*” sergilenir yalnızca.

Daha doğru olarak: Temsillerin transcendental yerlerine bakılmaksızın haddizatında karşılaştırmanın formal ontolojik (!) olanakları.

253 Kant için bu problem önemlidir, çünkü dogmatik metafizik tam da formal mantığa emanet edilmiştir. (bkz. B 326, *Leibniz* hakkında!) Başka bir deyişle, şeyler hakkında *a priori* olarak yargı vermek isteyen düşünme tarzı bkz. B 319.

9. Madde – Form (bkz. B 322 vd.)

1) Saf formalize edilmiş olarak ele alınmaktadır – ve anlama yetisi kavramından *belirleyici* olarak (*determinans*), yani olumlayıcı-olumsuzlayıcı, *yüklemleyici* (Baumgarten) olarak çekip çıkartılmış ve aynı zamanda *transendental*, yani haddizatında nesne bilışı olanağıyla ilintilidir. Burada şu ifade ediliyor: Belirleyen–belirlenebilen.

Bu ise Dasein’ın yönelimselliği–aşkınlığı temeli üzerinde olanaklıdır yalnızca. Bu karşılıklı ilişkinin olanak koşulu ve formal zorunluluğu bunda yatar.

Fakat ben, bunları formal ve evrensel olarak icat edip öylesine öne süremem.

Kant’ta burada zaten bir çıkış noktası var, çünkü formal mantık (fundamental ontolojik olarak kök tutmamış olduğu için, bilakis yalnızca kendinde olarak) en güvenilir olandır.

Bkz. B 345: “Apersepsiyon ve onunla birlikte düşünme, temsillerin tüm olanaklı belirli düzenlenişinden önce gelir.” Kant’ın Descartes ve Leibniz’le birlikte sıkıca sarıldığı varsayım budur – onun için en kökensel *a priori* olan “ben–düşünüyorum”dur ve mantığın önce geliminin temeli buradadır!

Bu yüzden, Descartes’ın varsayımının tam da Kant’ta tamamen farklı bir problematik içinde etkin olmaya devam etmesi, onun kökensel olarak orada yatmasını en çok engelleyen şeydir. Dolayısıyla tam da bu varsayım dik-katten en az kaçırılabilir veya üzeri kolayca çizilebilecek olandır.

Bu, aşkınlık problemini gözden kaçırmakla aynı imlenime sahiptir.

2) Fakat aynı zamanda bu ayrımın hâkimiyeti yıkıma uğratılmalı ve ontik-ontolojik bağlaşığına [*Korrelat*] geri taşınmalıdır.

Antikçağdaki *ὄλη - εἶδος* ontolojik ayrımında yatar saiki. Bu ise *imal etme ufkundan*, yani *varlık kavramı-*

nın belirli bir mutlaklaştırılmasından doğar. Mevcut olanlar olarak varolanların ve biliş = varolanların belirleyici görüşü.

3) Şunu kanıtlayarak formalizasyonun hâkimiyetini kırmak gerekir: Her ne kadar her şey böyle yorumlanabilir olsa da yine her şey kökensel olarak elde edilmiş ontolojik ve mantıksal problematikten dikkatleri uzaklaştıran bir şema içine sıkıştırılmıştır.

Saf mantıksal ve *transendental* olarak ele alındığında *materia* birincil olandır. Belirleme, belirlenebilir olanı varsayar. Bu yüzden şu tuhaf görünmektedir: Uzay ve zaman söz konusu olduğunda maddeyi değil, onu haddizatında belirlenebilir kılanı, yani karşılaşılmasını sağlayan formu birincil kabul etmek (B 324). Fakat burada, biza-tihi şeylerin kendisinin saf kavramlarından hareketle saf bir zihinsel yargı vermemek gerekir. Bilakis tezahürlere bakıldığında, uzay ve zaman tüm verilerden önce gelir. Madde kavramının kullanımı hakkında bkz. B 322-323.

Metafiziksel olarak açıklandığında madde, ona bir obje olarak yüklenen yüklemelerle değil, salt erişimsel olarak = dışsal duyuların “nesnesi,” duyumun nesnesi, “duyusal görüde sahih-empirik olan” (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1. Açıklama, Dipnot 2).

II.

Ernst Cassirer:

Sembolik Formlar Felsefesi.

2. Kısım: Mitik Düşünme. Berlin 1925

Cassirer'in başyapıtının bu ikinci cildi, Paul Natorp'un anısına ithaf edilmiştir. "Mitik Düşünme" başlığı, incelemenin öne çıkan konusunun, mitik düşünme eylemini saf mantıksal olandan ayırt etme üzerine kurulu olduğu izlenimi verebilmektedir. Aslında tam tersi: "Anlama yetisi eylemi" olarak mitik "düşünme"nin, ona ait olan "görü formu"yla birlik oluşturarak, spesifik bir "yaşama formu" üzerine temellendiği gösterilerek kendine yetmezliği gözler önüne serilmektedir. Burada "düşünme," "akıl yürütme ve düşünüp taşınma" gibisinden bir anlamdadır ve kendi "düşünme formu"na (yorumlama ve belirleme minvaline) sahiptir. Buna göre bu inceleme, insan Dasein'inin kendine özgü bir olanağı olan ve kendine özgü bir hakikate sahip olan "mitos"un açığa çıkartılması üzerine gitmektedir. Bu soru formülasyonu ile birlikte Cassirer,

Schelling'in şu içgörüsünü açıkça devralmaktadır: "Başka bir deyişle, onda ('mitoloji'de) her şeyi, kendini ifade ettiği surette anlamak gerekir, başka bir şeyin düşünülüp başka bir şeyin söyleniyor olması olarak değil" (*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, S.W. 2. Abt. I, 195). "Bir milletin yazığı" (Schelling) olarak mitos, Dasein'ın biz-zat tabi kaldığı, ona karşı özgürleşebildiği, ama asla kendini ondan uzaklaştıramadığı "objektif bir süreç"tir. Her ne kadar Cassirer, Schelling'in mitosun "tinin bir zayıflığı olmadığı," salt yanılısma olmadığı, bilakis onun kendine özgü "yaratıcı bir güç" olduğu temel içgörüsüne sadık kalıyorsa da mitos *felsefesi* görevini Schelling'in spekülatif metafiziğine kıyasla farklı biçimde kavramaktadır. Mitosun empirik-psikolojik "açıklaması" asla *felsefi* bir idrak sağlayamayacaktır elbette. Bu yüzden Cassirer, mitosun "objektivitesini" elinde tutup psikolojik yorumu reddederek, "mitik bilincin fenomenolojisi"ne girişmiştir. Bu fenomenoloji, transendental problematiğin Yeni-Kantçı anlamda genişletilmesiyle, yani yalnızca "doğanın" değil, "kültürün" birliğinin de tinin yasallığı olarak kavranılmasıyla elde edilmektedir. Mitosun "objektivitesi," onun doğru anlaşılmış kendi "sübjektivitesinde" yatmaktadır. Mitos kendine özgü bir tinsel "dünyayı şekillendirmenin yaratıcı ilkesidir." (s. 19)

"Giriş"te (s. 1-36) ifade ettiği bu yaklaşıma uygun olarak Cassirer, mitosu önce "düşünme formu" (1. Bölüm, s. 39-91), sonra "görü formu" (2. Bölüm, s. 95-188), ardından "yaşama formu" (3. Bölüm, s. 191-285) olarak yorumladıktan sonra "mitik bilincin diyalektiği"ni (4. Bölüm, s. 289-320) karakterize etmek suretiyle tartışmasına son verir.

Mitik düşünme formunun analizi, nesnelerin mitik bilinç karşısına çıkma minvallerinin genel nitelendirilişiyle başlamaktadır. Karakterizasyonun kılavuzu olarak Cohen'in Kant yorumundaki yaklaşıma uygun biçimde

matematiksel fiziğin nesne bilinci hizmet görmektedir: Pasif olarak verili “duyumlar kaosu”nun aktif olarak biçimlendirilerek bir “kozmos” haline getirilmesi. Mitik obje bilincinin bir temel özelliği, düş ile uyanıklık sırasında deneyimlenenler arasındaki, salt kurgulanan ve algılananlar arasındaki, imge ile imgelenenler arasındaki, sözcük (imlenim) ile eşya arasındaki, sahip olunması dilenen ile edimsel olarak sahip olunanlar arasındaki, canlı ile ölü arasındaki sınırın *bulunmayışdır*. Her şey, dolaylımsızca huzurda mevcut olanların *biricik* tekdüze varlık düzeyinde kalmakta, mitik Dasein ise buna meftun olmaktadır. Bu nesne bilinci, kendine mahsus ve yeterli bir “açıklama” ve “anlaşılma” hakkına sahiptir. Bir şeyin başka bir şeyle birlikte huzurda mevcut olması, açıklamayı “verir:” Kırlangıç, yaz mevsimini getirir. Sözü edilen bu kendisiyle birlikte getirme, büyüsel kudret karakterine sahiptir (bkz. aşağıda). Birlikte getirme işlevi gören, haddizatında keyfi değildir, bilakis kendini büyüsel deneyimin kılavuzluk edici temel ilintisinden hareketle belirler. Her ne kadar söz konusu büyüsel “edimsellik ilintileri,” sözgelimi teorik doğa irdelemele-ri bakımından keyfi gibi görünse de onların kendilerine özgü hakikatleri vardır. Mitik düşünme, edimsel olanın analitik olarak nedensellik dizilerine ayrıştırılmasını bilmemektedir. Büyüsel edimselliğin birbirine dolanıklığı, özellikle bütün ile parça arasındaki ilişki anlayışında kendini açıkça belli etmektedir. Parça, bütünün bizatihi kendisi olarak “var”dır, başka bir deyişle, onun büyüsel kudretine eksiksizce sahiptir. Büyüsel güçlerin bütünü içindeki her “şey,” öteki şeylere aidiyetini kendi içinde taşır. Mitik düşünmede “ilişki öğelerinin birbiriyle-olmaklık veya çakışım yasası” geçerlidir (s. 83).

257

İkinci bölümde Cassirer, söz konusu düşünme formunun uzay, zaman ve sayı anlayışı üzerindeki etkisini göstermektedir. Bu “mitosun formlar öğretisi”nden önce,

“Temel Karşıtlık” başlığına sahip bir alt-bölüm yer almaktadır (s. 95-106). Zaten mitik nesne bilincinin karakterizasyonu, mitik Dasein’ın huzurda mevcut olana nasıl tutkun olduğunu, meftun olduğunu ve gark edildiğini göstermişti bize. Huzurda mevcut olma, tam da kahir olmayı ifade etmektedir. Gündelik olana kıyasla olağanüstü ve ölçüştürülemez olanın karakteri tam da burada yatmaktadır. Ama bu, bir *nihil negativum* değildir. Çünkü varlık karakterini, yani “olağanlığını,” kahir olan olağandışılığın ufkundan temin etmektedir. Kutsal olan ile profan olan arasındaki bu “kökensel ayrım,” mitik Dasein’ın kendini “ilintilendirdiği” edimsel olanın temel eklemlenişidir. Varolanların kendi konusal içerikleri bakımından ne olduklarının bir önemi yoktur burada. Mitik “dünya”nın ve bizatihi mitik Dasein’ın bu varlık karakteri, son birkaç onyıldır mitos araştırmalarında giderek daha belirgin biçimde mitik “düşünme”nin bir ve hatta *ana* temel kategorisi olarak ortaya çıkan “*mana*” *temsiline* anlamıdır. Burada *mana*, belirli bir objeler dairesini isimlendiriyor değildir. Onu belirli “manevi” güçlere tayin etmek de mümkün değildir. *Mana* en genel varlık karakteridir, edimsel olanın insan Dasein’ı üzerine varan “nasıl”ıdır. “*Mana*,” “*wakanda*,” “*orenda*” ve “*manitu*” gibi ifadeler, üstümüze varan varolanların dolayimsız üzerimize çöküşleri sırasında sarf edilen ani ünlenimlerdir (s. 98 vd., 195 vd., 228). [Ayrıca bkz. E. Cassirer, *Sprache und Mythos. Studien der Bibliothek Warburg*. 1925, s. 52 vd. Burada dil problemi bağlamında *mana* temsiliinin daha şeffaf bir yorumu sunulmuştur.]

Manasal edimselliğin kökensel meftunluğu içindeki mitik Dasein, bir Dasein olarak zaten her daim içinde devindiği boyutların eklemlenişini icra eder: Uzay, zaman ve sayının yorumunu ve “belirlenimini” yapar. Yazar, bu “temsillerin” spesifik mitik modalizasyonunu da söz konusu fenomenlerin yeniçağ matematiksel-fiziksel bi-

lişindeki kavramsal yorumlarından mütemadiyen ayırt ederek karakterize eder.

“Kutsal olanın temel hissi” ve onunla birlikte verilen “kökensel ayrım,” hem *uzayın* topyekûn kavranılışının hatlarını hem de uzay içindeki tikel sınırlandırmaların minvalini önceden çizer. Uzayın kökensel bölümlendirilmesinde (ki uzayın açığa çıkışı en başta burada olur) iki “saha”yı birbirinden ayırt eder: Mümtaz, uygun biçimde çevrelenmiş, korunmuş olan “kutsal” saha ile her zaman herkesin erişimine açık olan “alelade” saha. Ancak uzay, önce “kendinde olarak” verili olan ve sonra da mitik olarak “yorumlanan” değildir. Bilakis mitik Dasein, uzayın “kendisini” öncelikle söz konusu minvalde keşfeder. Bu esnada mitik uzay oryantasyonu, gündüz ile gece karşıtlığı tarafından yönlendirilir her yerde. Bu karşıtlık da kendini birincil olarak mitik biçimde beyan eder, başka bir deyişle, spesifik *manasal* kudretiyle tüm Dasein’ı kendi hâkimiyetine zorlar. Bu şekilde açığa çıkan haddizatında uzaysallık, Dasein’ın olanaklı bulunuş yerini birlikte belirlediği takdirde, uzay ve onun hep olgusal bölümlendirilişi çok çeşitli Dasein ilintilerinin şeması haline gelebilmektedir (örneğin bkz. totemistik görüş dairesinin karmaşık sınıflandırmaları). Böylelikle mitik Dasein, tekdüze ve kolayca hâkim olunabilecek bir topyekûn oryantasyon sağlar kendine.

Mitik Dasein’ın konstitüsyonu için uzaydan daha kökensel olansa *zamandır*. Bu ilintilerin nitelendirilmesinde Cassirer, vülger zaman kavramını temel almakta ve mitosun “zamansal” karakterinden bahsederken, örneğin tanrıların “zaman-içinde-var-olma”larını anlamaktadır. Mitik olarak edimsel olanın “kutsallığı,” onun menşei tarafından belirlenmiştir. Bizatihi geçmiş, tüm varolanların sahih ve nihai nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. Mevsimlerin düzeninde, yaşam dönemlerinin ve yaş aşamalarının ritminde zamanın kudreti kendini beyan eder.

Münferit zaman dönemleri birer “kutsal zaman”dır. Onlara karşı tutum, salt hesap etmenin çok ötesinde olup belirli kült ve ritüeller aracılığıyla düzenlenmektedir (örneğin inisiyasyon törenleriyle). Yazgısal düzen olarak zaman düzeni, kozmik bir kudret olup kendi yasalılığı sayesinde insanların tüm yapıp etmelerine nüfuz eden bir bağlayıcılığı açığa vurmaktadır. Takvim düzenlemeleri ve töresel bağlılıklar zamanın kudretiyle hemhaldir. Zamana ilişkin mitik-dinsel temel ilişki bundan böyle münferit bir zaman yönünü özellikle vurgulayabilir duruma gelir. Hep farklı olan zaman duygusunun türevleri ve hatları önceden çizilmiş olan zaman anlayışları, “her bir dinin kendi karakterinde en derin ayrımları” oluşturmaktadır. Cassirer İbrani, Pers, Hint, Çin ve Mısır dinlerindeki ve Yunan felsefesindeki zamana dair tipik imgeleleri ana hatlarıyla göstermiştir (s. 150 vd.).

Öte yandan mitik Dasein’da *sayılar* ve sayı ilişkileri de herhangi şekilde varolanların temel karakteri olan kudretlilikten hareketle anlaşılmaktadır. Her sayı kendi “bi-reysel fizyognomisine,” kendi büyüsel gücüne sahiptir. Aynı sayıya sahip olanlar (konusal olarak farklı türde olsalar bile) bir aradalık ilkesine uygun olarak tek ve aynı varlık kabul edilir: “Her büyü, çoğunlukla sayı büyüsdür” (s. 178). Sayısal belirlenmişlik, belirli bir dizi içine yerleştirilmiş olmak demek değil, bilakis alalede olmayanın belirli kudret sahasına ait olmak demektir. Sayı, mitik edimsellik bütününü, kudret dolu dünya düzeninin birliği içinde birbirine düğümlenme aracıdır. Her ne kadar mitik sayı öğretileri çok çeşitli ve münferit sayıların (örneğin üç veya yedinin) mitik nitelendirilişi çok farklı olsa da ilgili mitik uzaysallık ve zamansallığın temel türünden hareketle belirli sayıların kutsanmasının kökensel taslakları yine de ortaya konulabilmektedir: Yönlerden hareketle dört sayısının kutsanması gibi. Öte yandan yedi sayısının kutsanması, yirmi sekiz günlük bir ayın, âdetâ

kendiliğinden ortaya çıkan dörde bölünmesiyle görüye taşınan Ay'ın evrelerinde kendini beyan eden zamanın kudretine dayanmaktadır. Diğer taraftan, üç sayısının mitik nitelendirilişinde baba, anne ve çocuğun oluşturduğu kökensel kişi ilişkisi kendini belli etmektedir, tıpkı dilde ikilik ve üçlük hallerinin ben, sen ve ona işaret etmesi gibi. Bunlar kökensel olarak *kudretli* ilintilerdir ve sayısallıkları mitik edimsel olanın karakterine halen tümüyle yapışıktır.

Mitik obje dünyasının analizinden, onun keşfi ve belirlenim türünden hareketle aynı soru formülasyonu “*sübjektif edimselliğe*” ve onun mitosta açılanmasına yönelmektedir. Cassirer bu irdelemeye, etnolojik araştırmaların soru formülasyonlarına çeşitli biçimlerde hâkim olmaya devam eden “animizm”in ilkesel ve yerinde bir eleştirisiyle başlar. Zira mitik Dasein’in dünyası, hâkim olan münferit ruh temsillerinden hareketle basitçe yorumlanabilir değildir. Çünkü sübje olarak “sübje”nin tam da kendisi henüz örtük durumdadır. Şayet mitik Dasein haddizatında kendini biliyor ise, salt şeyssel olarak kavranılmış bir dünyadan hareketle kendini yorumluyor olmayacaktır. Obje ve sübjeyi ve onların birbiriyle ilişkisini mitik Dasein, kendini haddizatında edimsel olanın karakteri olarak açımlayan *manın*ın ufku içinde anlamaktadır. Şimdi yapılması gereken ise, “belirlenmemiş yaşama hissinin” içinde kalarak tüm varolanlara tutkun olan mitik Dasein’in kendi spesifik varlık türü içinde, yani kendi “yapıp etmelerine” kök salmış olan dünya ile ben arasındaki “mücadeleyi” nasıl icra ettiğini göstermektir. Birincil olarak yapıp etmelerde keşfedilen ve ihata edilen edimsellik dairesi, kendine mahsus bir geri yansımayla bizatihi yapıp etmelerin kendisini çeşitli “imkânları” bakımından birlikte açımlar. Büyüsel kudret ufku dahilinde kendi yapıp etmelerimiz de birer büyüsel eylem haline gelir. “İnsanın kendini zati ve müsta-

kil bir varlık olarak şeylerin karşısına getirdiği ilk güç, *dilek* gücüdür” (s. 194). “Kendisi için yarattığı tanrısal varlıkların çokluğu, onu yalnızca nesnel varlık ve haddiseler dairesinden geçirmekle kalmaz, bilakis öncelikle kendi zati isteme ve icra etme dairesinden geçirir ve bu daireyi içten dışa doğru aydınlatır” (s. 251). “Sübjektivite”nin ve onun tutumlarının açılma sürecinin devamı, doğa mitoslarından kültür mitoslarına geçilerek sağlanmaktadır. Böylece nihayetinde, gereçlerin az çok büyüden arınık olarak işletilmesiyle şeylerin varlık ilintisi müstakil birer varlık olarak ortaya çıkmakta ve insan şeylere büyüsel olarak tutkun olmaklığından kendini özgür bırakarak, dünyadan *geri adım atıp* onun “objektif” olarak kendi karşısına çıkmasına imkân tanımaktadır.

262 Nasıl ki sübjekt, salt karşısında duran şeylerden hareketle ve onlara geri dönerek kendini bulmuyorsa, sübjektivitenin açığa çıkartılışı için de ne sınıflandırılmış bir ben-sen ilişkisi ne de herhangi bir toplum biçimi birincil olarak tesis edicidir. Mitik Dasein’ın haksız yere temel fenomeni olarak kabul edilen totemizm, sosyolojik olarak açıklanamamaktadır. Daha ziyade tüm toplumsal sınıflandırmaların ve onda birlikte verili olan bireysel olanın ve totemizmin, mitik Dasein’ın kökensel varlık tarzından ve onda hâkim *olan* mana temsilinden hareketle “temellendirilmeye” ihtiyacı vardır. Totemizmin asıl problemi, haddizatında insanlarla hayvan veya bitkilerin belirli bir iç içe geçmişliğe sahip olması değil, bilakis her bir özel grubun kendi özel totem hayvanına sahip olmasıdır. Çiftçiler, çobanlar ve avcılar kendilerini hep kendilerine mahsus bir bitki veya hayvana muhtaçlık içinde bulurlar ve bu da kendini büyüsel bir akrabalık olarak doğrudan beyan eder. Geriye dönük olarak ise ilgili insan yaşam dairelerinin bizatihi birer yaşam dairesi olarak açık hale gelmesini mümkün kılar. Totemizme belirli bitki ve hayvan türleri neden olmamıştır, bilakis insanın kendi dün-

yasıyla olan elementar Dasein ilintilerinden kaynaklanmıştır totemizm.

Bireysel *kendinin bilincinin* nasıl geliştiğini ve *ruh* “kavramının” nasıl eklemlendiğini kavrayabilmek ancak *mana* temsilini temel almak suretiyle mümkündür. Daha sonraları beden ve ruh, yaşam ve ölüm olarak kavramsallaştırılarak birbirinden ayırt edilenler, mitik Dasein için her ne kadar hep edimsel olsa da büyüsel kudret modusu içinde kalarak bunlar böyledir ki, zaten ölü de buna göre *vardır* ve ruhsal güç de buna göre kendini beyan eder (ilgili insanla bedenen karşılaşmasa bile). Tam da büyüsellüğün etkililiğinin birliği içinde münferit ruh güçleri veya “ruhlar” bölünmüş olarak ortaya çıkabilmekte ve yan yana ikâmet edebilmektedir. Buna uygun olarak münferit Dasein’ın “gelişimi” de çeşitli sübjeler arasına dağıtılmakta ve bunlar arasında belirli geçişler cereyan etmektedir. Mitik Dasein büyüsel kudretlerce sıkıştırıldığı için, “kendi” ruhu da “yabancı” bir kudret olarak kendi karşısında yer alabilmektedir. Koruyucu ruhların ortaya çıktığı temsillerde bile kendinin benliği, münferit beni kabul eden başka bir kudret olarak var olmaktadır âdeta. Ancak, daha yüksek aşamalarda büyüsel cin bir *daimonion* ve *genius* haline gelmekte ve böylelikle nihayetinde Dasein yabancı bir kudret tarafından değil, bilakis kendinden hareketle özgürce törel bir sübje olarak *263* *imkân* bulduklarından hareketle belirlenmektedir.

Şayet tanrısal olanın kudretliliği ve alelade olmayışlığı, mitik Dasein’a birincil olarak ve baştan sona hâkim oluyorsa, edimselliğe ilişkin temel tutum asla salt görü şeklinde olamaz, bilakis aynı zamanda kendini *kült* ve *ritüeller* aracılığıyla gösteren bir etkinlik olur. Tüm mitik anlatılar, kutsal eylemleri müteakip raporlamalardır aslında. Öte yandan bu kutsal eylemlerdeyse, mitik Dasein kendini dolaylımsızca sergiler. Kült ne kadar erken oluşmuşsa, *kurban* daha çok odağa taşınır. Her ne

kadar kurban, bir şeyden feragat etmek demekse de bu aynı zamanda *kendimizin icra ettiği* bir eylem olup bü-yüsel güçlerin münhasır kudretinden belirli bir kopuşun ön-hazırlığını temsil eder. Tam da bunda Dasein'ın özgür kudreti açığa çıkmakta ve aynı zamanda insan ile Tanrı arasındaki uçurum büyüdüğü gibi daha yüksek bir aşamaya geçerek, orada yeniden aşılmayı talep etmektedir.

Böylelikle, oluşturma'nın birliksel ve kendi yasalarını haiz bir gücü olarak mitos görünür hale gelir. Mitik şekillendirme içsel bir diyalektiği ortaya koyar: Daha eski formlar yeniden ve farklı olarak şekillendirilir ve fakat bunlar, basitçe sıyrılıp atılamazlar. Dasein'ın kendisinde ise mitik "süreç" refleksiyonsuz olarak icra edilir. Kendi olanaklarını katettikten sonra kendiliğinden kendi aşımına doğru olgunlaşır. Bu diyalektiği Cassirer, mitosun kendi imge dünyasına yönelik işgal ettiği farklı pozisyonlar üzerinden göstermeye çalışmıştır (s. 290 vd.).

Yukarıdaki kısa raporda, Cassirer'in kendi mitos yorumuna temel aldığı ve kendi şeffaf ve yetkin sergileme yeteneğiyle münferit analizlerine dahil ettiği zengin etnolojik ve din tarihsel malzemelere işaret bile edilememiştir. Hamburg'daki Warburg Kütüphanesi hem sahip olduğu zengin ve nadir eserleriyle hem de bir tesis bütünü olarak bu maksatla yazara olağanüstü destek olmuştur (264 "Önsöz," s. XIII vd.). Analiz edilen mitik fenomenler içinden özellikle obje dünyasının açığa çıkartılması bakımından çalışma aletlerinin işlevine (s. 261 vd.) ve kurban fenomenine (s. 273 vd.) işaret etmek isterim. –

Yukarıda nitelendirilen mitos felsefesi hakkındaki değerlendirmem üç yönden ilerlemek durumundadır. Birinci olarak şunu sormak gerekir: Bu yorum, mitik Dasein'ın pozitif bilimlerinin (etnoloji ve din tarihinin) temellendirilmesi ve yönetimi bakımından ne sağlamaktadır? İkinci olarak, mitosun felsefi öz-analizinin üzerine dayandığı temeller ve yöntem ilkeleri yoklanmalıdır. Ve nihayet

üçüncü olarak da insan Dasein'ında ve haddizatında varolanlar tümlüğünde mitosun gördüğü tesis edici işleve dair ilkesel soru ele alınmalıdır.

Birinci soru bakımından Cassirer'in yapıtının kıymetli bir katkı sağladığı görülmektedir. Mitosun, mitik dünya dahilindeki belirli obje dairelerine geri gidilerek "açıklamasının" asla yapılamayacağını çeşitli şekillerde kanıtlayarak, pozitif mitos araştırmaları problematiğini ilkece daha yüksek bir basamağa taşımıştır. Natüralistik, totemistik, animistik ve sosyolojik açıklama denemelerinin bu eleştirisini eserin her yerinde açıkça ve etkili biçimde görmek mümkündür. Bu eleştiri ise mitosun, tinin kendi yasasına tabi bir işlev formu olarak önceleyici biçimde belirlenmiş olması üzerine temellenmektedir. Şayet mitosla ilgili bu yaklaşım empirik araştırmalarda hâkimiyet kazanacak olursa, o zaman hem yeni keşfedilen olguların ilk kayıt ve yorumları bakımından hem de mevcut bulguların işlenmesi ve onlara nüfuz edilmesi bakımından güvenilir bir kılavuz elde edilmiş olacaktır.

Fakat mitos hakkındaki bu yorum, sadece pozitif bilimler bakımından sahip olacağı kılavuzluk işlevi açısından değil, bilakis *kendi felsefi içeriği* bakımından da değerlendirilirse, o zaman şu sorular öne çıkacaktır: Oluşturucu bilincin fonksiyon formu olarak mitosun önceden belirlenmiş olması, yeterince gerekçelendirilmiş midir? Böyle bir kaçınılmaz gerekçelendirmenin temelleri nerede yatmaktadır? Söz konusu temeller bizatihi yeterince emniyet altına alınmış ve açığa çıkartılmış mıdır? Tinin oluşturucu gücü ("sembolik form") olarak mitosun kılavuzluk edici biçimde önceden belirleyen Cassirer, bunun *gerekçelendirilişini* özü itibarıyla Kant'ın "Kopernikusçu Dönüş"üne *atıfta* bulunarak gerçekleştirmektedir. Buna göre tüm "edimsellikler," biçimlendirici bilincin yaratıları olarak kabul görmelidir.

Öncelikle söylemek gerekir ki Kant'ın "Kopernikusçu Dönüş"ten ne kastettiğine ilişkin Cassirer'in ve haddizatında Yeni-Kantçıların epistemolojik yorumunun, ontolojik bir problem olarak transendental problematiğin özsel olanaklarının özüne isabet ettiğinden kuşku duymak için elde haklı nedenler vardır. Ama bunu göz ardı etsek bile: *Saf Aklın Eleştirisi*'ni bir "kültür eleştirisi" olarak rahatlıkla "genişletmek" mümkün müdür? Kant'ın kendi en zati transendental "doğa" yorumunun temellerinin açıkça ortaya konulup gerekçelendirilmiş olduğu konusunda güvencede miyiz, yoksa bu da son derece sorgulanır durumda mıdır? Bazen "bilinç," bazen "yaşam," bazen "tin" ve bazen de "akıl" diye anılanın konstitüsyon ve varlık türünün inkâr edilemeyecek ontolojik ele alınışının durumu tam olarak nedir? Ancak, Kant'ın probleminin "genişletilmesi" anlamında ona atıfta bulunma olanağı sorusundan önce, mitosa "tinin" bir fonksiyon formu olarak yaklaşmanın beraberinde getirdiği ilkesel problem gerekliliklerini bizzatıhi açığa çıkartmak lazımdır. Yalnızca buradan hareketle Kant'ın soru formülasyonunu veya şemalarını devralmanın ve bunun ölçüsünün içsel olarak olanaklı ve haklı olup olmadığını bir karara bağlamak mümkün olabilir.

266 Mitosun özünün, insan Dasein'ının bir olanağı olarak yorumlanması, onu varlık probleminin ışığı altında Dasein'ın radikal bir ontolojisi üzerinde temellendirmedikçe rastlantısal ve istikametsiz kalmaya devam edecektir. Bundan doğan ilkesel problemleri burada irdelemek mümkün değildir. Ama Cassirer'in mitos yorumunu içkin olarak eleştirmek suretiyle bazı ana problemleri kendi inkâr edilemezlikleri içinde görünür kılmak yeterli olacaktır. Böylelikle Cassirer'in ortaya attığı görevin *felsefe* keskinleştirilip açığa kavuşturulmasına hizmet edilmiş olunacaktır. Cassirer kendi incelemesinin "yalnızca bir ilk başlangıç" olduğunun bizzat altını çizmektedir ("Önsöz," s. XIII).

Yeni-Kantçı bilinç problematiğini cihet almak o kadar verimsizdir ki, problemin merkezine ayak basıp orada tutunabilmeye tam da mani olmaktadır. Bu, yapının genel yapısında da kendini göstermektedir. Mitik Dasein yorumunu Cassirer, bu varolanın varlık konstitüsyonunun merkezi karakterizasyonundan başlatmak yerine, mitik nesne bilinciyle, onun düşünme ve görü formuyla analize başlar. Cassirer düşünme ve görü formunun mitik “yaşama formu”na, onun “tinsel kökensel katmanı” olarak geriye gidilerek onun takip edilmesi gerektiğini gayet açık olarak görmektedir (s. 89 vd.). Gelgelelim, düşünme ve görü formunun “yaşama formu”ndan hareketle *açıkça ve sistematik* olarak aydınlatılmasını yine de yerine getirmemektedir. Söz konusu kökensel ilintilerin gün ışığına çıkartılmamış olduğunu, hatta yaşama formu, görü ve düşünme formlarının içsel raptedilme olanağı probleminin bile ifade edilmemiş olduğunu, *mana* temsiliinin sistematik konumunun belirsiz oluşunda görmek mümkündür. Cassirer tüm özsel mitik fenomenlerde ister istemez bu temsile geri dönmek zorunda kalmıştır. *Mana* temsili, düşünme formları altında ele alınmadığı gibi, onun bir görü formu olduğu da kanıtlanmamaktadır. Onu düşünme formundan görü formuna geçişte “Temel Karşıtlık” başlığı altında tematik olarak irdelemektedir. Gelgelelim aslında bu, haddizatında mitik Dasein’ın yapı bütününden hareketle “temsil”in yapısal belirlenimi olmaktan çok, bir mahcubiyeti yansıtmaktadır. Ama aynı zamanda *mana* temsiliini bir kez daha “fundamental düşünme formu” olarak isimlendirmektedir. Cassirer’in *mana* temsili analizi, yaygın yorumlarla kıyaslandığında şu bakımdan önemlidir: *Manayı* diğer varolanlar arasında bir varolan olarak ele almamakta, bilakis onda tüm mitik edimselliklerin “nasıl”ını, yani bu varolanın varlığını görmektedir. Oysa buradan, merkezi problem aslında ilk kez neşet etmektedir. Zira şu soruyu sormak gerekir: Söz konusu

fundamental “temsil,” mitik Dasein’da basit olarak mı mevcuttur, yoksa mitik Dasein’ın ontolojik konstitüsyo-nuna mı aittir ve eğer öyleyse, ona ne olarak aittir? *Mana* temsiliinde, her bir Dasein’a haddizatında ait olan *varlık anlayışından* başka bir şey kendini beyan ediyor değildir. Varlık anlayışı, Dasein’ın varlığının temel türüne bağlı olarak (örneğin burada mitik temel tür), spesifik minvalde değişmekte ve düşünme ve görüyü peşinen aydınlatmaktadır. Ancak, bu idrak bizi şu soruya götürür: Mitik “yaşama”nın varlığının temel türü *hangisidir* ki, tam da onda *mana* temsili kılavuzluk edici ve aydınlatıcı varlık anlayışı olarak işlev görüyor olsun? Bu soruyu yanıtlayabilme olanağı, haddizatında Dasein’ın ontolojik temel konstitüsyonunun peşinen çalışılması önkoşuluna dayanmaktadır elbette. Şayet onun temeli, ontolojik olarak anlaşılması gereken bir “ihtimam-gösterme”de yatı-yorsa [bkz. *Varlık ve Zaman, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. VIII (1927), s. 180-230], mitik Dasein’ın birincil olarak “fırlatılmışlık” tarafından belirlendiği görülecektir. “Fırlatılmışlık”tan hareketle mitik Dasein’ın ontolojik yapısına gerekçelen-dirilmiş bir eklemlendirmenin dahil edilip edilmediği, eğer öyleyse bunun nasıl olduğu hususuna burada ancak işaret etmekle yetinilecektir.

“Fırlatılmışlık”ta Dasein’ın dünyaya teslim edilmişliği yatar. Öyle ki, böyle bir dünya-içinde-var-olma, teslim edildiği tarafından hâkimiyet altına alınır. Bizatihi hâkimiyet, *bir şeye* teslim edilmiş olmayla kendini beyan edebilir ancak. Hâkim olana muhtaçlık içindeki Dasein, *ona* meftun olup söz konusu edimsel olana ait ve akra-ba olarak kendini bizzat deneyimleyebilmektedir. Buna göre hâkimiyet (*mana*), herhangi şekilde fırlatılmışlıkta açığa çıkan varolanın varlık karakteridir. Şayet bu ontolojik yorum, fırlatılmışlığın temelinde yatan spesifik “zamansallığa” kadar ileri götürülecek olursa, *manasal*

olarak edimsel olanın kendini *neden* ve *nasıl* spesifik “bir andalık” içinde beyan ettiği, ontolojik bakımdan anlaşılır olacaktır. Fırlatılmışlıkta kendine has bir dinginsizlik yatmaktadır. Kendiliğinden olarak o, hep üzerimize gelici olan olağanüstü-olana açıktır. Daha sonra ise, *mana* temsiline kılavuzluğunda olmak üzere mitik düşünmenin spesifik “kategorilerinin” “dedüksiyonu” icra edilmelidir.

Yukarıdaki fenomenlerden ayrı tutulamayan bir başka fenomen grubu ise mitik Dasein’ın temel tutumlarına ve kendine yönelik tutumlarına ilişkin sorudan doğar. Cassirer’e göre mitik Dasein’a kendi zati varlığının açımlandığı “birinci güç” (kudretlilik), *dileme* gücüdür (s. 194). Peki ama, o *neden* birinci güçtür? Dilemenin de fırlatılmışlık içine kök salmış olduğunu görünür kılmak ve pek çok olanaklara kendine özgü olarak göz gezdirmeme yüzünden, (salt) dileğin bu etkileme gücüne nasıl sahip olduğunu kanıtlamak gerekir. Dilemenin kendisini *manasal* olarak anladığımız takdirde o, bir dileme olarak “etki” gösterebilecektir ancak. Gelgelelim dileme, dünya ile ben arasındaki “münakaşa/ayırmaştırma”yı [*Auseinandersetzung*] tesis ediyor olacaksa eğer, mitik Dasein’ın bu gibi tutumlarının, Dasein’ın kendi dünyasına *aşkınlığının açığa vurulduğu*, ama asla öncelikle oluşturulmadığı birer minval olduğu hiç dikkatten kaçmamalıdır. Söz konusu “münakaşa/ayırmaştırma,” Dasein’ın aşkınlığı üzerine *temellenmektedir*. Öte yandan, mitik Dasein’ın *kendini* “objeler”le *özdeşleştirebilmesinin* nedeni, dünya-içinde-var-olma olması yüzünden bir dünyaya tutum takınabilmesidir. Doğru olarak anlaşılmış böyle bir aşkınlığın Dasein’a nasıl ait olabildiğini gösterme gereği hasıl olmaktadır şimdi. Felsefi bir problem olan aşkınlık için, “şekillendirilen” bir “duyumlar” kaosundan hareket etmek yeterli olmadığı gibi, bilakis bu, her türlü “edilgenliğin” olanak koşulu olarak kökensel

269

bir fenomen olan aşkınlığın üzerini örtecektir. Bu yüzden ki Cassirer “duyumlar”dan bahsettiğinde ilkece bir karışıklığa düşmektedir: Bazen saf duyumsal uyarımlamayı bazen de *manasal* olarak anlaşılan bizatihi edimsel olana meftun olmayı kastetmektedir. Ancak, mitik Dasein’da *mananın* kendisi bir *varlık türü olarak kavranılmaz*, bilakis bizatihi *manasal* olarak, yani bir varolan olarak temsil edilir. Bu yüzden *mananın* ontik yorumları çok da haksız değildir.

Mitosun oluşturunca gücünü nitelendirirken Cassirer, çoğu kere mitik *fantaziden* bahseder. Gelgelelim, bu fundamental imkânı kesinlikle açıklığa kavuşturamaz. O bir düşünme formu mudur, yoksa görü formu mudur veya her ikisi midir, yahut hiçbirisi değil midir? Yeni-Kantçılığın uzağında olan ve en azından bu noktada transendental hayal gücü fenomenini ve onun *Saf Aklın Eleştirisi* ile *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde oynadığı ontolojik fonksiyonu cihet alan bir mitik varlık anlayışı yorumunun, Cassirer’in sergilemelerine kıyasla çok daha çapraşık ve derin temelli olduğu gösterilebilirdi oysa.

Son olarak, Cassirer’in, Dasein fenomenlerini yorumlamak için başvurduğu *yöntemsel* düstura değinmek gerekir: “Tin’in tüm gelişimine egemen olan temel kural şudur: Tin ancak dışsallaştığında kendi hakiki ve kusursuz içselleşmesine erişir” (s. 242; bkz. s. 193, 229, 246, 267). Burada da bu temel kuralın neden var olduğu gerekçelendirilmeli ve şu ilkesel soru yanıtlanmalıdır: Haddizatında insan Dasein’ının âdeta yalnızca dünya dolayımını kullanarak kendi benliğine erişebildiği varlık konstitüsyonu hangisidir? Kendilik ve müstakillik ne demektir?

Fakat bütün bunlarla bile mitosun felsefi fundamental problemine henüz ulaşılmamıştır: Bizatihi Dasein’ın kendisine mitos hangi minvalde haddizatında aittir? Haddizatında varlığın evrensel yorumu ve onun türevleri dahilinde mitos hangi bakımdan özsel bir fenomendir?

Bu soruların çözümü veya en azından çalışılması adına bir “sembolik formlar felsefesi”nin yeterli olup olmadığı burada irdelenmeyecektir. Çünkü bununla ilgili bir mütalaada bulunabilmek için *tüm* “sembolik formlar”ın sergilenmesi gerektiği gibi, böyle bir sistematığın temel kavramları da derinlemesine çalışılmalı ve nihai temelleri üzerine oturtulmalıdır. [Bkz. Cassirer’in oldukça genel tuttuğu ve epeyce muallak olan şu sunumu: “Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie,” *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*. XXI (1927), s. 295 vd.]

270

Öne sürülen bu eleştirel sorular, Cassirer’in başarısını azaltmamaktadır. Zira Schelling’den bu yana ilk kez Cassirer, sistematik bir problem olarak mitosunu yeniden felsefenin bakış dairesi içine almıştır. Bu inceleme, bir “sembolik formlar felsefesi” içine dahil edilmese bile yenilenmiş bir mitos felsefesi adına değerli bir hareket noktası oluşturacaktır. Ama tinin fenomenlerinin istediğimiz kadar zengin ve egemen bilinci destekleyici bir sergilemesinin felsefenin asla kendisi olmadığı, şimdiye kadar olduğundan daha da kararlılıkla kavranılırsa ancak böyle bir şey mümkün olabilecektir. Zira felsefenin zorlamasını yaşayabilmek için, antikçağdan bu yana üstesinden gelinemeyen az sayıdaki elementar temel problemin yeniden kavranılması gerekmektedir.

Davos Sunumları
Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ve
Metafiziği Temellendirme Görevi

Buradaki dersler şu tezi kanıtlamak üzere verilmiştir: Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, metafiziğin açıkça bir veya ilk temellendirmesidir.

(Yeni-Kantçılığın geleneksel yorumuna karşı negatif olarak ifade edilirse: Matematiksel-doğa bilimsel bilişin teorisi değildir – haddizatında bir epistemoloji değildir.)

Metafiziğin bu temellendirilişinin aydınlatılmasıyla “metafiziğin metafiziği” dahilinde insanın özüne ilişkin sorunun özsel olduğu ve bunun nasıl böyle olduğu aynı zamanda açıklığa kavuşturulmak istenmiştir.

Serimlemelerde ağırlık, temellendirme problematiğinin içsel güzergâhını, ana adımlarını ve onun zorunluluğunu açığa çıkartmaya verilmiştir.

Buna uygun olarak bütün, üçlü şekilde eklemelenmiştir:

1. Hareket noktası itibariyle metafiziğin temellendirilişi.
2. İcrası itibariyle metafiziğin temellendirilişi.
3. Kökenselliği itibariyle metafiziğin temellendirilişi.

Birinci başlığa dair: Kant'ın geleneksel metafizikten hareket etmesi, problemin formunu belirlemektedir. Eğer *Metaphysica specialis*, yani duyuüstü olan (dünya bütünü, ruh [ölümsüzlük], Tanrı) “sahih metafiziği” (Kant) oluştuyorsa, onun olanaklılığına ilişkin soru, genel olarak şu şekilde ifade edilecektir: Haddizatında varolanlara dair biliş nasıl olanaklıdır? Şayet varolanları biliş olanağına, varolanların varlık konstitüsyonunun öncesel anlayışı ait ise, ontik biliş olanağı sorusu, ontolojik biliş olanağı sorusuna geri atılmış olur. Başka bir deyişle, *Metaphysica specialis*'in temellendirilişi *Metaphysica generalis*'in (ontolojinin) temellendirilişine odaklanmış olur.

272

Bunun ardından, ontolojinin olanaklılığı sorusunun, nasıl *Saf Aklın Eleştirisi*'nin problem formuna kavuştuğu gösterilmektedir.

İkinci başlığa dair: Problematik sahasını yalnızca saf *insani*, yani *sonlu* aklın peşinen sınırlandırmakta olduğunu ve bunun nasıl olduğunu açıklığa kavuşturmak, temellendirmenin icrasının anlaşılması bakımından kritik öneme sahiptir. Bu amaçla haddizatında sonlu bilişin özünü ve bizatihi sonluluğun temel niteliklerini ortaya çıkartmak zorunludur. Ancak buradan, sonlu görü olarak (yani psikolojik ve duyumcu olmayan) metafizik duyusalılık kavramını idrak etmek mümkün olabilir. İnsanın görüşü sonlu olduğundan, düşünmeye ihtiyaç duyar ki, bizatihi o da baştan başa sonludur. (Sonsuz düşünme idesi bir saçmalıktır.)

Sonlu biliş “zihnin iki temel kaynağından” (duyusalılık ve anlama yetisinden) veya “belki” “müşterek ama

bizim için bilinmez olan tek bir kökten neşet eden” “iki gövdeden” oluşmaktadır.

Ontolojik biliş (*a priori* sentetik biliş) olanaklılığının açıklığa kavuşturulması meselesi, saf görü ile saf düşünmenin “saf” (deneyimden bağımsız) sentezin özüne ilişkin soruya dönüşmektedir.

Bu yüzden, temellendirme icrasının ana evreleri şunlardan oluşmaktadır:

a) Saf bilişin özünü oluşturan *öğelerin*, yani saf görünün (uzay, zaman) ve saf düşünmenin ortaya çıkartılması (Transendental Aisthetik ve Kavramlar Analitiği).

b) Bu *öğelerin* saf sentezdeki *özel birliğin* karakterizasyonu (2. basımda § 10).

c) Bu *özel birliğin*, yani saf sentezin *işsel olanaklılığının* açıklığa kavuşturulması (Transendental Dedüksiyon).

d) Ontolojik bilişin özünün olanaklılık *temelinin* açığa çıkartılması (Şematizm bölümü).

273

Üçüncü başlığa dair: Kökenselliği itibariyle metafiziğin temellendirilişi.

Yukarıdakinin sonucu: *A priori* sentetik biliş olanaklılığının temeli, transendental hayal gücüdür. Kant, temellendirme sırasında kılavuzluk edici çıkış noktasına karşı olarak zihnin *üçüncü* bir temel kaynağını öne sürmüştür.

Bu kaynak, çıkış noktası kabul edilen iki gövdenin “arasında” değildir, bilakis onların köküdür.

Bunun öyle olduğu, saf duyusallık ile saf anlama yetisi, hayal gücüne geri taşınarak gösterilmektedir – yalnızca onlar da değil, bilakis ayırım ve birlik içindeki teorik ve pratik akıl da hayal gücüne geri taşınmaktadır.

Aklın çıkış noktası olarak alınması böylelikle yok edilmiş olur.

Gelgelelim bu yüzden Kant, buradaki radikalizm nedeniyle kendini öyle bir pozisyona sokmuştur ki, ondan ürküp geri adım atmıştır.

Bu řu demektir: Batı metafiziğinin şimdiye kadarki temellerinin (tin, *logos*, akıl) imha edilmesi.

Bu durum, insanın doğal kabiliyeti olarak metafiziğın olanaklılık temelinin radikal olarak yeniden açığa çıkartılmasını talep etmektedir. Başka bir deyişle, bizatihi metafiziğın olanaklılığına yönelmiş bir Dasein metafiziğı icra edilmelidir. Böyle bir metafizik, insanın özüne dair soruyu, her türlü felsefi antropolojinin ve kültür felsefesinin *öncesinde* yer alan bir minvalde sormak mecburiyetindedir.

Ernst Cassirer ile Martin Heidegger Arasındaki Davos Tartışması

Cassirer: Yeni-Kantçılıktan Heidegger neyi anlıyor? Heidegger'in karşısına aldığı rakip kim? Bence, Yeni-Kantçılık kadar açık bir tariften yoksun çok az kavram var. Yeni-Kantçı eleştirinin yerine kendi fenomenolojik eleştirisini kullandığında Heidegger neyi tasavvur etmektedir? Yeni-Kantçılık günümüz felsefesinin günah keçisi olmuştur. Fiilen varoluş halinde bir Yeni-Kantçı yok sanki. Burada esasen karşıtlığın nerede yattığı açığa kavuşturulursa minnettar kalacağım. Ben özsel bir karşıtlığın bulunmadığına inanıyorum. "Yeni-Kantçılık" kavramını tözsel olarak değil, bilakis fonksiyonel olarak belirlemek mecburiyetindeyiz. Dogmatik öğretisi sistemi olarak felsefenin bir türü değil, bilakis soru formülasyonunun bir yönüdür o. Heidegger'i burada Yeni-Kantçı bulduğumu itiraf etmem gerekiyor ki, kendisinin böyle olduğunu tahmin etmezdim.

Heidegger: Şayet öncelikle isim zikretmem gerekirse, şunları sayabilirim: Cohen, Windelband, Rickert, Erd-

mann, Riehl. Yeni-Kantçılıkta müşterek olanı, onun kökenine bakarak anlamak mümkündür ancak. Onun ortaya çıkışı, bilişin bütünü kapsamında felsefenin elinde sahîh olarak neyin kalmış olduğuna dair onun bir mahcubiyetine dayanır. 1850 yılı civarında durum şu idi: Hem tin bilimleri hem de doğa bilimleri bilinebilir olanın tüm-lüğünü kendi aralarında paylaşıp ellerinde tutmuşlardı. Buradan da şu soru ortaya çıkmıştı: Varolanlar tüm-lüğü, bilimler arasında pay edildiğine göre, felsefe için geriye ne kalır? Varolanların değil, bilimin bilişi kalmıştır geriye. İşte, Kant'a geri gidiş tam da bu bakış açısı altında belirlenmiştir. Bunun bir sonucu olarak Kant, matematiksel-fiziksel epistemolojinin teorisyeni olarak görül-meye başlanmıştır. Kant, epistemoloji veçhesi altında değerlendirilir olmuştur. Hatta 1900 ile 1910 yılları arasında Husserl bile bir anlamda Yeni-Kantçılığın kolları arasında yer almıştır.

Ben, Yeni-Kantçılık dendiğinde şunu anlıyorum: *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Transendental Diyalektiğe kadar olan saf akılla ilgili bölümünü, doğa bilimine referansla biliş teorisi olarak açıklayan anlayış. Benim için önemli olan, burada bilimlerin teorisi olarak münhasıran ortaya konulmanın esasen Kant için hiç de özsel olmadığını göstermektir. Kant'ın doğa bilimi teorisi sunmak gibi bir niyeti yoktu, bilakis metafizik problematiğini, özellikle de ontoloji problematiğini göstermek istiyordu. Benim üzerinde durduğum şey, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bu pozitif temel parçasını, ontolojinin içine pozitif olarak dahil etmektir. Diyalektik'i ontoloji olarak yorumlamam sayesinde Transendental Mantıktaki yanılsama probleminin görünürde Kant'ta yalnızca negatif olmadığını ve aslında pozitif bir problem olduğunu gösterebildiğime inanıyorum. Şunun sorgulanıhr olduğunu düşünüyorum: Yanılsama bizim ilam ettiğimiz bir olgu mudur yalnızca, yoksa insan doğasına zorunlu olarak yanılsamanın nasıl ait ol-

duğunu öncesel olarak kavramak suretiyle akıl problemi bütünü yeniden mi ele alınmalıdır?

Cassirer: Cohen'i doğru anlayabilmek için onu sadece bir epistemolog olarak değil, tarihsel bakımdan kavramak gerekir. Ben kendi gelişimimi, Cohen'den ayrılmak olarak kavramıyorum. Elbette ki çalışmalarım sırasında pek çok şey farklı sonuçlandı. Özellikle de matematiksel doğa biliminin konumunu takdir etmiş olsam da o yalnızca bir paradigma olarak ortada durabilir, problemin bütünü olarak değil. Aynı şey Natorp için de geçerli. Şimdi Heidegger'in sistemsel ana problemlerine gelecek olursak:

İkimiz arasında bir noktada bir uyum söz konusu: Ben-
ce de prodüktif hayal gücünün sahiden Kant için merkezi
bir önemi vardır. Ben, sembolik olanla ilgili çalışmalarım
sırasında bunun farkına varmıştım. Sembolik olan me-
selesini çözebilmek, onu prodüktif hayal gücü yetisine
geri götürmeden mümkün değildir. Hayal gücü, tüm dü-
şünmenin görüyle ilintilenmesidir. *Synthesis speciosa*'ya
Kant hayal gücü demektedir. *Synthesis*, saf düşünmenin
temel gücüdür. Ancak Kant, haddizatında *Synthesis*'i
öne çıkarıyor değildir, bilakis türlerden yararlanan *Synt-
hesis*'i öncelikle ele almaktadır. Fakat tür problemidir bu
ve imge kavramının, yani sembol kavramının merkezine
ulaştırmaktadır.

Kant'ın yapıtının bütünü göz önüne alınacak olursa,
bazı büyük problemler gün yüzüne çıkar. Özgürlük prob-
lemi böyle bir problemidir. Benim için bu, Kant'ın sahih
ana problemi olmuştur hep. Özgürlük nasıl mümkündür?
Kant, bu sorunun böyle kavranılamayacağını söyler. Biz
özgürlüğün kavranılamazlığını kavrarız yalnızca. Ben
bunun karşısına Kant'ın etiğini koymak istiyorum: Kate-
gorik imperatif öyle teşkil edilmiş olmalıdır ki, bu suretle
vazedilen yasa yalnızca insanlar için değil, bilakis tüm
akıl varlıkları için haddizatında geçerli olsun. Burada

karşımıza birdenbire tuhaf bir geçiş çıkmaktadır. Belirli bir âlemle sınırlı kalma durumu aniden ortadan kalkmış olur. Bizatihi törel olan, tezahürler dünyasının ötesine götürür. Bu noktada bir kırılmanın yaşanıyor olması, metafizik olan asıl husustur. Burada *mundus intelligibilis*'e geçiş sağlanmaktadır. Bu etik olan için geçerlidir ve etik olanda öyle bir noktaya erişilir ki, bilen varlığın sonluluğuna izafi olmaz artık, bilakis burada bir mutlak olan vazedilir. Bunu tarihsel olarak açıklamak mümkün değildir. Kant'ın bu adımı atmaması gerektiği söylenebilir belki. Ama biz, özgürlük probleminin bu minvalde vazedildiği ve kökensel âlemi kırıp geçmiş olduğu olgusunu inkâr edemeyiz.

277 Ve bu, bizi Heidegger'in açıklamalarına bağlar. Şematizmin olağanüstü önemini ne kadar büyütsek azdır. Ancak, Kant'ın yorumlanması bakımından en büyük yanlış anlamalar da buradan doğmuştur. Kant, etik olanda Şematizmi yasaklar. Çünkü şunu söyler: Bizim özgürlük kavramlarımız vb. artık şematize edilemeyen idraklerdir (bilişler değil). Teorik biliş için Şematizm vardır ama pratik akıl için yoktur. Olsa olsa başka bir şey vardır ki, Kant buna Pratik Aklın *Typik*'i demektedir. Kant Şematizm ile *Typik*'i birbirinden ayırt eder. Şunu anlamamız zorunludur: Şematizmi burada terk etmeksizin onu kırıp öteye geçmek imkânsızdır. Kant için Şematizm, *terminus a quo*'dur, ama *terminus ad quem* değildir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde yeni problemler ortaya çıkmaktadır ve Şematizmle ilgili bu hareket noktasına Kant hep sadık kalmış olsa da onu burada genişletmiştir de. Kant, Heidegger'in probleminden hareket etmiştir. Ama bu çember onun sayesinde genişlemiştir.

Özet: Konuyu bu yönde genişletmek zorunluydu, çünkü odakta şu problem duruyor: Heidegger, biliş gücümüzün sonlu olduğunu ortaya koymuştur. İzafidir ve bağım-

lıdır. Ancak, bu durumda şu soru ortaya çıkmaktadır: Böylesine sonlu bir varlık nasıl oluyor da haddizatında bilise, akla, hakikate erişebiliyor?

Şimdi, konusal sorulara gelirsek: Heidegger hakikat problemini formüle etmekte ve şunu demektedir: Kendinde hakikatler veya ebedi hakikatler haddizatında mümkün olamaz. Bilakis: Şayet var iseler, hakikatler Dasein'a izafidir. Buradan şu çıkar ama: Sonlu bir varlık, haddizatında ebedi hakikatlere sahip olamaz. İnsanlar için ebedi ve zorunlu hakikatler yoktur. İşte burada bütün problem yeniden gün yüzüne çıkmaktadır. Çünkü Kant için problem tam da şuydu: Kant'ın bizzat ortaya koyduğu sonluluğa hanel gelmeksizin yine de zorunlu ve evrensel hakikatler nasıl mevcut olabilir? *A priori* sentetik yargılar nasıl olanaklıdır? Yani yalnızca içerikleri bakımından sonlu yargılar değil, bilakis içerikleri bakımından evrensel olarak zorunlu yargılar nasıl olanaklıdır? Bu problem yüzünden Kant, matematiği örnek almıştır: Sonlu bilise, kendini hakikatle ilinti içine sokmakta, ama bu, yeniden bir "yalnızca"yı geliştirmemektedir. Heidegger, Kant'ın matematiğin olanaklılığı hakkında kanıt sunamadığını söyledi. Bence bu soru, *Prolegomena*'da formüle edilmiştir zaten. Ama bu, biricik soru değildir ve hatta biricik soru olamaz bile. Keza şu saf teorik soru da öncelikle açıklığa kavuşturulmalıdır: Söz konusu sonlu varlık, nasıl oluyor da bizatihi sonluluğa bağılı olmayan nesnelerin belirlenimlerine erişebiliyor?

Şimdi, benim sorum şudur: Kant'ın etik olanda, teorik olanda ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde savunduğu bütün bu objektiviteden, mutlaklığın bu formundan Heidegger feragat etmek mi istiyor? Sonlu varlığa mı geri çekilmek istiyor tümüyle? Şayet öyle değilse, Heidegger için bu âleme geçiş nerede cereyan eder? Bunu soruyorum, çünkü ben de sahiden bunu henüz bilmiyorum. Zira Heidegger'de yalnızca geçiş noktasının sabitlenmesi bulunuyor.

Ama ben inanıyorum ki Heidegger burada duramaz ve durmak istemeyecektir de. Onun bu soruları öncelikle kendine sorması gerekir. İnanıyorum ki işte o zaman yepyeni problemler ortaya çıkacaktır.

Heidegger: Öncelikle matematiksel doğa bilimi sorusunu ele alalım. Varolanların bir sahası olarak doğanın, Kant için rastlantısal bir saha olmadığı söylenebilir. Kant'ta doğa asla şu demek değildir: Matematiksel doğa biliminin nesnesi. Bilakis doğadaki varolanlar, mevcut olanlar anlamında birer varolandır. Aslında Kant'ın İlkeler Öğretisinde sunmak istediği şey, matematiksel doğa biliminin nesnesinin kategoriyal yapı öğretisi değildi. Onun istediği, haddizatında varolanların teorisini sunmaktı. (Heidegger bunun kanıtlarını sunar.) Kant, verili olan objeler varsaymadan ve varolanların belirli bir alanını varsaymadan (ne psişik ne de fizik), haddizatında varlığın teorisini aramaktadır. Kant, doğa biliminin nesnesi olarak doğanın ontolojisinin, öte yandan psikolojinin nesnesi olarak da doğanın ontolojisinin öncesinde yer alan evrensel bir ontolojiyi aramaktadır. Benim göstermek istediğim şey, Analitiğin yalnızca doğa biliminin nesnesi olarak doğanın ontolojisi olmadığı, bilakis genel bir ontoloji olduğu, eleştirel olarak temellenmiş bir *metaphysica generalis* olduğudur. Kant bizzat şöyle demektedir: *Prolegomena*'daki problematik (yani doğa bilimi nasıl olanaklıdır vb.) merkezi motif değildir, bilakis merkezi olan motif, *metaphysica generalis*'in olanaklılığına ilişkin veya onun icra edilmesine ilişkin sorudur.

Şimdi ise diğer probleme, yani hayal gücüne bakalım. Cassirer'in göstermek istediği şey, Kant'ın etik hakkındaki yapıtlarında sonluluğun aşkın hale geldiğidir. – Kategorik imperatifte, sonlu varlığın ötesine geçen bir şey yatmaktadır. Ama tam da bizatihi imperatif kavramı, sonlu bir varlıkla olan içsel ilintiye işaret etmektedir.

Zira daha yüce bir varlığa doğru çıkıp yükselme bile hep sonlu bir varlığa, yaratılmış bir varlığa (meleklerle) doğru çıkıp yükselmez. Bu aşkınlık da yaratılmışlık ve sonluluk dairesi içinde kalır. Bizatihi imperatifin kendisinde yatan bu içsel ilinti ve etiğin sonluluğu, bir yerde kendini açığa vurmuştur. Orada Kant, insan aklı için kendi kendini idame ettiren demektir. Başka bir deyişle, saf olarak kendi kendine dayanan, ebedi ve mutlak olana kaçamayan, ama şeyler dünyasına da kaçmayan bir akıldan bahsetmektedir. Söz konusu arada-olmaklık, pratik aklın özüdür. Törel yapıp etmelerin nereye yöneldiklerine peşinen odaklanıldığında ve bizatihi Dasein için bu yasanın içsel fonksiyonuna yeterince bakılmadığında, Kant etiğinin yanlış anlaşılacağına inanıyorum. Şu soru sorulmadıkça törel varlıktaki sonluluk problemini irdelemek mümkün değildir: Burada yasa ne demektir ve Dasein için ve kişi olmaklık için yasalılık nasıl tesis edicidir? Yasada duyusallığın ötesine geçen bir şeyin yatığını inkâr etmek mümkün değildir. Ama soru şudur: Bizatihi Dasein'in kendisinin içsel yapısı nasıldır; sonlu mu, sonsuz mu?

280

Sonluluğun ötesine geçme sorusunda çok merkezi bir problem yatmaktadır. Haddizatında sonluluğun olanaklılığı hakkındaki sorunun oldukça özel bir soru olduğunu söylemiştim. Zira formal olarak basitçe şöyle bir argümantasyonda bulunulabilir: Sonlu olan hakkında ifade de bulunduğumda ve sonlu olanı sonlu olan olarak belirlemek istediğimde, zaten bir sonsuzluk idesine sahip olmam gerekir. İlk bakışta burada pek fazla bir şey söylenmiyor gibi durmaktadır. Ama yine de burada merkezi bir problemin bulunduğunu gösterecek kadar çok şey söylenmektedir. Şimdi, sonluluğun teşkil edicisi olarak tam da içeriksel bakımdan ortaya konulanda bu sonsuzluk karakterinin gün yüzüne çıkmakta olduğunu, şöyle diyerek açık hale getirmek istiyorum: Şematizmdeki ha-

yal gücünü Kant *exhibitio originaria* olarak isimlendirmektedir. Gelgelelim bu kökensellik bir *exhibitio*'dur, yani sergilemenin, kendini özgürce sunmanın bir kökenselliğidir ki, kabul etmeye muhtaçlık yatmaktadır onda. Yani bu kökensellik yaratıcı bir yeti olarak bir minvalde zaten vardır. Sonlu varlık olarak insan, ontolojik olanda belirli bir sonsuzluğa sahiptir bir bakıma. Fakat insan, varolanın bizatihi kendisini yaratmada asla sonsuz ve mutlak değildir, bilakis insan, varlığı anlama anlamında sonsuzdur. Ama eğer Kant'ın dediği gibi varlığın ontolojik anlayışı, varolanların sadece içsel deneyimi içinde olanaklıysa, ontolojik olanın bu sonsuzluğu, ontik deneyime özsel olarak bağlı olacaktır. O zaman tersten giderek şunu söylemek gerekir: Hayal gücünde kendini dışavuran bu sonsuzluk, tam da sonluluk için en keskin argümandır. Zira ontoloji, sonluluğun göstergesidir [*Index*]. Tanrı ona sahip değildir. İnsanın *exhibitio*'ya sahip olması, onun sonluluğuna ilişkin en keskin argümandır. Çünkü ontoloji yalnızca sonlu bir varlığa ihtiyaç duyar.

281 Öte yandan Cassirer, hakikat kavramıyla ilintili olarak bir karşı soru öne sürmüştür: Kant için ontolojik biliş genel olarak gerekli olan ve tüm olgusal deneyimlerin öncesinde yer alan biliştir. Burada şuna işaret etmek isterim: Pek çok yerde Kant, deneyimi olanaklı kılanın, yani ontolojik bilişin içsel olanağının rastlantısal olduğunu söyler. – Bizatihi hakikat, aşkınlığın yapısıyla, yani Dasein'in ötekilere ve kendine açık olan varolan olmasıyla en içsel biçimde birlikseldir. Bizler, varolanların örtük-olmamaklığı [*Unverborgenheit*] içinde bulunan varolanlarız. Varolanların açıklığı içinde böylesine bulunmaya ben dünya-içinde-var-olma diyorum ve daha da ileriye giderek şunu söylüyorum: İnsanın dünya-içinde-var-olmasının sonluluğu temeli üzerinde hakikatsizlik-içinde-var-olma da vardır aynı zamanda. Hakikatsizlik, Dasein yapısının en içsel çekirdeğine aittir. Ve ben,

Kant'ın metafizik "yanılsamasını" metafiziksel olarak gerekçelendiren kökü öncelikle burada bulduğuma inanıyorum.

Şimdi de Cassirer'in genel olarak geçerli ebedi hakikatlere ilişkin sorusuna gelmek istiyorum. Hakikat Dasein'a izafidir dediğimde, münferit insanların düşündüklerinin hakiki olduğu anlamında bir ontik ifadede bulunmuş olmuyorum. Bilakis bu önerme metafizikseldir: Hakikatin haddizatında hakikat olarak var olabilmesi ve hakikat olarak bir anlama sahip olabilmesi için Dasein'ın var olması gerekir. Şayet Dasein var olmuyorsa hakikat var olmaz, hatta hiçbir şey var olmaz. Bilakis ancak Dasein gibisinden bir şeyin varoluşuyla hakikat bizatihi varoluşa varır. Şimdi soru şudur: Hakikatin sonsuzluğunun geçerliliğiyle ilgili durum nedir peki? Bu soruda geçerlilik problemi, yani ifade edilen önerme hep cihet alınır ve buradan hareket edilerek, geçerli olanın kendisine geri dönülür. Ve bunun için değerler veya benzerleri bulunur. Ama bence buradaki problemi farklı biçimde ortaya koymak gerekir. Hakikat Dasein'a izafidir. Bununla, varolanları oldukları gibi herkese açıklamanın olanağı bulunmadığını söylemek istiyor değilim. Ama ben şunu söylemek isterim: Hakikatin bu subjektivite-üstülüğü, hakikatin hakikat-içinde-var-olma olarak fertlerin ötesine çıkıp geçmesi, bizatihi varolanlara tevdi edilmiş olmak, onları bizzat biçimlendirme olanağı içine yerleştirilmiş olmak demektir zaten. Burada objektif biliş olarak ayırt edilebilir olanlar, her bir fiili münferit varoluşa uygun olarak, varolan hakkında içeriksel bir şeyleri ifadeye taşıyan bir hakikat içeriğine sahiptir. Oysa şöyle denilirse, ona mahsus olarak atfedilen geçerlilik kötü biçimde yorumlanmış olur: Yaşantılama akışının karşısında süregelen olan, ebedi olan anlam ve kavramlar vardır. Bu yüzden şu karşı soruyu soruyorum: Peki ama, ebedi ne demektir burada? Bu ebediyeti nereden biliyoruz? Bu ebediyet, zama-

nın *âei*'si anlamında bir süreğenlik değil midir yalnızca? Bu ebediyet, bizatihi zamanın içsel aşkınlığı temelinde olanaklı olan bir şey midir yalnızca? Zamansallık hakkındaki tüm yorumum, şu metafizik maksada sahip olan bir soruşturmadır: Transendental metafiziğin şu başlıkları: *a priori*, *âei öv*, *ovsía*, bunlar tamamen rastlantısal mıdır, değilse nereden kaynaklanırlar? Şayet onlar ebedi olan hakkında söz ediyorlarsa, onları nasıl anlamamız gerekir? Onları yalnızca şu şekilde anlayabiliriz ve yalnızca şu yüzden olanaklıdır: Zamanın özünde içsel bir aşkınlık yatmaktadır, yani zaman, aşkınlığı olanaklı kılan değildir yalnızca, bilakis zamanın kendisinde ufuksal bir karakter vardır, geleceksel ve anımsayıcı tutumlarında hep aynı zamanda haddizatında şimdilik, geleceksellik ve olmuş olmaklık ufkuna sahip olma vardır; tözün süreğenliği gibi bir şeyin kendisini tesis edebileceği bir transendental ontolojik zaman belirlenimi bulunmaktadır burada. – Zamansallık hakkındaki bütün yorumumu bu yönden anlamak gerekir. Zamansallığın söz konusu içsel yapısını açığa çıkartmak için, zamanın yaşantıların cereyan ettiği yalnızca bir çerçeve olmadığını, zamansallığın en içsel karakterini bizatihi Dasein'in içinde aşikâr kılabilmek için kitabımda gösterdiğim çabaya gerek duydum. Bu kitaptaki her bir sayfa, antikçağdan bu yana varlık probleminin hep zamana yönelik olarak tümüyle

283 anlaşılmasız bir anlamda yorumlanmış olduğu ve zamanın hep sübjeye atfedilmiş olduğu bakış açısından yazılmıştır yalnızca. Bu sorunun zamanla ilintisi bakımından, haddizatında varlığa ilişkin soru bakımından öncelikle yapılması gereken, Dasein'in zamansallığını açığa çıkartmak olmuştur. Ama bu, herhangi bir teoriye başvuru onu bu amaçla kullanmak anlamında olmamıştır, bilakis insanın Dasein'i sorusu son derece belirli bir problematik içinde sorulmuştur. – *Varlık ve Zaman*'da insanın Dasein'ini ele alan bütün bu problematik, bir felsefi antro-

poloji değildir. Öyle bir şey için çok dar kapsamlı, çok geçici niteliktedir. İnanıyorum ki, şimdiye kadar bizatihi ortaya konulmamış bir problematik mevcuttur burada. Bu problematik şu soruca belirlenmektedir: Şayet varlık anlayışının olanaklılığı ve böylelikle insanın aşkınlığının olanaklılığı ve böylelikle varolanlara ilişkin biçimlendirici tutumun olanaklılığı insanın dünya tarihi içindeki tarihsel cereyanlarının bizatihi olanaklı olabilmesi üzerine temelleniyorsa ve söz konusu olanaklılık bir varlık anlayışı üzerine temellenmişse ve bu ontolojik anlayış herhangi bir anlamda zamanı cihet alıyorsa, görevimiz şu olacaktır: Varlık anlayışının olanaklılığı bakımından Dasein'ın zamansallığını açığa çıkartmak. Buradaki tüm problemler bu görevi cihet almaktadır. Ölümün analizinin işlevi, Dasein'ın radikal gelecekselliğini belirli bir yönde ortaya koymaktır ve fakat ölümün özü hakkında nihai ve metafizik bir tez ileri sürmek değildir. Kaygının analizinin yegâne işlevi, insandaki merkezi bir fenomeni görünür kılmak değil, bilakis şu sorunun ön-hazırlığını yapmaktır: İnsanın hiçlik gibisinden bir şeyin önüne konulması, Dasein'ın bizatihi hangi metafizik anlam temeli üzerinde olanaklıdır? Kaygının analizi, hiçlik gibisinden bir şeyi yalnızca bir ide olarak düşünme olanağının, kaygı denilen bir-hal-içinde-bulunmanın belirlenimi içinde birlikte temellendiğini göstermeye yöneliktir. Ben hiçliği veya kaygıyı anlarsam ancak, varlığı anlama olanağına sahip olurum. Hiçlik anlaşılamazsa, varlık da anlaşılamaz. Ve yalnızca varlık ile hiçliği anlamanın birliği içinde neden sorusunun kökeni meselesi ortaya çıkabilir. Neden insan nedeni sorgulayabilmektedir ve neden bunu sorgulamak mecburiyetindedir? Varlığın, hiçliğin ve nedenin bu merkezi problemi en elementar ve en somut problemidir. Dasein analitiğinin bütününün ciheti bu problemlerdir. Ve ben inanıyorum ki, bu önceleyici kavrayıştan hareketle, *Varlık ve Zaman* hakkındaki eleştirilerin tüm

varsayımlarının onun maksadının asıl çekirdeğine isabet edemedikleri rahatlıkla görülebilmektedir. Öte yandan elbette kabul edebilirim ki, *Varlık ve Zaman*'daki Dasein analitiği âdeta bir bütün olarak insan üzerine inceleme diye ele alınacak olursa ve buradan hareketle söz konusu insan anlayışı temeli üzerinde kültürü ve kültür sahalarının şekillendirilmesini anlayanın nasıl olanaklı olduğu sorulacak olursa, yani bu soru böyle sorulursa, burada mevcut olanlardan hareketle bu konuda bir şey söylemek mutlak anlamda olanaksız olacaktır. Oysa tüm bu sorular, benim merkezi problemim bakımından uygunsuzdur aslında. Hatta ben aynı zamanda farklı bir yöntemsel soru soruyorum: Kendi belirlenim temeli, metafiziğin olanaklılık probleminin zeminini kazanma problemi olan böylesi bir Dasein metafiziğinin hareket noktası nasıl olmalıdır? Bunun altında belirli bir dünya görüşü yatmıyor mu? Şayet ben, bakış açısından azade bir felsefe sunduğumu söyleyecek olsam, kendimi yanlış anlamış olurum. Ve işte tam da burada bir problem gün yüzüne çıkmaktadır: Felsefe ile dünya görüşü ilişkisi problemi. Felsefenin görevi, dünya görüşü sunmak değildir ama dünya görüşü, felsefe yapmanın pekâlâ önkoşuludur. Ve filozofun sunduğu dünya görüşü, bir öğretisi veya bir etkilenim anlamında doğrudan bir dünya görüşü değildir. Bilakis filozofun sunduğu dünya görüşü, felsefe yapma sırasında

285 bizatihi Dasein'in aşkınlığını, yani bu sonlu varlığın bir bütün olarak varolanlarla ilintilenmenin içsel olanağını radikal olarak gerçekleştirme başarısını gösterme üzerine dayanır. Başka bir ifadeyle: Cassirer, özgürlüğü kavramıyoruz, bilakis özgürlüğün kavranılamazlığını kavırıyoruz, diyor. Özgürlük kavranılamaz, diyor. Özgürlük nasıl olanaklıdır sorusu saçmadır, diyor. Ancak tüm bunlardan, bir usdışılık probleminin burada ortada kaldığı sonucu çıkmaz. Bilakis: Özgürlük teorik kavrayış nesnesi değildir, daha ziyade felsefe yapmanın nesnesidir. İşte bu

yüzdendir ki, özgürlük yalnızca özgürleşme olarak vardır ve yalnızca öyle var olabilir. İnsandaki özgürlüğe yegâne uygun ilintilenme, insandaki özgürlüğün kendini özgür bırakmasıdır.

Felsefe yapmanın bu boyutlarına dahil olabilmek için (ki bu âlimane tartışmaların konusu değildir, bilakis münferit filozofun, hakkında bir şey bilmediği ve fakat bu göreve boyun eğmesi gerektiği bir konudur) felsefenin felsefe yapma olarak sağlayabileceği yegâne ve en merkezi şey, insandaki Dasein'in bu özgürleştirilmesi olmalıdır. İşte bu yüzden ben, bir kültür felsefesi anlamında Cassirer'de bambaşka bir *terminus ad quem*'in bulunduğu inaniyorum. Kültür felsefesi sorusunun insanlık tarihinin icrası sırasındaki metafiziksel fonksiyonuna kavuşabilmesi için, farklı alanların salt sergilenimi olarak kalmaması, bilakis sonradan değil ve fakat açıkça ve peşinen bizatihi Dasein'in metafiziğinde temel cereyan olarak görünür olacak şekilde kendi içsel dinamiğine kök salması gerekir.

Cassirer'e sorular:

1. İnsanın sonsuzluğa giden yolu hangisidir? İnsanın sonsuzluğa iştirak edebilme türü nasıldır?

2. Sonsuzluğu, sonluluğun olumsuz belirlenimi olarak elde etmek mümkün müdür, yoksa sonsuzluk kendine mahsus bir alan mıdır?

3. Felsefenin, ne ölçüde kaygıdan özgür bırakma görevi vardır? Yoksa tam da onun görevi, insanı radikal biçimde kaygıya teslim etmek midir?

286

Cassirer: Birinci soruya dair: Formun aracılığından başka bir yolla değil. Formun fonksiyonu şudur: İnsan, Dasein formunu dönüştürür, başka bir deyişle, içindeki yaşantıların tümünü şu veya bu objektif şekle dönüştürür ve hareket noktasının sonluluğundan radikal olarak öz-

gür kalmasa da (çünkü bu, kendi sonluluğuyla ilintilidir hâlâ) sonluluktan doğduğu halde sonluluğu yeni bir şeye doğru çıkarmak suretiyle kendini nesneleştirir. Ve bu, içkin sonsuzluktur. İnsan, kendi zati sonluluğundan bir realistik sonsuzluğa doğru sıçrayamaz. Fakat insan, kendi varoluşunun dolayımsızlığından onu saf formun sahasına eriştiren *metabasis*'e sahip olabilir ve sahip olmalıdır da. Ve kendi sonsuzluğuna yalnızca bu form içinde sahip olmaktadır. "Bu tinsel âlemin kadehinden kendisine sonsuzluk akar." Tinsel âlem, metafiziksel tinsel âlem değildir. Sahici tinsel âlem, bizzat kendisi tarafından yaratılan tinsel dünyadır. Onu yaratabilmiş olması, kendi sonsuzluğunun mührüdür.

İkinci soruya dair: O yalnızca bir olumsuzluk belirlenimi değildir, bilakis kendine mahsus bir alandır. Ama yalnızca saf negatif olarak sonlu hale gelen bir alan değildir. Sonsuzlukta, sonlulukla olan bir çatışkı tesis edilmiş olmakla kalınmaz, bilakis bizatihi sonluluğun tamamlanışının bir bakıma tümlüğü olur. Fakat sonluluğun bu tamamlanışı tam da sonsuzluğu tesis eder. Goethe diyor ki: "Sonsuz olana erişmek istiyorsan, sonlu olanda her yöne doğru ilerlemelisin yalnızca!" Sonluluk kendini tamamladığında, yani her yöne ilerlediğinde sonsuzluğa yürür. Bu, olumsuzlamanın tersidir, bizatihi sonluluğun tamamen doldurulmasıdır.

287

Üçüncü soruya dair: Bu tamamen radikal bir soru. Buna ancak bir tür itirafla yanıt verilebilir. Felsefe, insanı özgür olabileceği kadar özgür bırakabilmelidir. Öyle inanıyorum ki bunu böyle yaparak, insanı bir anlamda radikal olarak salt bir-hal-içinde-bulunma olarak kaygıdan özgürleştirmektedir. Özellikle Heidegger'in bu sabahki açıklamalarına dayanarak inanıyorum ki özgürlük, ilerleyici özgürleşme yolu üzerinden bulunabilir aslında. Bu, Heidegger için de sonsuz bir süreçtir çünkü. Sanıyorum ki bu görüşe kendisi de katılacaktır. Ama en ağır

problemin burada olduğunu görüyorum aynı zamanda. Fiilen özgürleşmenin anlamının ve hedefinin şu anlamda olmasını istiyorum: “Dünyevi olanın kaygısını kendi üzerinizden atın!” Bu, idealizmin pozisyonudur, ki ben de hep buna inanmışımdır.

Pos: Filolojik açıklama: İki beyefendi birbirinden tamamen farklı bir dille konuşuyor. Bizim görevimiz ise bu iki dil içinde müşterek olanı çekip çıkartmaktır. Cassirer, “eylem mekânı” diyerek bu konuda bir çeviri denemesinde bulunmuştur zaten. Heidegger’in bunu takdir edip etmediğini bilmemiz gerekir. Çeviri imkânı, çevrilemez olan bir şeyle karşılaşılana yere kadar uzanır. Bunlar, her bir dilde karakteristik olanları ortaya çıkaran terimlerdir. Ben bu iki dildeki bazı terimleri bir araya getirmeye çalıştım ve bunların karşılıklı olarak çevrilebilir olduğundan kuşku duyuyorum. Heidegger’in ifadelerini ele alalım örneğin: Dasein, varlık, ontik olan. Öte yandan Cassirer’in ifadelerini örnek alalım: Tinde işlevsel olan ve kökensel uzayın başka bir uzaya dönüşümü. Şayet her iki taraf için bu terimlerin uygun çevirileri bulunamaz ise, o zaman bunlar, Cassirer ile Heidegger’in felsefesindeki tinin birbirinden ayırt edildiği terimler olacaktır.

Heidegger: Birinci sunuşta Cassirer *terminus a quo* ve *terminus ad quem* ifadelerini kullanmıştır. Denilebilir ki, Cassirer’de *terminus ad quem*, şekillendirici bilincin formlarının bütünlüğünü aydınlatma anlamında kültür felsefesinin bütünü oluşturur. Ancak, Cassirer’deki *terminus a quo* tümüyle problematiktir. Benim pozisyonum bunun tam tersidir: Benim geliştirmekte olduğum merkezi problematiğim *terminus a quo*’dur. Soru şudur: *Terminus ad quem* bende o kadar açık seçik midir? Benim için bu, bir kültür felsefesi bütününde yatmaz. Bilakis şu soruda yatar: *τί τὸ ὄν*; Başka bir deyişle: Varlık haddi-

zatında ne demektir? Benim için bu sorudan hareketle, yani metafiziğin temel problemi için bir zemin elde etme meselesinden hareketle Dasein'ın metafiziği problematiği doğmuştur. Yahut Kant yorumunun çekirdeğine yeniden değinmek gerekirse: Benim amacım, epistemolojik yoruma karşı yeni bir şeyler öne sürmek ve hayal gücüne hak ettiği yeri geri vermek değildi. Bilakis açıklığa kavuşturmak istediğim şey şuydu: *Saf Aklın Eleştirisi*'nin içsel problematiğinin, yani ontolojinin olanaklılığı meselesinin, Kant'ın kendine hareket noktası olarak aldığı geleneksel anlamdaki ontoloji kavramının radikal biçimde infilakına bizi geri itmesidir. Metafiziği temellendirme denemesi sırasında Kant, sahîh zemini bir zeminsizlik haline getirmeye itilmiştir. Söz konusu üç temel soru, dördüncü soru olan "İnsan nedir?" sorusuna geri taşınabilir derken Kant, bu soruyu kendi soru karakteri bakımından sorgulanılır hale getirmiştir. Göstermek istediğim şey şuydu: *Logos* kavramından hareket etmek hiç de kendiliğinden anlaşılır bir şey değildir, bilakis metafiziğin olanaklılığına ilişkin soru, bizatihi Dasein'ın bir metafiziğini talep etmektedir bizden. Zira metafiziğe ilişkin sorunun temelinin olanaklılığı buna dayanmaktadır. Dolayısıyla insanın ne olduğuna ilişkin soru, antropolojik sistem anlamında yanıtlanmamalı, bilakis öncelikle soru formülasyonu perspektifi bakımından sahîh olarak açıklığa kavuşturulmalıdır.

289 Ve bu noktada *terminus a quo* ile *terminus ad quem* kavramlarına geri geliyorum. Felsefenin bir problem haline getirilmesi gereken bir *terminus a quo*'ya sahip olması ve *terminus a quo*'yla bir korelasyon içinde bulunan bir *terminus ad quem*'e sahip olması yalnızca heuristik bir soru mudur, yoksa bizatihi felsefenin özünde mi yatar? Bana öyle görünüyor ki bu problematik, Cassirer'in şimdiye kadarki felsefesinde henüz açık olarak ortaya konulamamıştır. Çünkü Cassirer'in öncelikle ilgilendiği şey,

şekillendirmenin çeşitli formlarını açığa çıkartmak ve sonra da bu şekillendirmeler bakımından şekillendirici güçlerin belirli bir boyutunu bizatihi ele alıp işlemektir. Şimdi şöyle denilebilir: Demek ki söz konusu boyut, benim Dasein dediğimle esas itibariyle aynıdır. Ama bu yalnıltıcı olur. Zira ikisi arasındaki fark, en belirgin şekilde özgürlük kavramında görülmektedir. Ben özgürleşmeden bahsettiğimde, Dasein'ın içsel aşkınlığının özgürleştirilmesinin, bizatihi felsefe yapmanın temel karakteri olduğu anlamında söyledim bunu. Üstelik bu özgürleşmenin sahih anlamı, bir bakıma bilincin şekillendirici imgelerine ve formlar âlemine özgür hale gelmek değildir. Bilakis Dasein'ın sonluluğuna özgür olmaktır. Dasein'ın fırlatılmışlığına tam olarak dahil olmaktır, özgürlüğün özünde yatan çatışmaya dahil olmaktır. Özgürlüğü ben kendi kendime veriyor değilim ve fakat özgür olmaklığımla ancak ben kendim olabiliyorum. Ancak, ben kendim demek, kayıtsız bir anlamlandırma temeli anlamında değildir, bilakis Dasein'ın, insanın varoluşunun ve böylelikle bizatihi varoluş problematiğinin kendisinin özsel hale geldiği sahih temel cereyandır.

Öyle inanıyorum ki, buradan hareketle Pos'un çeviriyle ilgili sorusuna bir yanıt verilebilir. İnanıyorum ki benim Dasein dediğimi, Cassirer'in herhangi bir kavramına çevirmek mümkün değildir. Ona bilinç denilecek olursa, bu tam da benim reddettiğim bir şey olacaktır. Benim Dasein dediğim, yalnızca tin denilegelenle ve yalnızca yaşam denilegelenle özsel olarak birlikte belirlenmiş değildir. Bilakis burada önemli olan, âdeta beden içine hapsolan ve bu bedene hapsolmuşluğu içinde varolanlarla kendine özgü bir bağımlılığa sahip olan, onların orta yerinde bulunan, ama onlara yukarıdan aşağıya bakan bir tin olarak değil, bilakis varolanların orta yerine fırlatılmış Dasein'ın özgür olarak varolanların içine hep tarihsel olarak ve nihai anlamda tesadüfen duhul etmiş bir

insanın ilintililiğinin kökensel birliği ve içkin yapısıdır. Bu o kadar tesadüfidir ki, Dasein'ın varoluşunun en yüksek formu, yaşam ile ölüm arasındaki Dasein süresinin çok az sayıda ve nadir anlarına geri taşınabilmektedir. İnsan yalnızca çok az sayıdaki anlarında kendi zati olanaklarının zirvesinde varoluş gösterir, onun dışında ise genellikle kendi varolanlarının orta yerinde hareket eder.

Dasein metafiziğini belirleyen, kendisinin sembolik form felsefesinin içindeki varlık tarzına ilişkin soru, yani içsel varlık konstitüsyonuna ilişkin merkezi sorudur – ve o, kültür sahalarının ve felsefi disiplinlerin önceden verili sistematiğini amaçlıyor değildir. Tüm felsefi çalışmalarında ben, felsefi disiplinlerin geleneksel şekil ve sınıflandırmalarını tümüyle bir kenara bırakıyorum, çünkü ben inanıyorum ki bunları cihet almak, felsefenin içsel problematiğine geri dönemeyişimiz yönündeki en büyük musibet olmuştur. Ne Platon ne de Aristoteles, felsefenin bu sınıflandırmalarından haberdardı. Böyle bir sınıflandırma, okulların bir meselesi olmuştur. Başka bir deyişle bu, soru sormanın içsel problematiğini yitirmiş bir felsefenin meselesidir. Söz konusu disiplinleri kırıp geçmek için üstün bir gayrete ihtiyaç vardır. Çünkü bunun sebebi, estetik vs. gibi disiplinlerden geçip gittiğimizde ilgili alanların spesifik metafizik varlık türüne yine geri dönmemizdir. Örneğin sanat, kendini şekillendiren bilincin formu değildir yalnızca. Bilakis bizatihi sanatın, bizatihi Dasein'ın temel cereyanı içinde metafiziksel bir anlamı vardır.

291

Bu farkları bilerek öne çıkardım. Tesviye edici bir duruma varmak, konusal çalışmalar bakımından yararlı olmuyor çünkü. Zira ortaya konulanları keskinlik içinde ortaya koyarak problemler açıklık kazanır ancak. Bu yüzden, tartışmamızın tümünü yeniden Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* kapsamı içinde ele almak ve insanın ne olduğuna ilişkin sorunun merkezi soru olduğunu tespit etmek

istiyorum. Bu aynı zamanda, izole bir etik anlamda sorulan bir soru da değildir. Bilakis her iki pozisyonun problematiğinden hareketle filozof için insana dair sorunun yalnızca filozofun kendinden feragat etme minvali içinde özsel olabileceği, sorunun antroposantrik olarak sorulmaması gerektiği, bilakis şunun gösterilmesi gerektiği açık hale gelmelidir: İnsan, bütün içindeki varolanlara ve kendine aşkın, yani açık olan bir varlık olduğu içindir ki, bu odak-dışına-taşan karakteri yüzünden aynı zamanda varolanların haddizatında bütünü içine konuverilmiş olarak (ve yalnızca bu şekilde) felsefi antropolojinin soru ve idesi bir anlama sahip olabilmektedir. İnsanın özüne ilişkin sorunun yegâne anlam ve haklılığı, insanı empirik olarak verili bir obje diye incelemeye ya da benim bir insan antropolojisi tasarlamama değil, bilakis insanı kendinin ötesine ve varolanlar bütünü içine geri taşıyacak olan ve böylelikle tüm özgürlüğüne rağmen kendi Dasein'inin hiçselliğini açımlayan felsefenin bizatihi merkezi problematiğine dayanır. Ancak, bu hiçsellik kötümserlik ve kedere neden olan bir şey değildir, bilakis mukavemetin olduğu yerde ancak sahîh etkinliğin olabileceğinin ve felsefenin görevinin, tinin sırf eserlerini kullanan sığ bir insanı kendi yazgısının sertliğine âdeta geri fırlatma olduğu anlayışıdır.

Cassirer: Ben de tesviye etmeye karşıyım. Bizim hedeflemek istediğimiz ve hedeflemek durumunda kaldığımız şey, herkesin kendi pozisyonunu sürdürerek yalnızca kendini değil, bilakis ötekini de görmesidir. Bunun olanaklı olması mecburdur, çünkü bana göre bu, haddizatında felsefi biliş idesinin kendisinde yatar. Heidegger de bu ideyi kabul edecektir. Ben, Heidegger'i kendi pozisyonundan koparmak ve başka bir bakış yönü içine zorlamak niyetinde değilim. Bilakis onun pozisyonunu kendim için anlaşılır kılmak istiyorum.

İnanıyorum ki, karşıtlığın ne olduğu şimdi daha açık hale gelmiştir. Ancak bu karşıtlığı sürekli olarak öne çıkartmak pek verimli değil. Salt mantıksal argümanlarla pek fazla ilerleme kaydedemeyeceğimiz bir pozisyondayız çünkü. Hiç kimse bir pozisyonu üstlenmeye zorlanamaz. Hiçbir saf mantıksal zorunluluk bir kimseyi benim için özsel görünen bir pozisyonla başlamaya zorlayamaz. O halde, burada bir göreceliğe mahkûm edilmiş oluruz. “Hangi felsefenin seçileceği, nasıl bir insan olduğuna bağlıdır.” Ancak, merkeze empirik insanı yerleştiren bu görecelikte takılıp kalınmamalıdır. Ve Heidegger’in en son olarak söylediği şey çok önemlidir.

Onun pozisyonu da antroposantrik olamaz. Öyle olunmasını istemiyorsa, şunu soruyorum o zaman: Karşıtlığımızın ortak merkezi nerede yatmaktadır? Bunun empirik olanda olmayacağı aşikâr. Biz tam da bu karşıtlıktaki ortak merkezi yeniden aramalıyız. Ve ben diyorum ki, bunu aramamıza gerek yok. Çünkü söz konusu merkeze zaten sahibiz. Zira ortak objektif bir insan dünyası vardır ve burada bireyler arasındaki ayrımlar hiçbir zaman ortadan kaldırılsa bile bireyden bireye köprüler vardır. Ben bununla her seferinde, dil denilen kök fenomende karşılaşıyorum. Herkes kendi dilini konuşur ve birinin dilinin başkasının diline aktarılması düşünülemez bile. Ama yine de bizler birbirimizi dil denilen araçla anlıyoruz. Dilin *kendisi* diye bir şey var. Ve sonsuz sayıda farklı konuşma minvallerinin üzerinde yer alan birlik gibisinden bir şey var. Benim için burada kritik önemde olan bir husus yatmaktadır. Ve ben bu yüzden sembolik formun objektivitesinden hareket ediyorum, çünkü kavranılamaz olan burada eyleme taşınmaktadır. Bunun en sarıh örneği dildir. Burada ortak bir zemine ayak bastığımızı iddia ediyoruz. Biz bunu öncelikle bir postüla olarak iddia ediyoruz. Ve tüm yanılgılara rağmen bu talep karşısında karmaşaya düşmüyoruz. Objektif tin dünya-

sı olarak isimlendirmek istediğim şey işte budur. Böyle bir objektif tin aracılığıyla bizi öteki Dasein'larla birbirimize bağlayan Dasein'ın ipliği buradan doğmaktadır. Bir Dasein'dan başka bir Dasein'a, söz konusu formlar dünyaşı dışında gidebilecek başka bir yol olamaz, diye düşünüyorum. Böyle bir olgu var. Eğer o mevcut olmasaydı, karşılıklı anlaşma gibisinden bir şey nasıl olabilirdi, bilmiyorum. Biliş de şu iddianın bir temel olgusudur: Bir konu hakkında objektif bir ifadenin formüle edilebilir olması ve bireyin sübjektifliğine bağlı kalmayan bir zorunluluk karakterine sahip olması.

Heidegger kendi metafiziğinin temel sorusunun, Platon ile Aristoteles'in belirlediği "Varolan nedir?" sorusuyla aynı olduğunu söylerken doğru demiştir. Ayrıca Kant'ın, tüm metafiziğin bu temel sorusuna eklemlenip onu yeniden ele aldığını da söylemiştir. Ben de buna koşulsuzca katılıyorum. Ancak bence burada özsel bir ayırım bulunmaktadır. Şöyle ki: Kant'ın Kopernikusçu Dönüşü farklı bir şeydir. Ama bence bu dönüş sayesinde varlık sorusu hiç de ortadan kaldırılmış değildir. Aksi halde bu tamamen yanlış bir yorum olurdu. Fakat bu dönüş sayesinde varlık sorusu, antikçağdakine kıyasla çok daha karmaşık şekle bürünmüştür. Bu dönüş nedir? "Bilişin nesneyi cihet alması gerektiği varsayılmıştır şimdiye kadar... Bir de bu sorunun tam tersini sormayı denemek gerekir: Bilişimiz nesneyi değil, bilakis nesne bilişimizi cihet alıyor olsaydı, acaba nasıl olurdu?" Başka bir deyişle, nesnelerin belirlenimine ilişkin sorunun öncesinde, haddizatında nesneliliğin varlık konstitüsyonuna ilişkin bir soru yer almaktadır. Ve haddizatında nesnelilikle ilgili geçerli olan ne varsa bu, söz konusu varlık yapısı içinde var olan her nesne için de geçerli olmalıdır. Bana öyle görünüyor ki, buradaki dönüşte yeni olan, artık tek bir varlık yapısının bulunmaması, bilakis çok çeşitli varlık yapılarına sahip olmamızdır. Her yeni varlık yapısı

kendi yeni apriorik önkoşullarına sahiptir. Kant kendisinin, deneyimin olanaklılık koşullarına bağlı olduğunu göstermiştir. Kant her yeni form türünün hep yeni bir nesnesel-olanlar dünyasına dair olduğunu, Aisthetik nesnenin empirik nesneye nasıl bağlı olmadığını, bilakis kendine özgü apriorik kategorilere sahip olduğunu, sanatın da kendi dünyasını nasıl inşa ettiğini, ondaki yasaların fiziksel-olanların yasalarından nasıl farklı olduğunu göstermiştir. Böylelikle haddizatında nesne problemine yepyeni bir çeşitlilik dahil olmuştur. Böylece eski dogmatik metafizikten işte, Yeni-Kantçı metafizik ortaya çıkmıştır. Eski metafizikte varlık tözdü, altta yatan idi. Oysa yeni metafizikteki varlık, benim dilime göre bir tözün varlığı değildir artık, bilakis fonksiyonel belirlenim ve imlenimlerin çokluğundan hareket eden bir varlıktır. Ve bana göre işte tam da burada, benim pozisyonum ile Heidegger'in pozisyonu arasındaki özsel ayrım noktası söz konusudur.

295 Kant'ın transendental olanlara ilişkin soru formülasyonunun arkasında duruyorum. Cohen de bunu sık sık formüle etmiştir. Transendental Yöntemde özsel olanın, bu yöntemin bir olguyla başlaması olduğunu görmüştür. O yalnızca şu genel tanımı kullanmıştır: Bir olguyla başlamak ve bunun ardından bu olgunun olanağını sorgulamak, ardından onu daraltarak sahih olarak sorgulanılmaya layık olanın matematiksel doğa bilimi olduğunu sık sık öne sürmek. Gelgelelim Kant, kendini bu sınırlama içinde tutmamıştır. Ama ben, dil denilen olgunun olanaklılığını soruyorum. Bizlerin bir Dasein'dan diğer Dasein'a birbirimizle bu aracı içinde anlaşabilmesi nasıl oluyor ve bu nasıl düşünülebilir oluyor? Bir sanat yapıtını objektif olarak belirli, objektif olarak var olan, kendi bütünlüğü içinde anlâm yüklü bir şey olarak haddizatında görebiliyor olmamız nasıl olanaklıdır?

Bu sorunun çözülmesi gerekir. Buradan hareketle felsefenin tüm sorularını çözmek olanaklı olmayacaktır belki. Geniş sahalara buradan erişmek belki mümkün olmayacaktır. Ama bu soruların öncelikle sorulması zorunludur. Ve ben inanıyorum ki, bu sorular sorulduktan sonra ancak Heidegger'in soru formülasyonuna erişim yolu açılmış olabilecektir.

Heidegger: Cassirer'in son sorusunda Kant'ı antikçağ ile karşılaştırması, yapıtın bütününe yeniden karakterize etme fırsatı sunuyor bana. Ben diyorum ki, Platon'un sorusu yinelenmelidir. Ama bu, Yunanların yanıtına geri çekilip orada kalmak anlamına gelmiyor. Bizatihi varlığın bir çokluk içinde parçalanmış olduğu ortaya çıkmıştır. Ve dolayısıyla buradaki merkezi problem şudur: Varlık minvallerinin içsel çokluğunu, varlık idesinden hareketle anlamamızı sağlayan zemini elde etmek. Benim gayem, haddizatında varlığın anlamını merkezi olarak elde edip tesis etmektir. Benim araştırmalarımın yegâne gayreti, varlık sorusunun, yapısının ve çokluğunun ufkunu elde etmeye odaklıdır.

Salt aracılık etme bizi asla prodüktif biçimde ileriye götürmeyecektir. İnsanın sonlu bir meselesi olarak felsefenin özü, insanın diğer yaratıcı faaliyetlerinde hiç olmadığı kadar insanın sonluluğuyla sınırlı kalmasıdır. Felsefe insanın bütününe ve insandaki en yüksek olanı hedeflediği için, felsefede sonluluk tümüyle radikal minvalde kendini göstermek mecburiyetindedir.

Sizlerin buradaki tartışmadan şunu kazanabilmiş olmanız önemlidir: Felsefe yapan insanların pozisyonlarındaki farklılıkları cihet almamanız ve Cassirer ile Heidegger'le meşgul olmamanız, bilakis metafiziğin merkezi sorusunu yeniden ciddiye alma yolunda olduğumuzu hissedecek kadar ilerlemiş olmanız. Ve sizler için şuna işaret etmek istiyorum ki, küçük çapta burada şahit olduğunuz

şey, yani problematiğin birliği içinde felsefe yapan insanların birbirinden farklılığı, büyük çapta ele alındığında, kendini çok farklı biçimde ifade edecektir. Keza felsefenin tarihini tartışırken özel olanın, felsefenin tarihine doğru atılacak ilk adımın, bazı pozisyon ve bakış açıları farklarından kendini özgürleştirmek olduğu, felsefi çalışmanın kökünün tam da bu bakış açıları ayrımında yattığıdır.

Odebrecht ile Cassirer'in *Kant Kitabı*'na Yönelttikleri Eleştirilere Dair

**Temel Soru: *İnsan Bilişinin Sonluluğunun*
Özü ve Gerekçelendirilmesi; Haddizatında
*Sonluluk Problemi***

1. *Bilmenin Sonluluğu* (Cassirer, Odebrecht)

(Benim Kant Yorumuma Yönelik Eleştirilere Dair)

1) Bizim bilmemizin mutlak bilmeye karşılaştırılması neye hizmet etmektedir ve neyi amaçlamaktadır? *Bizim* bilmemizin sonluğuyla neyin kastedildiğini, ondaki sonluluğun neyin içinde görüldüğünü açıklamak sadece.

Mutlak bilme yalnızca tesis edilmiş bir idedir (bkz. s. 24), üstelik bizim kendi bilmemizden hareketle tesis edilmiştir. Burada, spesifik sonlu olan dışarıya atılır ve öz olan açığa çıkartılır. Bunun için mutlak bilişin edimsel mevcudiyetinin edimsel bilişine ihtiyaç yoktur – zira böyle bir şey *bizim kendimizin Tanrı olması* anlamına ge-

lirdi. Üstelik kılavuz idenin konstrüksiyonunu yaparak, bununla tam da *sonluluğa* varıldığını kanıtlamış oluruz.

2) Oysa Odebrecht'in (*Blätter für Deutsche Philosophie* V, 1, 1931) iddia ettiği gibi ben sonlu bilmeyi mutlak görüden asla "çıkarsıyor" değilim. Zira "*intuitus originarius* üst kavramından düşünmenin görü karakterinin zorunlulukla elde edilmesi" mümkün değildir.

Daha ziyade şöyledir: Bu asla çıkarımla elde edilmemektedir, bilakis verilmişliğe muhtaçlık denilen temel deneyim içinde bize kendini açılar. Her şey eskisi gibi kalır, bunu *sonlu* bilme olarak *isimlendirmekten* vazgeçsek bile (elbette bu durumda sonlu olanı zorunlu olarak *başka tür-lü* yorumlamak gerekecektir: "Dünyevi olan" – bu yorumun bakış açısı ve seviyesi). Gelgelelim, *Kant'ın maksadı* bakımından ve onunla ilintili olarak onu böyle kavramalı ve ifade etmeliyiz (bkz. *phainomena ve noumena!* *Kant ve Metafizik Problemi*, s. 33 vd.! bkz. *Kant ve Metafizik Problemi*: Sonluluk – bizim bilme'mizle ilintili olarak, ona bakılarak neyden müteşekkil olduğu *açığa çıkartılmıştır*).

Bilmenin sonluluğunun temeli *fırlatılmışlıktır* (bkz. *Kant ve Metafizik Problemi*, s. 26), öncelikle bizim kendimiz olmayan varolanlara muhtaçlık olarak kavranılmak suretiyle. Sonluluk birincil olarak bilmenin sonluluğu değildir, bilakis bu, fırlatılmışlığın özsel sonucudur yalnızca. Ve düşünmenin, görüye hizmet etmesinin zorunluluğu tam da bunun üzerinde temellenmektedir. Şu şartla ki: Varolanların deneyimlenmesinde *yorum ve belirlenmişlik* zorunlu olmalıdır (şayet kanıtlandığı üzere birincil sonlu biliş olarak *sonlu* görüleme için zorunluysa, o halde anlama yetisi için hizmette olma ve hizmet etme de aynı zamanda özseldir (bkz. *Kant ve Metafizik Problemi*, s. 27 vd.)).

"Düşünme" sonluluğun göstergesidir. Başka bir deyişle, görüye bağımlılıktır ki, onun kendisi de verilmişliğe – fırlatılmışlığa bağımlılıktan doğmaktadır. Bu doğmaklık veya temellenmişlik özsel ilişkileri kastetmektedir.

Düşünme görülemeye dönüştürülmemekte (Odebrecht), bilakis *temsil etme olarak tespit edilmektedir*. Bir şeyin genel olanda temsil edilebilmesi için *onun kendisi*, sonlu görüye zorunlu olarak gerek duyacaktır, şayet kendisi biliş olacaktır.

“*Bilme birincil olarak görülemedir*” (Kant ve Metafizik Problemi, s. 21, bkz. oradaki notlar!). Başka bir deyişle, *bilmenin temel karakteri görülemedir*. Fakat sonlu bilme için bu karakter her ne kadar öncelikle temellendirici olarak zorunluysa da tam da sonlu olduğu için *yeterli değildir*.

Dolayısıyla *yargının* formal ve apofantik-veritatif özünü, düşünmenin hizmette olma karakteri göstermektedir.

Anlama yetisi, sonlu bilme için özseidir. Başka bir deyişle, onun kendisi sonluluk karakteri itibariyle görüyü aşar.

299

2. Cassirer'in Eleştirisi Üzerine

İki bakımdan temel bir sorudur. Bilişin özü:

1) Biliş “*birincil olarak*” (bkz. metin) *görü değildir* (biliş = *görü değildir*), fakat sonsuzdur: “Yalnızca” *görüdür* (konstrüksiyon olarak sonluluk).

Buradaki “birincil,” “ikincil”le ilintilidir – fakat ikincil olan *ehemmiyetsiz değildir*, bilakis özsel olarak birincil olan kadar zorunludur, fakat *hizmette olmanın* yapısı içinde. Bu hizmette olanın (sonlu olan olarak) kendi *haddini aşması*, son-suzluğun kanıtı *değildir*, bilakis tersidir. Kant’ın kendisi *söz konusu* fenomenin altından kalkamamıştır.

2) Bütün bu bilişlerden şu çıkar: a) Ne *görü* ne de *düşünme* “*hep kendi başına*”dır. b) Şu da *değildir*: *Hem görü hem de düşünme* hep beraberdır. Bilakis: c) *Üçüncü* bir şeydir: Daha kökensel olandır, yani hayal gücü ve “*zaman*”dır. Ama böylelikle bir *problem* ortaya çıkmaktadır!

3. Cassirer

Ben hayal gücünü tam da merkeze koyduğum halde anlama yetisinin spontaneliği hakkında akıl vermek de nedir?

Fakat Cassirer, anlama yetisinin bu şekilde vurgulanmasının muğlak olduğunu ve Marburgluların tamamen farklı bir işe giriştiklerini gizlemektedir – yalnızca anlama yetisi ve yalnızca mantık ve görü ölümcül bir artış olup sonsuz süreçten *çekip atılmalıdır!* *Anlama yetisi kavramları olarak uzay ve zaman!!*

Ben, anlama yetisinin feragat edilebilir şeyleri yalnızca kendi ardından çektiğini (duvak misali) *asla iddia etmiyorum!*

Cassirer'in meşale taşıyıcısı ifadesi ise yalnızca bir imge olup düşünmenin görüyle olan ilintisinin özü hakkında hiçbir şey söylememektedir. Oysa tam da bu, *hayal gücü* fenomeni içinde bir problem olarak saklı durmaktadır.

300

4. Cassirer Üzerine

Anlama Yetisinin Özü ve Sonluluk

Anlama yetisi *meşale taşıyıcısı* olarak hizmet görmektedir, en azından hizmet ederek. Peki, *meşale taşımak* ne demektir? Aydınlatmaktır!

Konusal olarak o, tam da ışık veren değildir, bilakis açıklığa muhtaç olandır, anlama yetisi olarak yalnızca *belirleyendir*. *Şematize edilmiş anlama yetisi* olarak aydınlatır *yalnızca*. Kendisinden hareketle ise *hizmet* bile edememektedir.

Cassirer sözcüklere takılmaktadır ve tam da saf anlama yetisi ve mantığın problematiğini dikkatten kaçır-maktadır.

5. “Sonluluk” (Cassirer)

Elbette – problemdir ama kritik önemdeki soru şudur: Neden? Ve nasıl!

Sonluluk üzerine yalnızca böyle felsefe yapmak ve kimileri için bu meselenin bir kederlenme ânında görünür-vermesi: Böyle bir *felsefi* motivasyon mu olurmuş hiç?

Cassirer merkezi temayı bulmuş, ama onu *tamamen* ıskalamış gibi görünüyor!

6. Cassirer (Genel)

Cassirer kendi güzel ilkesini izliyor – yönelime başvuruyor (“sonluluk”? hem evet hem hayır!): Varlık sorusu ve insana ilişkin soru, ki bu bile problematik hale gelmektedir. Yani tüm bilinç problemi harekete geçmiştir. *Marburglular: Görü ve düşünme, üstelik üçüncüsü!*

Hayır! Ne bu problem ne de yorumun tümü bu soruya yönelik anlaşılmış ve değerlendirilmiştir. Bunun yerine: Rastgele taraflardan itirazlar yükselmiştir. Ama onlardaki tuzak şudur ki, hepsi de *kısmen!* doğrudurlar. Cassirer buradaki yorumda bir problemin ele alınıp işlenmekte olduğunu tümüyle gözden kaçırmaktadır. Hatta bu problemin Kant’tan hareketle ve onu hatırlayarak öncelikle görünür hale geleceğini anlamamaktadır. *Bu vesileyle* bir yorum talep edilmektedir. Bunu, tarihsel objektivite belirlemektedir. Muhtemelen bizim “umurumuzda olmayan” veya her şeyi belirsiz olan (Ebbinghaus) bir *Kendinde Kant* diye bir şeyin olduğunu sanmak temel yanılgıdır.

301

Ancak Cassirer de böyle bir sözde doğru yorumun gizli idesiyle iş görmektedir.

7. Cassirer Üzerine

Kabul ediyorum ki: Problematikğin tüm kapsamı elden geçirilmemiştir (s. 25). Yorumun maksadı ve hatta kısmi maksadı bile icra edilmemiştir. Bilakis tek bir problemden ve hatta *temel problemden hareketle* “metafizik problemi” Kant üzerinden görünür kılınmak istenmiştir. Üstelik alışıldık yoruma göre yalnızca “epistemoloji”

olarak önceden inşa edilen “bölüm”den hareketle bu yapılmaya çalışılmıştır.

*Bu bölümdeki perspektif, metafizik problemi istikame-
tinde izlenmeye çalışılmıştır ki, Kant tam da bunu temelli
biçimde dönüştürmüştür* – bu dönüşümün zemini ve yeri.

8. Cassirer Üzerine

Maksat: Müşterek gayretlerin açıklığa kavuşturulması!

Soru: Neden Cassirer, benim seçtiğim zemin üzerinde kalamamaktadır? (s. 4)

1) *Metafizik problemi* başkaca açıklanabilir ve gerek-
çelendirilebilir mi?

2) Kant fiilen bu zemin üzerinde hareket etmiyor mu?

3) Yoksa onun, bunu *ne ölçüde bilinçli olarak ve önce-
likle* yapmakta olduğu mu tartışılırdır?

302 Üçüncü soruya dair: Başka açıklamada bulunmak-
sızın benim yorumumun cebri ve aşırı olduğunu kabul
ediyorum, ama işte, ikinci ve birinci sorunun koşulları
altında!!

Zira maksat Kant'tır – *ve metafizik problemidir!*

9.

Kant'ın M. Herz'e gönderdiği meşhur mektubuna zevkle atıfta bulunulmasının haklı olup olmadığını artık sorgu-
lama vakti gelmiştir. Zira Kant'ın “yaklaşık üç ay için-
de” bitireceğini düşünmesinin ardından neredeyse on
yıl daha süreye ihtiyaç duymuş olması yeterince dikkate
alınmamaktadır.

Bu arada bazı başka şeylerin kırılıp dökülmüş olma-
sı muhtemeldir. Üstelik bu mektupta söz konusu problem
halen çokça geleneksel olarak ele alınmıştır. Her ne kadar
saf anlama yetisi bilişinin olanaklılığına ilişkin soru eleş-
tirel olarak cihet alınmış olsa da onun sanki kendi başına

var olduğu sanılmıştır. Kant duyusallığı görmüş olsa da sonluluğu sahih anlamda merkezi noktaya getirmemiştir.

10. Cassirer

Salt antropolojik olan ve anlam içeriğinin yasası, tezahür ve kendinde şey. *Varlık ve Zaman* yerine *Varlık ve Yapılması Gereken*.

Fakat: İde – hatta *Şema*’nın kendisi! (*Analogon*). Yasa – özsel olarak tezahür edilendir.

11.

Yapılması-gereken-olmaklık modalitesi içindeki varlık.

12.

303

Özgürlüğün pratik realitesi. Bu düşünülür olan, teorik olarak kavranılabilir *değildir* tam da.

Sonlu bir akıl varlığı – duyusallık tarafından uyarımlanan. *Bizatihi olarak* bu varlık salt antropolojik olan değildir, bilakis onun *tüm özüdür*. Tam da bu ayrımın, yani anlam içeriği ile salt “psikolojik” olan ayrımının aşılması gerekir.

1866 Yılından Bu Yana Felsefe Bölümünün Tarihi Üzerine

Bu raporun kapsadığı dönem, felsefe tarihinde “Marburg Okulu” adıyla sağlam ve belirgin bir yer edinmiş olan Marburg Üniversitesindeki *esas* felsefi araştırmaların ortaya çıkış, gelişim, etki etme ve dönüşüm dönemiyle örtüşmektedir.

Hegelci Okulun yıkılmasının ardından on dokuzuncu yüzyılın ortalarına doğru felsefede genel bir çöküş yaşanmıştır. Aynı dönemde yükselişe geçen pozitif bilimlerin (tarih yazımı ve doğa bilimleri) etkisi altında felsefe büsbütün itibarını yitirmiştir. Felsefenin sürdürüldüğü yerlerde ise bu, felsefenin özü bilinmeden ve tersine çevrilerek yapılmaktaydı. *Doğa bilimsel* “felsefe” (psikoloji) veya felsefe *tarihyazımı* olarak kendisiyle çelişecek şekilde pozitif bilimlerle koşutluk kurulmak suretiyle hâkim bilimsel bilinç karşısında felsefeye geçerlilik sağlanmaya çalışılıyordu.

Altmışlı yıllardan beri yükselen bilimsel felsefeyi yenileme hareketi ise kendine münhasır felsefi proble-

matığın, her ne kadar küçük adımlarla da olsa, yeniden kazanılmasına gayret ediyordu. Felsefenin nesnesi, ele alınış tarzı ve sistematik birliğine ilişkin çabaları önemli ölçüde harekete geçiren ve belirleyici şekilde teşvik eden ise Marburg Üniversitesinde yapılan araştırma faaliyetleri olmuştur. Bu ise felsefenin öncelikle bilimsel özünü Kant'ın "eleştirel" çalışmalarını bir kez daha özümseyerek, yeniden güvence altına almaya çalışarak yapılmıştır. Ancak, altmışlı yıllarda bile Eduard Zeller (1849-1862 yılları arasında Marburg'da felsefe profesörü), Otto Liebmann, Hermann Helmholtz ve Friedrich A. Lange (1873-1875 yılları arasında Marburg'da felsefe ordinaryusu) sayesinde şu çağrı yükseltilmiştir: Kant'a geri dönme-
 305 li! Ancak ilk defa olarak Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) isimli eseriyle Kant'ın yeniden özümsemesini bilimsel olarak kritik önemde bir noktaya taşımış ve "Yeni-Kantçılığın" kendisini izleyen varyasyonlarını bazen pozitif bazen de negatif olarak belirlemiştir. Aynı sıralarda ise Kant'ı yenileme eğiliminden uzak duran iki eser yayımlanmıştır: Wilhelm Dilthey'in *Leben Schleiermachers I* (1870) isimli eseri ile Franz Brentano'nun *Psychologie vom empirischen Standpunkt I* (1874) isimli eseri. Bunlar, Dasein'ın tarihselliği problemi cihet alan Dilthey'in "yaşama felsefesi"nin hareket noktası olmuş ve Edmund Husserl tarafından tesis edilen fenomenolojik araştırmaların gelişiminin başlangıcını oluşturmuştur. Yeni-Kantçılığın aşılması bakımından bu iki yön etkili olmuştur ki günümüzde bunlar birbiriyle kaynaşmaya başlamış ve "Marburg Okulu"nun ileriye taşınması ve dönüşümü bunlar tarafından teşvik edilmiştir.

Felsefi başyapıtı *Geschichte des Materialismus*'ta (1865) Friedrich A. Lange, Kant'ın eleştirel idealizmine ilkesel bir felsefi imlenim tayin etmiştir. Zira "en yalın ve düzenleyici dünya görüşü" olarak materyalizm, onu ölçüt olarak kendini aşmak durumundaydı. Kendi geliştirdiği

Kant anlayışının temeli üzerinden Lange, kısa süre içinde Cohen'in yapıtının kapsam ve ağırlığını fark etmiş ve kendi Kant yaklaşımını yeniden gözden geçirmekten çekinmemiştir. Lange, Cohen'in Marburg'da *Habilitation* tezini sunup doçent olmasını sağlamıştır (Kasım 1873). Weißenborn'un ölümü üzerine Cohen, hemen ertesi yıl tek aday olarak ordinaryusluk kadrosuna önerilmiştir. Her ne kadar o zaman bu kadroya atanmamışsa da 1875 pas-kalya döneminde kadrosuz ordinaryusluğa getirilmiş ve Lange'nin Kasım 1875'teki ölümü üzerine ondan boşalan kadroya atanmıştır. Kendisi 1912 yılına dek bu kadroda bulunmuştur. Cohen emekli olduktan sonra Berlin'e yerleşmiş ve yazarlık faaliyetlerinin yanı sıra Nisan 1918'de vefat edene dek oradaki Yahudi İlahiyatı Öğretim Kurumunda dersler vermiş ve çalışmalar yürütmüştür.

Cohen, Kant'taki problematiğin merkezini, transendental apersepsiyonun kökensel sentetik birliğinde aramıştır. Haddizatında edimselliğin konstitüsyonu problemi Cohen, saf düşünmenin icra ilintisinden hareketle matematiksel-fiziksel biliş nesnesinin nesneliliğinin kökeni sorusunda görmüştür. Doğa bilimsel doğa bilişinin transendental-mantıksal gerekçelendirilişinin bu surette anlaşılan göreviyle birlikte felsefenin, pozitif bilimlerin ilkece erişiminden uzak olan müstakil bir problem dairesine kavuşması düşünülmüştür. Teorik bilişin, sübjenin törel-pratik ve sanatsal-yaratıcı davranışlarından ayırt edilmesi yüzünden Kant'ı buna uygun olarak çok daha geniş kapsamlı biçimde yorumlayan Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (1877) ve *Kants Begründung der Ästhetik* (1889) isimli yapıtlarında bunu ortaya koymuştur.

"Nesneler dünyası"nın bu üçlü transendental temellendirilmesinde, bizatihi transendental gerekçelendirme bütünüünün sistematik birliği sorusu yatmaktaydı. Sistem idesini ilk defa irdelediği ve ileriki çalışmaları bakımın-

dan kritik önem taşıyacak olan yapıtı *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* (1883) idi. Bu çalışma kendini, altbaşlığından da görülebileceği üzere “Biliş Eleştirisinin Temellendirilmesi İçin Bir Bölüm” olarak görüyordu. “Aklın Eleştirisi” ifadesinin yerini “Biliş Eleştirisi” ifadesinin almış olması, daha ileride Cohen’in kendi sistem yapısına egemen olacak olan ilkesel bir anlayışı yansıtıyordu: Biliş, bilimdir ve hatta kati anlamda ele alındığında matematiksel doğa bilimidir. Kritik İdealizmin “bilim olgusunu” transendental gerekçelendirmenin nesnesi haline getirmesiyle bizatihi kendisi “bilimsel” olabilmektedir. “Yalnızca bilimde şeyler verilidirler ve felsefi soruşturmalar için elle tutulur olarak mevcuttur.” “Bilen bilinç ... yalnızca bilimsel biliş olgusu içinde ancak, felsefi bir incelemenin kendini ilintileyebileceği bir edimselliğe sahip olabilir.” Transendental felsefe ile bilim olgusunun böylelikle en yakın biçimde birbiriyle raptedilmesinin bir sonucu olarak, etik ve estetik nesnelerin de birincil ve bilimsel olarak bilinen nesneler halinde problemleştirilmesi söz konusu olmuştur. Sahiden de Cohen, etik için verili bilim olarak hukuk bilimini postüle etmiştir. Öte yandan, estetik konusundaysa doğrudan Kant’ın yapıtlarını cihet almış ve fakat sistem idesinin talep ettiği gibi eserler *hakkındaki* bilimi cihet almamıştır. Bu şekilde cihet alınan mantıksal, etik ve estetik temel kavramlar sistematüğini Cohen, üç bölümlük sistemi içinde çalışarak ortaya koymuştur (*Logik der reinen Erkenntnis*, 1902; *Ethik des reinen Willens*, 1904; *Ästhetik des reinen Gefühls*, 1912). Cohen felsefi bir problem olarak din meselesini hep bir etik mesele olarak ele almışken, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) isimli yapıtında din fenomenini kendi zati imlenimi içinde kavramaya çalışmıştır.

Her ne kadar Cohen, Kant yorumlarını sunduğu yapıtlarının dışında felsefe tarihine ilişkin büyük çapta

çalışmalarda bulunmamışsa da başından itibaren onun sistematik çalışmaları hep Sokrates-öncesi düşünürler, Platon ve Nicolaus Cusanus, Descartes ve Leibniz'le sürekli bir tartışma içinde beslenerek yürümüştür.

Antikçağ ve yeniçağ felsefesinin sistematik problem anlayışı bakımından somut olarak araştırılmasını, Cohen'in uzun yıllar çalışma arkadaşlığını yapmış arkadaşı Paul Natorp sağlayabilmiştir. 1881 yılı sonbaharında Natorp, Marburg Üniversitesinde doçent olmuş, 1885'te kadrosuz profesör, 1893'te ise Julius Bergmann'ın (bkz. aşağıdaki açıklamalar) emekli olmasıyla felsefe bölümüne kadrolu profesör atanmıştır. Natorp 1922 yılında emekli olsa da ders vermeyi ve çalışmalar yürütmeyi sürdürmüş ve yetmişinci doğum gününden hemen sonra Ağustos 1924'te ölmüştür. Natorp'un felsefi çalışmaları ilk başlarda kati biçimde Cohen'in izinden gittiği için, daha sonraları onun sistemindeki özsel boşluk ve tek-yanlılıkları en açık biçimde görebilmiş ve daha kökensel olarak gerekçelendirilmiş müstakil bir ilerlemeye tabi tutabilmiştir. Natorp'un en erken incelemeleri, antikçağ felsefesinin problem tarihsel açıklamaları üzerinedir. Natorp'un *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum* (1884) isimli eseri, bilim dünyasını derinden etkilemiştir. Öte yandan *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (1903) isimli eserine şiddetle karşı çıkmıştır. Münferit yorumların tutarlılığı göz ardı edildiğinde, bu eseriyle felsefe tarih-yazımına şu ivedi görevi tayin etmiş oluyordu: Felsefe tarih-yazımının hermeneutik önkoşulu olarak sistematik bir problem anlayışından feragat edilemez. Yeterince dikkat çekmemiş olan "Über Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik" (*Philosophische Monatshefte* Bd. XXIV, 1888) başlıklı makalesinde Natorp, ancak günümüzde yeni erişilir hale gelen bazı sonuç ve problemleri incelemiştir.

Mantıksal, etik ve estetik tutumların transendental temellendirilişinin “en yüksek noktası” sübjede bulunmaktadır. Bu yüzden temellendirme, empirik olmayan transendental psikoloji anlamındaki bilinç üzerine tematik düşünüm sayesinde kendi temeline erişmektedir. Bu yöndeki ilk denemesini Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (1888) isimli eseriyle paylaşmıştır. Bunu takip eden yirmi yıl içinde giderek daha canlı olarak şekillenen ve ancak bugünlerde bizatihi psikoloji tarafından kapsamı yeni kavranan psikoloji hakkındaki ilkesel düşünümle (Dilthey ve Husserl) tartışan Natorp, son derece radikal bir problem formülasyonuna ulaşmıştır. Bu yeni pozisyon, daha önceki *Einleitung*’un gözden geçirilip değiştirilmesiyle 1912’de *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode I* ismiyle yayımlanmıştır. Bu eserinde Natorp, tüm felsefi çalışmalarında olduğu gibi felsefenin sistem birliğinin *sistematik açım-lamasını* giderek daha çok hedeflemiştir. Transendental felsefi disiplinlerin yüzeysel ve ardıl olarak gelen özetini aşabilmek için (ki esas itibariyle Cohen burada takılı kalmıştı), Cohen’in tinin olanaklı tüm tutumlarını bilimlerle cebren tesviye edişini kırmak ve onları bilimlerden ayırmak gerekmiştir. Bilimlerin metodik önceliğinin iptal edilmesiyle teorik tutumlar “ateorik” tutumların, yani törel, sanatsal ve dinsel tutumların “yanına” taşınmıştır. Mantık idesi, bilimlerin temellendirilmesinden, yani “teori biliminin” sınırlarından özgürleştirilmiş ve genel bir kategoriler öğretisi olarak “pratik bilimi” ile “poetik bilimi”nin *öncesine* yerleştirilmiştir. Tinin münferit yaşam sahalarının müstakillğine ilişkin felsefi sorularla ilgili daha özgür bir pozisyona erişme ön-hazırlığı sayesinde, tin tarihinin daha açık bir yorumunu mümkün kılabilmiştir. Aynı zamanda bu sayede, “sübjektif tin” ile “objektif tin”-fenomenolojik kategoriyal analizinin ilkesel imleniminin pozitif olarak takdir edilebilmesine

ayrıca imkân tanımıştır. Natorp'un bizzat basıma hazır hale getirdiği *Vorlesungen über praktische Philosophie* isimli eseriye kendisinin ölümünden sonra 1925 yılında yayımlanabilmiştir. Burada kendi düşüncesindeki yeni ve kapsamlı sistematik eğilimleri somut olarak görmek mümkün olabilmiştir.

1900 yılında kurulan Felsefe Bölümünde bir dizi değerli inceleme ortaya çıkmıştır. Bunlar 1906 yılından itibaren Hermann Cohen ve Paul Natorp'un editörlüğünde yayımlanan *Philosophische Arbeiten*'de bir araya getirilmiştir.

"Marburg Okulu"nun ilerleyişi ve dönüşümü, bugün Ernst Cassirer (Hamburg'da kadrolu profesör) ile Nicolai Hartmann'ın (1909'da Marburg'da doçent, 1920'de kadrosuz profesör, 1922'de Natorp'tan boşalan kadroya profesör olarak atanmış, 1925 Sonbaharından beri de Köln'de) araştırmalarında kendini göstermektedir. Albert Görland (Hamburg'da profesör) ile Walter Kinkel (Gießen'de profesör) ağırlıklı olarak Cohen'in tespit ettiği perspektifler içinde hareket ettikleri halde, yıllardır Cassirer, Yeni-Kantçı soru formülasyonu zemini üzerinde bir genel "kültür felsefesi" geliştirmeyi amaçlamıştır. Cassirer'in *Philosophie der symbolischen Formen (I. Teil: Die Sprache, 1923; II. Teil: Das mythische Denken, 1925)* isimli eserinde, tinin tutum ve şekilleri, "ifade" idesinin kılavuzluğunda sistematik bir yoruma tabi tutulmaya çalışılmıştır. Cassirer kendi yolundan gittiği halde, tinin münferit "sembollerinin" somut yorumu üzerinde değil, bilakis sistemin genel kategoriyal temellendirilişi üzerinde duran Natorp'un çalışmalarıyla yolu kesişmiştir.

Hartmann'ın incelemeleri (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921; Ethik, 1926*) söz konusu "Okul"daki problematiğin ilkesel olarak dönüştürülmesi yönünde atılmış bir adımdır. Fenomenolojik araştırmalar ve nesne teorisi sayesinde yeniden uyandırılıp ona

kılavuzluk edilen ve antikçağdan beri bilimsel felsefenin büyük geleneğini belirleyen *ontolojik* problem anlayışı, Hartmann'da yalnızca epistemolojik soru formülasyonunu değil, bilakis haddizatında felsefenin kendisini idealistik-eleştirel ufkun darlığından çekip çıkartma gayretine neden olmuştur. Ancak, Hartmann yine de bu bağlamda, felsefi disiplinlerin nakledilmiş envanterine ve onlarda egemen olan problem perspektiflerine sadık kalmıştır. "Marburg Okulu"nun bu sistematik yeniden düzenlenişini müteakip genel ve özel ontoloji tarihine ilişkin yeni bir anlayış doğabilmiştir. Heinz Heimsoeth (1912'de Marburg'da doçent, 1923 yılı sonbaharından beri Königsberg'de kadrolu profesör), Kant felsefesinin ontolojik ön-hikâyesine ilişkin incelemeleriyle metafiziğin gelişimine dair bilgilerimizi esaslı biçimde geliştirmiştir.

"Okul"un dışında yer alan Julius Bergmann, 1874-1893 yılları arasında felsefe ordinaryusu olarak etkileyici ve müstakil bir öğretim faaliyeti yürütmüştür. 1 Ekim 1893 tarihinden itibaren maaşından feragat ederek ders verme zorunluluğundan muaf tutulmuş ve aynı zamanda fakülte üyesi olarak tüm haklarına sahip olmaya devam etmiştir (1904'te ölene dek). Kendisi Lotze ile Trendelenburg'un öğrencisi idi. Bergmann'ın metafiziğin mantığına ilişkin çalışmaları (*Allgemeine Logik*, 1879; *Sein und Erkennen*, 1880; *Die Grundprobleme der Logik*, 1882) pek gürültü koparmamış olsa da etkileri büyük olmuştur.

311 Bergmann'ın 1868'de kurduğu *Philosophische Monatshefte* başlıklı dergi, geçen yüzyılın son otuz kırk yılına damga vuran *önde gelen* felsefe dergisi olmuştur. Bu dergi daha sonra 1894'te *Archiv für Geschichte der Philosophie* dergisiyle birleşmiştir.

1908 yılında oluşturulan kadrosuz felsefe profesörlüğüne Paul Menzer (1906'da Marburg'da, 1908'de ise

kadro lu profesör olarak Halle'ye atanmıştır), Hermann Schwarz (1908-1910, sonra kadro lu profesör olarak Greifswald'a atanmıştır), Georg Misch (1911-1917, sonra kadro lu profesör olarak Göttingen'e atanmıştır) ve Nicolai Hartmann (1920-1922) getirilmiştir.

Kitap Eleştirisi: Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken, Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 1925. Yayımlandığı Yer: Deutsche Literaturzeitung (Berlin), Neue Folge 5, 1928, Sayı 21, s. 1000-1012.

Davos Sunumlari: Kants Kritik der einen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik. Yayımlandığı Yer: Davoser Revue, IV (1929), No. 7, s. 194-196.

“Felsefe Bölümü Tarihi:” Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866. Yayımlandığı Yer: Die Philipps-Universität zu Marburg 1527-1927, Marburg: N.G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung (G. Braun), 1927, s. 681-687.

Toplu Eserler'in bu üçüncü cildi, Martin Heidegger'in bizzat gözden geçirdiği ve ek bölümler ilave ederek genişlettiği, daha önce ayrı basım olarak yayımlanmış olan *Kant ve Metafizik Problemi*'nin dördüncü basımındaki metni içermektedir. Ayrıca ek bölümde yer alan dört yeni metinle genişletilmiş olan bu cilt, ayrı basım olarak genişletilmiş beşinci basım olarak da yayımlanmış olmaktadır.

Bu kitabın birinci basımı 1929 yılında Friedrich Cohen Yayınevi tarafından Bonn'da yayımlanmış olup bu yayınevi 1928 yılından beri Vittorio Klostermann'ın yönetimi altındaydı. Mali sorunlar yüzünden söz konusu yayınevi faaliyetlerine son verince, kitabın birinci basımından artan nüshaları, 1934 yılında Gerhard Schulte-Bulmke Yayınevi tarafından Frankfurt am Main'da çıkartılmıştır. Heidegger'in kendi deyişiyle *Kant Kitabı*, ikinci basımından (1951) itibaren Vittorio Klostermann Yayınevi tarafından yayımlanmış, zaten onun kendisi de kitabın 1929'da birinci basımının yayımlanmasına nezaret etmişti.

Bu cildin edisyonu ve yayımı aşamasında editörün elinde *Kant ve Metafizik Problemi*'nin yazmasının aslı bulunuyordu. Üçüncü basımın yeniden basımı olan dördüncü basımdaki metin ile ikinci basımdaki metnin birinci basımla karşılaştırılması sonucunda, 1951 tarihli yeni basımda, herhangi bir açıklamaya yer vermeden düzeltilen birkaç imla yanlış dışında anlam bozucu dört yanlışın bulunduğu tespit edilmiştir: Sayfa 28'de sehven yer alan "*vorstellig*" yerine yeniden "*vorstelliger*" yazılmış, sayfa 159'da "*Seins*" yerine yeniden "*Selbst*" yazılmış, sayfa 185'te atlanmış olan "*daß dieses jetzt anwesende Seiende dasselbe sei, wie das*" satırı yeniden eklenmiş ve sayfa 197'de sehven yer alan "*ursprünglichen*" yerine yeniden "*ursprünglicheren*" ifadesi yazılmıştır.

314 *Toplu Eserler*'in birinci kısmı kapsamında şimdiye kadar yayımlanan 1, 2, 4, 5, 9 ve 12'nci ciltlerde olduğu gibi, burada yayımlanan 3'üncü ciltte de Heidegger'in şahsen kullandığı birinci basıma düştüğü kenar notları da eklenmiştir. Daha sonraki basımlarda kenar notları yer almamaktadır. Kenar notlarının neler olduğu, Heidegger'in kullandığı referans işaretlerinden rahatlıkla anlaşılabilir. Basım sırasında bunlar, küçük harflerle gösterilen dipnotlar halinde aktarılmış ve her paragraf için ayrı olarak sıralanmıştır. Bazısı uzun, bazısı kısa olan bu kenar notlarının çoğunluğu mürekkeple, geri kalanları kurşunkalemle yazılmıştır. Bazı uzun kenar notlarını ise Heidegger, yer kısıtlaması yüzünden ayrı kâğıt parçalarına yazmış ve ilgili sayfa ve paragraf referansını bunların üzerine not etmiştir. Kenar notlarının pek çoğu, Ernst Cassirer'in (1931) ve Rudolf Odebrecht'in (1931-32) bu *Kant Kitabı* hakkındaki tanıtım yazılarının yayımlandığı dönemden kalmadır. Kenar notlarının çoğu, içkin-açıklayıcı niteliğe sahip olup yalnızca az sayıda not daha sonra geliştirilmiş olan varlık-tarihsel düşünüm mertebesi bakımından kâğıda dökülmüştür. Bazı notlar ise yalnızca bazı küçük dilsel düzeltmeler içermektedir.



1973 yılında yayımlanan dördüncü basımdaki “Ek” bölümüne dört yeni metin ilave edilmiştir. Bu basımdaki “Ek” bölümü, dokuz parçadan oluşan “Kant Kitabına İlişkin Notlar”la başlamaktadır. Bunları Heidegger, kendi kullandığı birinci basımın içine koymuştu. Söz konusu kısa notlar arasında, 1973 yılında yayımlanan dördüncü basımın önsözünün başlangıcına koyduğu notun kopyası ve aktarımı da bulunmaktadır. Yazı stiline ve içeriğine bakılırsa, bu notlar, otuzlu ve kırklı yıllara ait olmalıdır.

“Ek” bölümünde yer alan ikinci metin, Heidegger’in Cassirer’in *Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken* (1925) isimli kitabı hakkındaki tanıtım yazısıdır. Bu yazı ilk kez *Deutsche Literaturzeitung*’da (1928) yayımlanmış, ondan sonra bir daha yeni basımı yapılmamıştır. Burada yeniden basılan metin, Heidegger’in terekesinde bulunan temiz ve okunaklı yazmayla karşılaştırılarak kontrol edilmiştir. Bu yazının ayrı basımının bir nüshasını Heidegger, kendi kullandığı *Kant Kitabı*’nın içine koymuştur.

315

“Ek” bölümünün üçüncü metni, ilk kez dördüncü basımda yayımlanmış olan ve İkinci Davos Üniversite Kursları (17 Mart – 6 Nisan) vesilesiyle Heidegger’in 1929 yılında yaptığı “Kant’ın Saf Aklın Eleştirisi ve Metafiziği Temellendirme Görevi” başlıklı üç sunumun yine bizat Heidegger tarafından düzenlenen özeti olup burada yeniden yayımlanmıştır. Heidegger’in terekesinde ne bu özeti kendisi ne de söz konusu üç sunumun asılları yer almaktadır. Buradaki özetten de anlaşılacağı üzere, söz konusu sunumlar, *Kant Kitabı*’nın toplamdaki dört bölümünün ilk üç bölümüne karşılık gelmektedir. Heidegger, Davos’ta yaptığı söz.konusu üç sunumda, aynı yılın sonunda yayımlanan *Kant Kitabı*’nın ilk üç bölümünün argümantasyon adımlarını ortaya koymuştur. 1973 yılında

yayımlanan dördüncü basımla ilgili düzeltmeler üzerinde çalışırken Heidegger, bu basımın editörü olan bana, Davos'tan döner dönmez *Kant Kitabı*'nın yazımı üzerine yoğun olarak eğildiğini ve aralıksız üç haftalık bir çalışmayla kitabın yazımını tamamladığını aktarmıştı.

Dördüncü basımda olduğu üzere burada da Davos sunumlarının özetinden sonra “Ernst Cassirer ile Martin Heidegger Arasındaki Davos Tartışması” başlıklı rapor yer almaktadır. Bu tartışma, Heidegger ile Cassirer'in sunumlarının ardından gerçekleştirilmişti. Davos Üniversite Kurslarının katılımcılarından Otto Friedrich Bollnow ile Joachim Ritter bu tartışma raporunu kaleme almışlardır. Dördüncü basımın hazırlık aşamasında Heidegger'in elinde kendi daktilo edilmiş nüshası bulunmadığı için, sayın Prof. Dr. Otto Friedrich Bollnow kendi nüshasının kullanılmasına izin vermiştir. Bunun için kendisine müteşekkirim. Ancak daha sonra Heidegger'in kendi nüshası onun terekesi içinde ortaya çıkmıştır. Daktilo edilmiş bu metin, *Kant Kitabı*'nın dördüncü basımındaki metinle yeniden karşılaştırılmış ve bu sayede bazı eksiklikler tamamlanabilmiştir.

316

Kant Kitabı'nın birinci basımına Heidegger'in eklediği notlar arasında, üzerinde kendi el yazısıyla şu not bulunan bir zarf da yer almaktadır: “Odebrecht ile Cassirer'in *Kant Kitabı*'ma Yönelttiği Eleştiriler. Temel Soru: *İnsan Bilişinin Sonluluğunun Öz*ü ve Gereçeklendirilmesi – *Haddizatında Sonluluk Problemi*.” Bu zarfın içinde yer alan el yazısı notlar, *Kant Kitabı*'yla ilgili olarak 1931-32 yıllarında yayımlanan tanıtım yazıları hakkında olup “Ek”te “Odebrecht ile Cassirer'in Kant Kitabıma İlişkin Eleştirileri Hakkında” başlığıyla basılmıştır. Söz konusu iki tanıtım yazısının ayrı basımları da Heidegger'in kendi nüshasının içine konulmuştur. Yer.yer üzerinde yoğun olarak çalışılmış olduğu anlaşılan ve çok sayıda kenar notlarını kapsayan bu notların içeriği, Heidegger'in söz konusu iki tanı-

tım yazısına yönelik eleştirel karşılıklarıyla büyük oranda örtüşmektedir. Ancak bunlar, *Kant Kitabı*'nın kendi nüshasında yer alan ve bu ciltte yayımlanan çok sayıdaki kenar notlarıyla da yakın ilişki içindedir. Ernst Cassirer'in "Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation" başlıklı tanıtım yazısı *Kantstudien* cilt 36, sayı 1/2, yıl 1931, sayfa 1-26'da yayımlanmıştır. Rudolf Odebrecht'in tanıtım yazısı ise *Blätter für deutsche Philosophie* cilt 5, sayı 1, yıl 1931-32, s. 132-135'te yayımlanmıştır.

"Ek" bölümü, "1866 Yılından Bu Yana Felsefe Bölümünün Tarihi" isimli metnin yeniden basımıyla sona ermektedir. Heidegger'in bu metni, *Die Philipps-Universität Marburg 1527-1927* isimli armağan kitapta 1927 yılında yayımlanmıştır. Bu metinde Heidegger, Ernst Cassirer'in de dahil olduğu "Marburg Okulu"ndaki Yeni-Kantçılığın oluşumunu, gelişimini, etkisini ve dönüşümünü sergilediği için, bunu eserlerinin toplu edisyonu içinde *Kant Kitabı*'na ek olarak yayımlama kararı almıştır.



Kenar notlarının ve "Ek" bölümünde ilk kez yayımlanan çeşitli notların transkripsiyonlarını sayın Dr. Hermann Heidegger ile sayın Dr. Hartmut Tietjen karşılatırıp bir araya getirmişlerdir. Sözcüksel ve metinsel devamlılığın teminat altına alınması sırasındaki yardımlarından dolayı her iki beyefendiye en samimi ve kalpten teşekkürlerimi sunuyorum.

317

Düzeltilme işlerinde sayın Dr. Hans-Helmuth Gander güvenilir bir dikkat ve titizlikle bana destek olmuştur, kendisine bunun için kalpten teşekkürlerimi sunuyorum.

Not:

Heidegger'in bazen kenar notlarında atıfta bulunduğu ders notlarındaki sayfa numaraları, şimdiye dek yayımlanmış *Toplu Eserler* içinde onlara karşılık gelen sayfa numaralarıyla editör tarafından değiştirilmiştir. Aynı şekilde, Heidegger'in açıklamalarında atıfta bulunduğu *Vom Wesen des Grundes* isimli eserinin basım sayısı, yılı ve sayfa numarası da güncellenmiştir.

Martin
Heidegger
KANT
VE METAFİZİK
PROBLEMİ

Yorumlarının özünü 1927-28
güz döneminde verdiği derslerde
oluşturduğu bu kitap Heidegger'in,
Kant'ın önemli eseri *Saf Aklın*
Eleştirisi'ne kendi bakış dairesinden
yaptığı çözümlemeyi içeriyor.
Varlık ve Zaman'ın soru
formülasyonunun şekillendirdiği
bu bakış açısı, varlık sorusuna bu
kez de Kant'ın metni üzerinden
uzanıyor. Heidegger, *Saf Aklın*
Eleştirisi'nin kendisi için yalnızca
bir sığınak teşkil etmediğini, aynı
zamanda Kant'ı, varlık sorusu
bağlamında düşünebilmesine
imkân tanıdığını da söylüyor.

