

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ARİSTOTELES VE KANT'TA KARŞILAŞTIRMALI EREKBİLİM
İNCELEMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ALKAN KARAÇAM

ANABİLİMDALI: FELSEFE

KOCAELİ, 2008

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ARİSTOTELES VE KANT'TA KARŞILAŞTIRMALI EREKBİLİM
İNCELEMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ALKAN KARAÇAM

ANABİLİM DALI: FELSEFE

PROGRAMI: SİSTEMATİK FELSEFE

TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. SİNAN ÖZBEK

KOCAELİ, 2008

ÖZET

Aristoteles'in metafiziğinde erek kavramı, doğada bireyin bulunuşunun, deneyimde bir bütün olarak ortaya çıkarılışının ve kavramsal bir sınıflandırma içerisinde düşünülebilmesinin ilkesi olarak görülür.

Tezimizde ilk olarak Aristoteles'te *telos* ve *eidos* kavramları arasındaki ilişkiyi ele aldık. Daha sonra Aristoteles'in şeylerin bireysel bütünlüğünün zemini olarak *telos* fikrine nasıl ulaştığını inceledik. Deneyimde ortaya çıkanın bireysel bütünlüğünün kaynağı olarak *eidos*'un işlevini Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinden hareketle belirlemeye çalıştık. Ayrıca *telos* kavramının deneyimde ortaya çıkan bireyin bir kavramsal sınıflandırma içerisinde ele alınabilmesinin de zemininde yer aldığı da ortaya koymaya çalıştık.

Kant'ın görüşlerini bu noktada tartışmaya dahil edip, tartışmamızı geliştirdik. Kant'ın Birinci Eleştirisi'deki temel unsurları ve özellikle ereksellikle ilişkisi bağlamında aşkınsal tamalgı ve aşkınsal eğinim kavramlarını ele aldık. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ise Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nde ortaya koyduğu biçimiyle erek ve ereksellik kavramları elden geldiğinde açıklığa kavuşturmaya çalıştık.

Tüm bu tartışmalardan sonra, Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nin kilit noktasını açtığımızı umut ediyoruz. Platon ve Aristoteles'te bir varlık ilkesi olarak, Kantçı bir deyimle "kurucu" olarak ortaya çıkan "erek" kavramına yer vermeksizin nesnenin kuruluşunun açıklanıp açıklanamayacağını eleştirel bir biçimde ele almaya çalıştık. Özellikle "Kant birinci eleştirisinde yaptıklarını erek kavramına yer vermeden yapabilir miydi?" biçimindeki kilit bir soruyu yanıtlanmaya çaba gösterdik. Bu soruya olumlu yanıt vermenin güçlüğünü ortaya koymaya çalıştık..

Tezimizde belirttiğimiz gibi Kant, kendi savının aksine ereksellik kavramına Birinci Eleştirisi'nde, özellikle aşkınsal eğinim kavramı ile ilişkili olarak örtük biçimde başvurmuştur. Duyusal olanın düşünülür hale getirilmesinde bir ilke olarak aşkınsal eğinim Aristoteles'in çerçevesinde erek kavramının oynadığı rolü üstlenmektedir. Diğer taraftan erek kavramı olmadan nesnenin kurulup kurulamayacağı konusunda da sorunlu noktalar bulunmaktadır.

ABSTRACT

In Aristotle's metaphysics, the notion of *telos* is presented as the principle of individual's presence in nature, its constitution as a whole in experience and its subsumption under a conceptual scheme.

In our thesis, we first discuss the relation between Aristotle's concepts of *telos* and *eidos*. Then we examine how Aristotle reaches the idea of *telos* as the ground for the individual unity of the things. Progressing from his work called *Peri Psykhes (De Anima, On the Soul)*, we try to outline the function of *eidos* as source of the individual unity of the substances within experience. Furthermore, we attempt to determine the function of *telos* as a ground for the subsumption of the individual under a conceptual classification.

At this point we develop our discussion by referring to Kant's views as well. We examine the fundamental elements in Kant's First Critique, especially transcendental apperception and transcendental affinity with their relations to teleology. Then, in the following chapters, we try to clarify the context in which Kant employs the concepts of *telos* and *teleological* in view of his Third Critique.

After all these discussions, we hope to have succeeded in unveiling the key points in Kant's Third Critique. We try to critically assess if it is possible to constitute the object without the notion of *telos*/end as an ontological principle as it is employed in the cases of Platon and Aristotle. Particularly, we try to answer a question like "Could Kant's First Critique be possible without employing the notion of *telos*?" As a result, we reach the conclusion that Kant's system is not free from significant difficulties.

As we have specified in our thesis, Kant, contrary to his statements, implicitly employs in his First Critique the concept of teleology in formulating the transcendental affinity of the representations. As the principle which transforms what is sensual into intelligible, transcendental affinity plays to role of *telos* similar to the one in Aristotle's framework. Besides, we have noted that there exists certain

problematic points concerning the constitution of the empirical objects without the notion of *telos*.

ÖNSÖZ

Bu çalışmada ilk olarak Aristoteles'in metafizik anlayışından yola çıkılıp, felsefe tarihinde önemli yerleri olan Platon ve Parmenides ile ilişki kurularak, erek kavramı ve doğada bireyin bulunuşunun, deneyimde bir bütün olarak ortaya çıkarılışının ve kavramsal bir sınıflandırma içerisinde düşünülebilmesinin ilkesi araştırılmıştır. Deneyimde ortaya çıkanın bireysel bütünlüğünün kaynağı olarak *eidōs*'un işlevini Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinden hareketle belirlemeye çalışılmış, Kant'ın görüşlerini bu noktada tartışmaya dahil edilerek, Kant'ın Birinci Eleştirisi'deki temel unsurları ve özellikle ereksellik ilişkisi bağlamında aşkınsal tamalgı ve aşkınsal eğitim kavramlarını ele alınmıştır. Çalışmanın diğer bölümlerinde ise Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nde ortaya koyduğu biçimiyle erek ve ereksellik kavramları elden geldiğinde açıklığa kavuşturmaya çalışılmıştır.

Son olarak Kant'ın ereksellik kavramına özellikle aşkınsal eğitim kavramı ile ilişkili olarak örtük biçimde değinilmiş, duyusal olanın düşünülür hale getirilmesinde bir ilke olarak aşkınsal eğitim Aristoteles'in çerçevesinde erek kavramının oynadığı rolü ile karşılaştırılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada benden yardımlarını esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Sinan Özbek'e teşekkürü bir borç bilirim.

İstanbul 2008

İçindekiler

GİRİŞ	8
A. Telos Kavramı ve Günümüzdeki Bilimsel ve Felsefi Tartışmalardaki Yeri	8
B. Kant'ın Erek ve Ereksellik Tartışmalardaki Konumu	12
C. <i>Telos</i> Kavramının Metafiziksel Kökeni Üzerine	14
D. Tezin Bölümlendirilmesi.....	16
I. ARİSTOTELES'İN METAFİZİK ANLAYIŞI	18
I.1. Aristoteles'te Varlık Kavramı	19
I.2. Aristoteles'te Kategoriler	21
I. 3. Töz Kavramı.....	24
I. 3.a. Töz nedir?	24
I. 3. b. Aristoteles'te Töz Kavramı.....	25
I. 3.c.Töz, Madde ve Özne	26
I.3.d. Töz ve Öz	30
I.3.e. Maddeyi Belirleyerek Bireyi Birey Kılan Bileşenler Olarak Tözler	32
I.3.f. Töz ve Tanım	34
I.3.g. Töz ve Tümelik	38
I.3.h. Varlığın Kaynağı Olarak Töz	41
I.4. Aktüellik ve Potansiyellik	44
I.5. Duyumlama	48
I.5.a. Duyulmama Nedir.....	48
I.6. Ortak Duyu.....	49
II. KANT ve METAFİZİK	53
II.1. Kant'ta Apperception (Tamalgı) Kavramı	53
II.1.a. A Priori ve A Posteriori Yargılar	53
II.2. Kant'ta Bilginin Oluşumu	55
II.3. Aşkınsal Çıkarsama	60
II.4. Tamalgının Bireşimi	61
II.5. Nesnelere Düşünmek ve Bilmek Üzerine	69
III. KANT'TA YARGI YETİSİNİN ELEŞTİRİSİ	72
III.1. Kant'ta Felsefenin Bölümlenişi	73
III.2. Kant'a Göre Genel Olarak Felsefenin Alanı	73
III.3. A Priori Yasama Yetisi Olarak Yargı Yetisi	75
III.4. Kendinde Şey.....	84
III.5. Kant'ta Ereksellik Kavramı	85
SONUÇ	87
KAYNAKLAR	91
ÖZGEÇMİŞ	93

GİRİŞ

A. Telos Kavramı ve Günümüzdeki Bilimsel ve Felsefi Tartışmalardaki Yeri

Yunanca'da "erek", "amaç", "hedef" anlamlarına gelen "telos" sözcüğü felsefe tarihinin başat terimlerinden birisidir. Felsefe tarihinde erek ve ereksellik kavramı ile ilgili göndermeler genellikle Aristoteles'e yapılırsa da bu kavramın geliştirilmesinde Platon'un önemli etkisi bulunmaktadır. Söz konusu göndermelerin Aristoteles'e sıklıkla yapılmasının nedenleri arasında, Aristoteles'in ereği, ünlü dört neden sınıflandırması içerisinde anması ve özellikle doğa felsefesi dahilinde verdiği açıklamalarda bu kavrama özel bir işlev yüklemesi gelmektedir. Öte yandan, modern bilimin kuruluşunu, çoğunlukla doğanın düzenlenişi ve doğaya ilişkin bilginin kuruluşunda erek kavramının işlevinin ortadan kaldırılmasına ve tamamen "mekanik" bir açıklama biçimine geçilmesine indirgemek yaygın olarak kabul edilmektedir. Bir bakıma, ereğe yer veren, "ereksel" açıklama biçimleri, neredeyse "modern bilime uygun olmayan" anlamını yüklenmektedir.

Erek teriminden yola çıkarak oluşturulan erekbilim ise doğada ve insan yaratımlarında amacın, tasarımın, yönlendirici ilkelerin ve erekselliğin felsefi incelemesi olarak belirlenmektedir. Erekbilimsel bakış açısında göre konu olarak alınan her şey (doğal varlıklar, eşyalar v.b.) belli bir ereğe göre düzenlenerek varlık kazanmışlardır. Böyle bir erekselliğe yer vermeksizin şeylerin doğası ve oluşumu açıklanamaz. Bir bakıma erekbilimsel bakış açısı, felsefi bir karşıtlığa gönderme yapacak olursak "varoluşa" karşı "varlığı", özellikle de "ereksel neden olarak varlığı" ön plana çıkarmaktadır diyebiliriz.

Erekbilimsel yaklaşımlara karşıt olarak geliştirilen görüşler ise "doğalcılık", "mekanik doğalcılık" ya da "metafiziksel doğalcılık" gibi adlarla anılmaktadır. Bu yaklaşımlara göre ise şeylerin varlığı ve oluşumunun anlaşılmasında bir ereksel nedene ihtiyaç bulunmamaktadır. Şeyler, temelde mekanik olarak bir yapıya ve işleyişe sahip olmakta ve eğer herhangi bir şeyin bir işlevinden ya da ereğinden söz

edilecekse, bu, söz konusu mekanik düzenin ya da yapının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle erekbilim ve mekanik doğalcılık arasındaki karşıtlık (ereksel) “işlev” ile “yapı” arasındaki varlıkbilimsel önceliğin hangisine ait kılınacağına göre belirlenmektedir.

Aristoteles *Hayvanların Oluşumu* adlı eserinde kendi konumunu bu karşıtlığı ortaya çıkararak biçimde şöyle savunmaktadır¹:

Bununla birlikte Demokritos, sonuçsal nedeni görmezden gelir. Doğanın bütün edimlerini zorunluluğa indirger. Bunların zorunlu olduğu doğrudur. Fakat bunlar aynı zamanda sonuçsal neden olarak her durumda en iyiye doğru evrilirler. Buna göre hiçbir şey gücün biçimlendirilmesini ve bu şekilde ortaya konulmasını engelleyemez. Fakat bu nedenler adına değil erek adına vardır. Bunlar oluş, hareket, faaliyet ve madde bakımından nedendirler. Yani zorunluluk ödemli bir hastanın attığı iltahabın sağlık adına değil de yarığı oluşturan neşter adına atıldığını düşünmemiz gerektiği ölçüde nedendir.

Tartışmayı sürdürmeden önce söz konusu erek kavramı açısından yapılan bir ayrıma dikkat çekmek istiyoruz. Erek kavramı farklı bağlamlarda farklı düşünürlerce içsel ve dışsal erek ya da ereksellik biçiminde ifade edilebilecek iki ayrı anlamda kullanılabilir. Dışsal ereklilik bir şeyin kendi dışındaki varlıklar için bir yarar sağlaması ya da işlev görmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Düşük entropi düzeyine sahip bitkilerin hayvanlarca tüketilip onlara enerji vermesinde olduğu gibi. Buna karşılık içsel ereklilikten bir şeyin kendisi için “iyi” olanı gerçekleştirmek üzere bir amaca yönelmesi söz konusu olduğunda bahsedilmektedir. Fiziksel nesnelerin doğa yasalarına uyması ya da canlıların acıdan kaçınacak biçimde eylemde bulunması içsel bir erekselliğin örnekleri olarak sunulmaktadır.

Dışsal erekselliğin bir şeyin varlık nedeni olarak görülmesinin yol açtığı insan-merkezci açıklama biçimleri felsefe tarihi içerisinde yoğun eleştirilere konu olmuştur².

¹ Aristoteles, *Generation of Animals*, V.8, 789a8-b15.

İçsel ereksellik ise özellikle teoloji tartışmalarında önemli yer bulmuş ve Tanrı ispatlarında başvurulan bir kavram olarak öne çıkmıştır.

Söz konusu tartışmalarda Platon'un ereksellikten bir Tanrı'nın zorunlu varlığı düşüncesine geçilmesini telkin eden kanıtlamaları özellikle belirleyici olmuştur. Bu kanıtlamalara bir örnek olarak *Phaidon*'dan aşağıdaki bölümü verebiliriz³:

Eylemlerimin nedenleri olarak aklımla eylediğimi unutup neyin en iyi olduğuna ilişkin seçimimden çok, bu şeyleri göstermek dili çok dikkatsiz bir biçimde kullanmak olacaktı. Bu iki şeyi, bir şeyin nedenini, ve kendisi olmaksızın nedenin neden olamayacağı şeyi birbirinden ayırmamaktır. Çoğu insan, karanlıkta el yordamı ile yürüyerek, bu ikincisine ona ait olmayan bir ismi, neden ismini verir. Ve böylelikle bir adam dünyayı bir girdapla kuşatır, ve onun olduğu yerde gökler tarafından tutulduğunu savlar. Buna karşın bir başkası, dünyanın altına, sanki o çok geniş bir hamur teknesiymiş gibi, bir destek olarak havayı yerleştirir; ancak yeryüzü ve gökyüzünün onun sayesinde, kendileri için ayarlanacak olanaklı en iyi konum olan konumda buldukları güce gelince, onlar bunu aramadıkları gibi, onun tarısal bir güce ship olduğunu da düşünmezler; bunun yerine, onlar günün birinde, şeyleri bir arada daha iyi tutabilecek, daha güçlü ve daha ölümsüz bir Atlas bulmayı umarlar; çünkü şeyleri gerçekten birbirine bağlayan ve bir arada tutan iyi ve bağlayıcı bir güce inanmazlar.

Görüldüğü gibi Platon bu kanıtlamasında, bir şeyin gerçek nedeni ile bu nedenin aracı olarak ortaya çıkan nedeni karıştırmamak gerektiğini, doğayı yine sadece doğada mevcut nedenlerle açıklamaya çalışanların bu hatayı yaptığını ve bir gün, gelecekte, bu yaklaşımlarına destek olacak daha güçlü bir zemin bulacaklarını umduklarını öne sürmektedir. Bazılarına göre, biyolojide ön plana çıkarılan doğal seçim ilkesi ya da fizikçilerin aradıkları HE.ŞE.T. (her şeyin teorisi – *İng.* TOE : Theory of Everything) Platon'un sözünü ettiği daha güçlü Atlas'lardan ibarettir.

² Bu konuda örnek olarak Francis Bacon ("De Dignitate et Augmentis Scientiarum", III, iv), Descartes (Felsefenin İlkeleri, I, 28 ve III, 2 ile *Meditasyonlar*, III, IV), ve özellikle Spinoza'nın (*Ethica*, I, Önerme 36'nın eki) eleştirileri anılmaya değer.

³ Plato, *Phaidon*, 99b,c.çev.Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.

Günümüzde bu tartışmalar sonlanmış değildir. Darwin'in evrim kuramı etrafında sürdürülen tartışmalarda yukarıda sözünü ettiğimiz anlamıyla içsel ereksellik kavramı önemli bir yer tutmaktadır⁴. Fizikte özellikle entropi kavramı etrafında sürdürülen tartışmalarda, belli bir erekselliğe yer vermeksizin fizik bilimi tamamlanabilir mi sorusu gündemdeki yerini korumaktadır⁵.

Öte yandan erek ve ereksellik kavramlarına, sözünü ettiğimiz teoloji tartışmalarının dışında felsefi ve bilimsel açıklama biçimlerine eklemleme konusundaki çabalar da sürmektedir. Biyoloji alanında "teleomentalizm"i ve buna karşıt olarak "teleomnaturalism"i savunan düşünürler, "işlev", "amaç" gibi kavramların mekanik açıklamalara tam olarak indirgenip indirgenemeyeceğini yoğun biçimde tartışmaktadırlar⁶.

Felsefi disiplinlere gelince de durum çok farklı değildir. Tarih felsefesi kapsamında erek kavramı "tarihin sonu" tartışmalarında karşımıza çıktığı gibi özellikle zihin felsefesi alanında, zihinsel içerikleri erekselliğe başvurarak açıklama yoluna giden felsefeciler bulunmaktadır. Bu görüşün yandaşları, zihinsel temsillerin "işlev" kavramı olmaksızın anlaşılamayacağını ve açıklanamayacağını savunmaktadırlar⁷.

Öte yandan eylem felsefesi tartışmalarında erekselliğe olan ilgi özellikle Donald Davidson'un konuya ilişkin çalışmaları ile hız kazanmıştır⁸. Son olarak ahlak felsefesi alanında erek kavramından yararlanan yararçı etik kuramları uzun süredir etkinliklerini sürdürmektedirler.

⁴ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, Simon & Schuster, 1995.

⁵ Farklı bilim dallarında bu tartışmaların izini süren bir kaynak için bkz. John D. Barrow and Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, 1986.

⁶ Bu konudaki tartışmaları içeren makaleler için bkz. Allen, C., Bekoff, M., & Lauder, G. (ed.), *Nature's Purposes*, Cambridge, MA: MIT Press, 1998; Buller, D. (ed.) *Function, Selection, and Design*, Albany, NY: SUNY Press, 1999; Ariew, A., Cummins, R., & Perlman, M. (ed.) *Functions: New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*, 2002.

⁷ David Chalmers'in editörlüğünde yürütülen bir bibliyografya çalışmasının bir bölümü zihinsel içeriklerin erekbilimsel açıklamalarına ilişkin çalışmalara ayrılmıştır : <http://consc.net/mindpapers/2.3d>.

⁸ Donald Davidson, "Actions, Reasons, and Causes," *Journal of Philosophy*, 60, 1963.

Tüm bu tartışmalar bir biçimiyle erek kavramının bilimsel ve felsefi söylemden tam olarak dışlanamadığını göstermektedir. Bu durumun daha derinde yatan bir nedeni var mıdır? Bu soruyu Kant'ın konuya ilişkin görüşleri bağlamında ele alacağız.

B. Kant'ın Erek ve Ereksellik Tartışmalardaki Konumu

Kant, bilindiği gibi, eleştirel projesinin üçüncü bölümünün iki ana bölümünden birisini erekbilimsel / teleolojik yargının eleştirisine ayırmıştır. Bilim anlayışımızın şekillenmesinde önemli bir yeri olan ve belki de konuları metafiziksel boyutuyla ele alan son düşünür olarak Kant'a eğilmeksizin erek ve ereksellik kavramlarını kuşatıcı bir tartışma yapmak neredeyse olanaksızdır. Bizim tezimizdeki amaçlarımızdan birisi, erek kavramının ortaya çıktığı metafiziksel bağlam içerisine oturtarak Kant'ın üçüncü eleştirisinin erekbilimsel yargı yetisine ayrılan bölümünü anlamaya çalışmaktır.

Kant Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde, doğal varlıkları düşünebilmek üzere erek kavramına ihtiyacımız olduğunu, bir başka deyişle erek kavramının bir zorunluluk arzettiğini belirtmekte, bu açıdan da insan düşüncesinden erek kavramının tamamen dışlanamayacağını savunmaktadır⁹. Kant bu zorunluluğu üçüncü eleştirisinde şöyle ifade etmektedir¹⁰:

...(B)ilgi yetilerimiz açısından, doğanın salt düzeneğinin örgütlenmiş varlığın türeyişi için hiçbir açıklama zemini veremeyeceği de eşit ölçüde kuşkusuzca pekindir. Öyleyse derin-düşünen yargı yetisi için şu bütünüyle doğru bir ilkedir : Şeylerin son nedenlere göre öylesine açık bağlantısı için düzenekten başka bir nedensellik, yani ereklere göre davranan (anlayan) bir dünya nedeni düşünülmalıdır ...

İlk bakışta, Kant'ın bu görüşleri oldukça şaşırtıcı görünmektedir. Çünkü Kant'ın dile getirdiği sav, mekanik bir bilim anlayışının öngördüğü doğa anlayışı ile bir

⁹ Kant'ın bu yaklaşımının nednelerini düşünce tarihi bağlamında Leibniz ile ilişkisi içerisinde ele alan bir çalışma için bkz. Philippe Huneman, "Kant's Critique of the Leibnizian Theory of Organisms : An Unnoticed Cornerstone for Criticism", *Yeditepe'de Felsefe*, 4, s.114-150, İstanbul,2005.

¹⁰ Immanuel Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2006 : §71,s.271.

karşıtlık oluşturmakta, hatta, Kant'ın daha sonra kendisinin ifade ettiği biçimiyle bir antinomi ile bizi karşı karşıya bırakmaktadır. Nitekim, Kant, erekbilimsel yargı yetisinin eleştirisinin diyalektik bölümünü bu antinominin çözümüne ayırmıştır.

Kant'ın çözümünün ne olduğundan ve arzu edilen başarıyı yakalayıp yakalamadığından bağımsız olarak burada dikkat çekmek istediğimiz nokta şudur : Kant'a göre erek ve ereksellik kavramları insan düşüncesinde zorunlu olarak mevcuttur ve mekanik açıklama biçimleri bilimlerinin ne ölçüde yol aldığından bağımsız olarak bu yerini koruyacaktır. Kant'ın incelikle savunmaya çalıştığı görüş ise erekselliğin bu zorunlu konumunun Platon'da ya da Aristoteles'te karşımıza çıkan farklı biçimleri ile bir Tanrı ispatını beraberinde getirmediğidir. Kant bu görüşü nasıl temellendirmektedir? Şu an için vurgulamak istediğimiz konu, Kant'ın kanıtlamalarında önemli olan noktanın, erek kavramının nesnelere, genel olarak da bir nesnelere toplamı olarak düşünülen doğanın kuruluşunda erek kavramının "kurucu" bir işlevinin olmamasıdır. Bir bakıma Kant'ın bir anlamıyla metafiziği eleme projesi olarak tüm eleştirel felsefe erek kavramını kurucu olmaktan çıkarmaya dayanmaktadır.

Burada sorulacak önemli bir soru da Kant'ın neden birinci eleştirisinde bu konuyu ele alıp son noktayı koymamış olduğudur. Çünkü birinci eleştiri hem nesnelere kuruluşunu hem de nesnelere ilişkin kavramların ortaya çıkarılışını ayrıntılı olarak ele almaktadır. İleride ayrıntılı olarak bu konuları ele alacağız.

Dolayısıyla, Kant'ın erek ve ereksellik kavramlarına ilişkin görüşleri, kendisinin geçmiş metafizikle hesaplaşma ve söz konusu bu metafiziksel düşünüş tarzının eksik ya da yanlışlarını ortaya çıkarma yaklaşımından bağımsız olarak ele alınamaz. Bize göre, Kant'ın görüşlerini hangi düzlemde geliştirdiğini anlamak felsefe tarihi boyunca süregelen metafiziksel tartışmalara yönelik daha derin bir kavrayışı gerektirmektedir. Kant Antik Yunan düşüncesinde erek ve ereksellik kavramına yüklenen anlamları ve işlevleri çözümleyerek ve bu işlev anlamları yeni bir açıklama getirerek üçüncü eleştirisini yazma yoluna gitmiştir.

C. Telos Kavramının Metafiziksel Kökeni Üzerine

Kant'ın tartışmalara ne açıdan yaklaştığını ve kanıtlamalarını hangi düzlemde geliştirdiğini anlamak için, metafiziksel açıdan erek kavramının nasıl bir yere sahip olduğunu kısaca tartışalım.

Erek kavramının, Kant'ın tartışmalarında da ön plana çıkan biçimiyle ortaya çıkışı Parmenides'in *Doğa Üzerine*¹¹ adlı yapıtını Platon'un anlama ve kendi görüşlerini oluşturma sürecinde yazdığı diyaloglara kadar götürülebilir.

“Doğruyu yalnızca akıl verir ve bu akıl meydana gelmeyi, değişmeyi, hareketi, yani var olan bir şeyin var olmayan bir şey haline geçmesini ve bunun tersini kavrayamaz, var olmayan diye bir şeyin olduğunu düpedüz yadsımak zorundadır. Eğer doğruyu bulmak gerekiyorsa göze, işitmeye, dile değil sadece lojik düşünmeye uymak gerekir. Bu düşünmenin öğrettiği şudur: “sadece var olma vardır, bu kadar da değil, var olma ile düşünme aynı şeydir, bizim dışı vuruş şeklimizle: bütün yargılar bir var olmanın, değişmeden duran bir gerçeğin dışı vuruluşudurlar, mantık ve matematik önermeleri bunu en açık gösteren şeylerdir.”¹²

Parmenides'in “Nesnelerin Yaratılışı Üzerine” adlı şiirinden alıntılacak olursak:

*“Biri var olmanın olduğunu, var olmamanın olmadığıdır,
Bu inandırma yoludur – çünkü doğruluğun ardından yürür.*

*Öteki, var olmama, var olmamanın zorunlu olduğudur;
Hiç bulunmaz olduğunu söylüyorum sana bu patikanın;
Ne tanıyabilirdin var olmayanı? Çünkü mümkün değil bu.
Ne de bildirebilirsin. Çünkü düşünmek ile var olmak aynı şeydir.”¹³*

¹¹ Parmenides, *Doğa Üzerine*

¹² Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, s. 75-76

¹³ a.g.e., s. 81

Platon dahil sonraki tüm düşünürler Parmenides'in "düşünme" ve "varlık"ı, (bazı çevirilere göre "olma"yı) özdeş olarak ortaya koyması, düşünmenin bir zorunluluk içerdiğini belirlemesi ve buradan hareketle de varlığı bir ve durağan olarak düşünmesinden derin biçimde etkilenmişlerdir. Platon esasen Parmenides'in yaklaşımına yakınlık duymasına karşın bu düşünce biçiminin bazı sorunları çözümleneksizin bıraktığını düşünmektedir. Bu sorunlardan ilki düşünmenin ve varlığın zorunluluk olarak alınmasının tüm düşünceleri bir ve aynı anlamda zorunlu kılmasıdır. Platon, Parmenides'in bu görüşünün kendisinin belki de öngörmediği ve arzu etmediği biçimde sofistleri beslediğini tespit etmiş ve *Sofist* adlı eserinde varlığı zorunluluk yerine olanaklılık olarak görmeyi önermiştir¹⁴. Platon, Parmenides'in varlık anlayışı ile yola çıkarak "-dır" koşaçının Parmenides'in ortaya koyduğunun aksine, yalnızca zorunluluk içermeyip esasen bir olanaklılık belirttiğini, herhangi bir var olanın etrafında kendisine yüklemleme olanağı bulunan sonsuz sayıda olanaklı cinsin bulunduğunu belirtir. Düşünsel mekanda varolmanın ilkesi olarak çelişmezlik ilkesini temellendirmeye girişir. Herhangi bir cinsin bir başka cinsle yüklemlemesinde, cinsin kendisine yüklemelenen cins ile aynı yüklemelenen cinsten başka olan cinslerden ise başka olduğunu vurgular. Bu düşünüş tarzı bir düşünce ile değilinin bir ve aynı anda doğru olmayacağını ifade eden çelişmezlik ilkesinin formüle edilemsini olanak sağlar.

Parmenides'in yaklaşımının çözümlenmeden (belki de çözümsüz) bıraktığı bir diğer sorun ise duyuşal alandaki şeylerin varlığından nasıl söz edilebileceği sorunudur. Parmenides kendi eserinde söz konusu şeylere "olmayan" anlamında *me on* ifadesini uygun görmüştür. Platon ise varlık düşünme ile bir ve aynı ise duyuşal olanın ancak düşünsel olana uygun biçimde form kazanarak varolabileceğine hükmetmiştir. Platon'un ünlü pay alma kuramının kökeninde de bilindiği gibi bu hüküm yer almaktadır. Duyusal olan, kendi içerisinde bir düzenlenme ve bireysel bütünlüğe sahip olma olanağına sahip değildir. Öyleyse, söz konusu bu ilke varlıktan ya da düşünsel olandan gelmelidir. Platon bu görüşlerini erken dönem diyaloglarından itibaren kapsamlı biçimde geliştirmiştir. Platon'un ortaya koyduğu biçimiyle duyuşal olanın nasıl olup da varlık kazandığı ve düşünülebilir hale geldiği

¹⁴ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul 2000,

sorunu ise esasen tezimizin kousunu teşkil eden ereksellik sorunudur¹⁵. Platon'un varlık olmak bakımından varlık olarak ele aldığı idea, duyusal olanın kendisine göre form kazandığı ve düşünülür hale geldiği ilke olarak duyusal olanın ereğidir.

D. Tezin Bölümlendirilmesi

Bu yaklaşım, tezimiz içerisinde göstermeye çalıştığımız gibi, Aristoteles'in metafiziğinde de benzer biçimde ortaya çıkmaktadır. Erek hem doğada bireyin bulunuşunun hem deneyimde bir bütün olarak ortaya çıkarılışının hem de kavramsal bir sınıflandırma içerisinde düşünülebilmesinin ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Birinci bölümde, Aristoteles'te *telos* ve *eidos* kavramları arasındaki ilişkiyi ele alacağız. Aristoteles'te öncelikle şeylerin bireysel bütünlüğünün zemini olarak *telos* fikrine nasıl ulaştığını, daha sonra da, deneyimde ortaya çıkanın bireysel bütünlüğünün kaynağı olarak *eidos*'un işlevini Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinden hareketle belirlemeye çalışacağız. Ayrıca göstermeye çalıştığımız gibi *telos* kavramı deneyimde ortaya çıkan bireyin bir kavramsal sınıflandırma içerisinde ele alınabilmesinin de zemininde *telos* kavramı bulunmaktadır. Kant tam da bu tartışma itibarıyla konuyu ele almakta ve kendi yaklaşımını geliştirmektedir.

İkinci bölümde Kant'ın birinci eleştirisindeki temel unsurları ve özellikle ereksellik ilişkisi bağlamında aşkınsal tamalgı ve aşkınsal eğinim kavramlarını sunacağız.

Üçüncü bölümde ise Kant'ın üçüncü eleştirisinde ortaya koyduğu biçimiyle erek ve ereksellik kavramlarını açmaya çalışacağız.

¹⁵ Platon'un ereksel neden fikrini erken dönem diyaloglarında nasıl geliştirdiğine ilişkin kapsamlı bir çalışma için bkz. F.Pınar Gökten Canevi , *Plato's Philosophy of the Sensible Realm in the Early Dialogues*, METU Foundation, Ankara, 1986.

Sonuç bölümünde ise, tüm bu tartışmaların neticesinde, Kant'ın üçüncü eleştirisinin bağlamını daha anlaşılır kılacağımızı umuyoruz. Platon ve Aristoteles'te bir varlık ilkesi olarak, Kantçı bir deyimle "kurucu" olarak ortaya çıkan "erek" kavramına yer vermeksizin nesnenin kuruluşunun açıklanıp açıklanamayacağını eleştirel bir biçimde ele alacağız. Özellikle, "Kant birinci eleştirisinde yaptıklarını erek kavramına yer vermeden yapabilir miydi?" sorusunu yanıtlamaya çalışacağız.

Savunacağımız gibi, Kant, kendi savının aksine ereksellik kavramına birinci eleştirisinde, özellikle aşkınsal eğinim kavramı ile ilişkili olarak başvurmuştur. Duyusal olanın düşünülür hale getirilmesinde bir ilke olarak aşkınsal eğinim Aristoteles'in çerçevesinde erek kavramının oynadığı rolü üstlenmektedir. Öte yandan erek kavramı olmadan nesnenin kurulup kurulamayacağı konusunda da sorunlu olan noktalara dikkat çekeceğiz. Son olarak Kant'a yönelttiğimiz eleştirilerin, bilimlerin gelişimi açısından olası sonuçlarına kısaca değineceğiz.

I. ARİSTOTELES'İN METAFİZİK ANLAYIŞI

Aristoteles, felsefe tarihinin en önemli filozoflarından biridir. Hocası Platon ile birlikte felsefe tarihine etkide bulunmuş önemli sistem filozoflarından. Çoğu filozofa göre de tüm zamanların etkisi geniş alana yayılmış, günümüze kadar süre gelen bilim ve felsefeye büyük oranda etki etmiş isimlerin başında gelir. Aristoteles 385'te, Atos Dağı'ndan çok uzakta olmayan Stageria'da bir hekim olan Nikomakhos'un oğlu olarak dünyaya geldi. Kendisi de babası gibi bir hekimdir, bir süre Makedonya Kralı Philippos'un hekimliğini yapmıştır. Doğduğu çevre, onu deneysel araştırmaya ve pozitif bilime merak sarmasını sağlamıştı. 367'de Atina'ya öğrenim görmeye gitti ve orada Platon'un önce öğrencisi, sonra rakibi oldu. 343'ten 340'a kadar Philippos'un oğlu İskender'in hocalığını yaptı. 334'ten itibaren Atina'da *Lykeion* (Lise)'de ders verdi. İskender'in ölümünden sonra eski bir şiirinden dolayı dinsizlik ile suçlandığından, *Euboia* (Eğriboz) adasında Khalkis'e çekildi ve orada öldü.

Bu bölümde, çalışmamızın ilk kısmını oluşturan bölümü açık kılmak adına; Aristoteles'in *Metafizik*'inde de ortaya koyduğu 'eidos bireyselleşmenin ilkesidir, bireyi birey yapan ve aynı zamanda onu düşünülür kılan ilkedir.' düşüncesini ortaya koymaya çalışacağız. Tanım bahsinde de göreceğimiz gibi, beyanı tanım olan şey tözdür, tözü töz yapan şey de telostur. Dolayısı ile telos bunun bir tanıma sahip olması, cinsler türler hiyerarşisi içinde bir yere oturması ve tümeller üzerinden de düşünülebilir hale gelmesini sağlar. Ve buradan da açıktır ki; eidos, telostur. Şimdi çalışmamızın temelini oluşturacak olan bu savları açıklamaya çalışacağız.

Aristoteles 'Metafizik' adlı eserinin tamamında bilgelik adına en fazla yaraşan bilgiyi elde etmek istemiştir. Aristoteles şöyle demektedir: "Bilme arzusu insanda doğuştandır. Bu arzu kendisini en aşağı derecede, duygularımızı kullanmada duyduğumuz zevkte gösterir. Daha tam bir bilgiyi elde etme yönündeki bunun hemen üzerindeki ilk derecede, bizi hayvanlardan ayıran hafızanın kullanımını gerektiren derecedir. Yalnız insanın erişme yeteneğine sahip olduğu bir sonraki derece 'deney'dir. Deney, aynı cinsten bir nesne ile (örneğin belli bir hastalığa yakalanmış olan Kallias, Sokrates ve başkalarını iyileştiren bir ilaçla) ilgili bir çok hatıranın birbirleriyle birleşmesi sayesinde, nedenlerini bilmeksizin, bir pratik kuralı

kazanmamızı sağlar. Bir derece daha üstü ‘sanat’, genel ilkelere dayanan pratik kuralların bilgisidir. Bütün bunların üstünde nedenlerin saf bilgisi olan ‘bilim’ bulunur. O, en yüksektir: çünkü sanat gibi daha sonraki pratik amaçlarla ilgilenmek yerine bilgiyi bizzat kendisi için arar. Bu nedenle o, uygarlığın en son ve yüce ürünüdür.”¹⁶

‘Bilgelik’, yalnızca nedenlerin bilimi veya bilgisi değildir; O aynı zamanda ilk evrensel nedenlerin bilgisi olmak zorundadır. Çünkü kullandığımız bilgeliğin ölçütlerine en iyi cevap veren bilgi, bu ‘ilk evrensel nedenlerin bilgisi’dir. En kapsamlı, bilinmesi en zor olan şeyin bilgisidir; (çünkü en genel şeyler olduklarından onun konuları, duylardan en uzaktadır) en kesin bilgidir(çünkü onun konuları en soyut, en az karmaşıktır); en fazla öğretici, kendi kendine en fazla yeten veya en bağımsız bilgidir. Aynı zamanda en fazla otoriteye sahip olan bilgidir, bunun nedeni de onun *inter alia* her şeyin ereksel nedeninin bilgisi olmasıdır. Felsefe başlangıçtaki hayretten doğar. Yalnız bu hayreti ortadan kaldırmaya, şeylerin neden oldukları gibi olduklarına hayret etmek için artık bir nedenin olmayacağı bir biçimde dünyayı tam ve uygun bir tarzda kavramaya doğru yönelir.”¹⁷

I.1. Aristoteles’te Varlık Kavramı

Aristoteles birincil tözü ‘ilk felsefe’, ‘varlık olmak bakımından varlığın bilimi’ gibi birkaç biçimde tanımlar. *Metafizik* adlı eserinin A.1. bölümünde “Bu tartışmamızın amacı, herkesin bilgelik diye adlandırılan şeyden, varlıkların ilk nedenleri ve ilkelerini ele alan şeyi göstermektir. Bundan dolayı deney sahibi insanın herhangi bir duyu algısına sahip olan insandan, sanatkârın deney sahibi insandan, ustanın işçiden daha bilge olduğu düşünülür ve teorik türden bilginin pratik türden bilgidenden daha fazla bilgelik olduğu kabul edilir. O Halde bilgeliğin bazı ilke ve nedenlere ilişkin bilgi olduğu apaçıktır.”¹⁸ diyerek bilgelik araştırmasına girişir. Bu araştırmada Aristoteles bazı sebepler ve öneriler getirmektedir.

¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, 2.bas., s.41

¹⁷ a.g.e., s.41

¹⁸ a.g.e., ss.80-81

Bu sebepler ve öneriler ‘ilk felsefeyi’ açık kılmada önemli yer tutmaktadır. Ancak bu ilk felsefe bir felsefe dalı değildir, bu sadece bilgeliği açıklamada kullanılan bir çalışmadır. Aristoteles şeyleri ‘bize göre iyi bilinen’ ve ‘kendileri içinde iyi bilinen şeyler’ olarak ayırır ve yapılan çalışmalara bize göre daha iyi bilinen şeylerle başlamamızı ve en sonunda kendi içlerinde daha iyi bilinen şeylere ulaşmamızı önerir. İlk Felsefe’nin prensipleri genel ve soyut gibi görünebilir, ancak onlar, Aristoteles’e uygun olarak, kendilerinde daha iyi ve dünyanın olağan deneyiminden uzakta görünebilirler.

Aristoteles’in “varlık olmak bakımından varlık” betimlemesi çoğunlukla yanlış anlaşılmaktadır. Çünkü sanki bu betimleme tek bir konunun –yani varlık olmak bakımından varlığın- incelendiği izlenimini yaratmaktadır. Ancak Aristoteles’in tanımlaması ‘varlık olmak bakımından varlık’ı içermez. O varlık olmak bakımından varlığı hiç temel madde gibi düşünmemiştir. Daha doğrusu, onun tanımlaması üç şey içerir. Bunlar (1) inceleme, (2) varlık, (3) varlık biçimindeki madde.

Varlığın analizini yapmak, varlığı araştırmak sadece İlk Felsefe’nin görevi değildir. Doğa bilimleri ve matematik bilimleri de varlığın analizini yaparlar, araştırırlar. Ancak bunu değişik yollarla ve değişik bakış açılarıyla yaparlar. Aristoteles’e göre bir şeyin ne olduğunu bilmek için, onun öncelikle varlığını bilmek gerekmektedir. Yani *Metafizik* adlı eserinde de bahsettiği gibi ‘Varlık olmak bakımından varlık’ı bilmek gerekmektedir. Bu, gerçek tözlüğün kendisinde gerçekleştiği şey, her türlü kuvveden bağımsız, saf form olan İlk Varlık’tır.

“Varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan temel nitelikleri inceleyen bir bilim vardır. Bu bilim matematik, fizik, kimya gibi diğer bilimlerden farklıdır. Çünkü bu diğer bilimlerden hiçbiri, varlığı varlık olmak bakımından ele almazlar; aksine varlığın belli bir parçasını ayırarak sadece bu ayırdığı parçanın temel niteliklerini incelerler. Biz ilk ilkeleri ve en yüce nedenleri aradığımızı göre, bu ilkeler ve nedenlerin doğası gereği kendisine ait olacakları bir şeyin yani varlık olmak bakımından varlığın zorunlu olarak var olması gerektiği açıktır. Varlıkların öğelerini arayan Doğa Filozofları, gerçekte mutlak anlamda ilk ilkeleri aramaktaysalar, onların aradıkları bu öğelerin de ilineksel anlamda varlığın değil, varlık olmak bakımından

varlığın öğeleri olmaları gerekir. Bundan dolayı bizim de 'varlık olmak bakımından varlığın' ilk ilkelerini kavramamız gerekmektedir."¹⁹

I.2. Aristoteles'te Kategoriler

Aristoteles'in eidostan, tözden ne anladığını anlayabilmek için Kategoriler adlı eserinden başlamak yararlı olacaktır. Mantık çalışmaları arasında köklü bir geleneğe oturan Kategoriler, varolan (*ta onta*) varlıkların genel aktarımıyla başlar. Buna göre varlıklar 10 belirgin kategoriye ayrılır. Bunlar nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, durum, sahiplik, etkinlik, edilginlik ve bağıntıdır. Aristoteles açıkça ifade etmese de, bu kategorilerin birbirlerini dışladığı ancak ortak bir biçimde, varolanı ayrıntılı bir biçimde çevrelediği varsayılır. Aristoteles ilk olarak, bu 10 kategori içerisinde töz(*ousia*)e ayrıcalıklı bir yer vermiştir. Tözler varlıktaki yegâne bağımsız şeylerdir; diğer kategorilerdeki bütün parçalar töz'e bağlıdır. Bu, mahiyetler özdeğin mahiyetidir; töz içerisinde nicelik miktar ve ölçü bildirirler; diğerleri ile ilişki içerisinde kalmalarını sağlar. Aristoteles'in de dediği gibi, varolmak sadece öznededir. "Kimi olanlar belli bir taşıyıcı için söylenir, ama hiçbir taşıyıcı içinde olmaz; sözgelisi 'insan' taşıyıcı olarak belli bir insan için söylenir, ama hiçbir taşıyıcı içinde değildir. Kimi olanlar belli bir taşıyıcı içinde olur ama hiçbir taşıyıcı için söylenmez –taşıyıcı içinde dediğim, bir şeyin içinde parça olarak bulunan değil, içinde bulunduğu nesneden ayrı olarak bulunmayan-; örneğin dilbilimi taşıyıcı içinde, ruhta bulunur ama, hiçbir taşıyıcı için söylenmez. Aklık bir taşıyıcı içinde, cisimde bulunur (çünkü her renk bir cisim içindedir) ama hiçbir taşıyıcı için söylenmez."²⁰

Kategoriler arasındaki bu temel içsel ilişkiye ek olarak Aristoteles, tek bir kategori içindeki unsurlar arasındaki başka bir temel ilişkiye dikkat çeker. O, bunu 'yüklenen' olma ilişkisi olarak tanımlar ve verdiği örnekler ile bunun, tek bir kategori içindeki daha genel bir şeyin daha az genel bir şey arasındaki ilişki olduğunu gösterir. Dolayısıyla, insan, somut bir insanın 'hakkında bahsedilen'idir, hayvan ise insanın

¹⁹ a.g.e., s. 187-188-189

²⁰ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara 2002, s. 9

'hakkında bahsedilen'i. Dolayısıyla, Aristoteles'in söylediği gibi, hayvan, insanın da 'hakkında bahsedilen'idir.

“Bir nesne bir başka nesneye taşıyıcı olarak yüklendiğinde, yüklenen için söylenenlerin hepsi taşıyıcı için de söylenecektir; örneğin 'insan' belli bir insana yüklenir, 'canlı' ise insana: O halde 'canlı' da belli bir insana yüklenecektir, nitekim belli bir insan hem 'insan'dır hem de 'canlı'dır.”²¹ Buradaki bu önemli tartışma töz olmayan (ikincil anlamda töz olan) kategorilerdeki özellik hakkındadır. Dildeki bu zıtlık (yani özünde olanın özneye yüklenene zıtlığı) kategorilerde olağan değildir. Benzer biçimde Kategoriler'den farklı diğer metinlerde, çok hakkında söylenen için Aristoteles 'evrenseller'(ta katholou) terimini kullanmıştır; Onun özel(ta kath'hekasta) dediği şeyler evrensel değildir. Buna karşın o bu etiketi kullanmamıştır, bu Kategorilerin doktrinini ortaya koymada yanıltıcı değildir öyle ki evrensellerin ve ayrıntıların hiyerarşisini her bir evrensel varlığın düşük seviye evrenselliği ve bunun düşüşü altında kapsamaktadır. Böylece, her kategorinin yapısı ters ağaç şeklinde olur. Ağacın en tepesinde veya gövdesinde,töz kategorisindeki bitki cinsi ve hayvan cinsinde olduğu gibi, o kategorideki en genel anlamda cins olan unsurlar; onların altındaki dalda bir sonraki en yüksek tümeller ve böylece devam ederek, en alt düzey tümeller (örneğin insan ya da at gibi en alt –yakın bireye en yakın anlamında- türler); en alt düzeyde yani ağacın yaprakları olarak bireysel tözler, örneğin bir insan bu at, vs... yer alır.

Bireyler, töz kategorisinde önemli bir rol oynar. Aristoteles onları 'temel, esas töz' (protai ousia) olarak tanımlar. Aristoteles'e göre bireyler olmasaydı başka hiçbir şey var olmazdı. Aristoteles bu ontolojide tözü, temel varlık olarak ortaya koymaktadır. “Taşıyıcı içinde olanların çoğunda ne ad ne tanım taşıyıcıya yüklenir ama, kimilerinde adın taşıyıcıya yüklenmesine bir engel yoktur, tanımın yüklenmesi ise olanaksızdır; sözgelisi taşıyıcı olarak cisimde olan 'ak' taşıyıcıya yüklenir, 'ak cisim' denir. Oysa aklık tanımı hiçbir zaman cisme yüklenmeyecektir.Ötekilerin hepsi taşıyıcı olarak ilk varlıklara yüklenir ya da onların içindedir: Bu tek tek ele alınanlarda açıktır Sözgelisi 'canlı' 'insan'a yüklenir, o zaman belli bir insana da yüklenir. Çünkü belli insanlardan hiçbirine yüklenmeseydi genel anlamda 'insan'a da yüklenemezdi.

²¹ a.g.e., s.9

Yine, renk bir cisim içindedir, öyleyse belli bir cismin de içindedir. Tek tek olanların hiçbirinde olmasaydı genelde 'cisim'de olmazdı. Demek ki ötekilerin hepsi taşıyıcı olarak ilk varlıklara yüklenir ya da onların içinde olur. O halde ilk varlıklar olmadığına başka bir nesnenin olması imkânsızdır. Nitekim bütün öteki nesnelere ya taşıyıcı olarak onlar için söylenir ya da onların içindedir: Sonuç olarak, ilk varlıklar olmadığına bir başka nesnenin olması olanaksızdır."²² Aristoteles'in işaret ettiği gibi, temel töz iki bağıntısının(varolanda ya da varlığa eklenende) birinde bulunur. Her şey birincil töz değildir. İlksel töz kategorisinde yer alan, kendisi temel madde olmayan her şey, en nihayetinde birincil töze eklenendir. Eğer bu birincil töz olmasaydı, burada tür ve cins de ikincil töz olmayacaktı. Bu ikincil tözler, birincil tözlerin temel olarak sınıflandırıldığı töz kategorisindedir. Töz olmayan kategorilerin üyeleri ise varlıklarını temel maddelere dayalı sürdürürler. Aristoteles, madde olmayanlar kategorisinde bir evrensel (genel) olan örneğin, rengin, özellik kategorisinde somut bireyin içinde olduğunu ve bu yüzden de somut bireylerin içinde olduğunu söyler. Çünkü renk genelde belli somut bireylerin içinde olmazsa, cisim içinde de olamaz. Buna benzer olarak, töz olmayanlar kategorisindeki şeyler, kendi kendilerine var olamazlar. Örneğin, bir rengin gölgesi ya da bu gölgenin belli ve paylaşılamayan bir parçası kendi kendine var olma yetisine sahip değildir, daha temel bir tözün içinde olmasaydı varolamazdı. Bu yüzden birincil tözler, birincil varlıklardır. 'Kategoriler' dünyasındaki temel varolan şeylerdir.

Kategoriler bize tözün araştırılmasının, varlığın araştırılmasında çok önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. İlk olarak, maddenin ontolojik önceliği için bir tartışmaya girmektedir ve yeni bir yol aramaktadır.

Yukarıda da söylendiği gibi, metafizik ya da ilk felsefe 'varlık olmak bakımından varlık'ın bilimidir. Sadece varlığın bir parçasında uzmanlaşmış bir alanda yapılan bir varlık araştırması, bu konuda uzmanlaşmış bilimlerden ayrılır. Ancak varlık, Aristoteles'in söylediği gibi birçok yolla ifade edilebilir. Bu, fiil olan 'var olma' (*einai*) 'in 'varlık' (on) ve 'varolanlar (*onta*)' da olduğu gibi değişik anlamları vardır.

²² a.g.e., ss, 13-14-15

'Varlık'a ilişkin bir örnek vermek için 'hastalık' ve 'sağlık' kavramlarından yola çıkalım. Hastalık ve Sağlık'ın tüm durumlara uyacak tek tanımı yoktur. Her 'sağlıklı' şey, 'sağlık' anlamında 'sağlıklı' değildir. Sağlık, diyet, egzersiz yapmak, ten rengi... gibi şeylerin insanda var olması ile ifade edilebilir. Bunların hepsi sağlıkla aynı anlamda değildir. Egzersiz yapmak sağlıklı olmak için faydalıdır, temiz bir ten sağlıklı insanda bulunur ve sağlıklı insanı bulmada önemlidir, insanlar sağlıklı zamanlarında iyi vakit geçirirler, mutlu olurlar. Bu çeşitli duyguların merkezi bir noktaya referans eden ortak bir noktası vardır. Bu merkezi nokta sadece 'sağlıklı' olarak nitelendirilen şeylerde, yani kelimenin gerçek anlamıyla 'sağlıklı' olan sağlıklı organizmalardaki 'sağlıktır.' Diğerleri sadece sağlıklı şeylerle düzgün bir bağa sahip olursa sağlıklı olarak nitelendirilir.

Aristoteles'in iddia ettiğine göre 'varlık' terimi için de durum aynıdır. O da hem bir ana anlama, ana anlamında 'varlıklar' olarak çağrılan şeylerle uygun olarak ilgili olduklarından, diğer şeyler için geçerli olduğu ilgili anlamlara sahiptir. Temel anlamdaki varlıklar tözlerdir; diğer anlamdaki varlıklar tözlere ait olan nitelikler, miktarlar vb... gibi şeylerdir. Bir hayvan, örneğin bir at, bir varlıktır. Aynı zamanda bir renk de, örneğin beyaz, bir varlıktır. Ancak at temel anlamında varlıktır. Buna karşın beyaz renk sadece bir tözü nitelediği için bir varlıktır. Herhangi bir şeyin varlığının açıklaması, töze referans yapmak zorundadır. Bu yüzden, 'varlık açısından varlık bilimi' yani Metafizik, varlıkların merkezi konusunun açıklamasını içerecektir.

I. 3. Töz Kavramı

I. 3.a. Töz nedir?

Varlığın birçok tanımı vardır ve varlığın temel anlamı maddede vücut bulur. Bununla beraber Aristoteles, varlığın ikincil anlamını, töz olmayan (non-substance) kategorisine bağlar. Aristoteles'e göre 'Varlık nedir?' sorusu, 'töz nedir?' sorusuyla aynı şeye işaret etmektedir. "Geçmişteki ve şimdiki araştırmaların değişmeyen, ezeli ebedi konusunu oluşturan ve üzerinde her zaman şüpheler olmuş olan sorun,

“Varlık’ın ne olduğu sorunu aslında tözün ne olduğu sorunudur. Çünkü Miletoslu bazı filozofların bir, bazısının çok olduğunu, Empedokles ve Pythagorasçılar sınırlı olduğunu, Anaksogroas ve Atomcu filozofların ise sonsuz sayıda olduğunu iler sürdükleri bu tözdür. Bundan dolayı, varlık olmak bakımından varlığı bilmesi gereken bizim için, bireysel tözlerde, onların esas itibariyle doğalarını teşkil eden şeyin ne olduğunu belirlemek söz konusu, incelememizin ana, ilk, deyim yerindeyse biricik konusu, bu anlamda ele alınan Varlık’ın doğası olmak zorundadır.”²³

I. 3. b. Aristoteles’te Töz Kavramı

Aristoteles’in ‘Töz’ den ne anladığını net bir biçimde anlayabilmek için, öncelikle *Kategoriler* adlı eserinden başlamak doğru olacaktır. “İlk başta ve asıl anlamıyla varlık, ne bir taşıyıcı için söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan varlıktır; örneğin belli bir insan ya da belli bir at. Türce ilk varlıklar denenlerle bu türlerin cinsleri içinde bulunanlara ise ikincil varlıklar denir; sözgelisi belli bir insan türü olarak ‘insan’dadır, türünün cinsi ise ‘canlı’ O halde, bunlara ‘insan’ ve ‘canlı’ya ikincil varlıklar denir.”²⁴ Bu bize hem varlık kriterleri hem de birincil tözlerin örneklerini verir. Ancak Aristoteles her iki kriteri de olmuş farzediyor gibi görünmez.

Aristoteles’in töz öğretisine göre somut bireyler yani bitkiler, hayvanlar, bitkilerin ve hayvanların parçaları, bölümleri, elementler, cisimden daha temel olan şeyler yani yüzey, çizgi, nokta, duyumsanamayan şeyler yani platonik formlar ve duyumsanamayan nesnelere ve bunların hepsi bu noktada uygulanabilecek adaylar olarak görünmektedir. Aristoteles, tözün açık olan örneklerinin algılanabilir olduğundan kuşku duymamaktadır ancak bunun bu soruyu diğerleri gibi açık bir biçime getirmeyeceği düşüncesindedir.

Burada şu soru ile karşı karşıya kalmaktayız: ‘Töz ne olabilir? (*tên ousian prôton ti estin*) Kategoriler’de Aristoteles, bize, hangi şeylerin töz olduğunun negatif bir oluşumunu söyledi. Ancak biz, eğer bazı şeylerin töz olduğunu var sayacak

²³ Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 307-308

²⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara 2002, ss., 12-13

olursak, bunların nasıl töz olduğunu, bunların neden madde olduğunu, bunun sebeplerini söylemek zorundayız. Aristoteles'in ortaya koyduğu gibi, bu şeylerin tözüdür.

I. 3.c.Töz, Madde ve Özne

Aristoteles Metafizik adlı eserinde şöyle der: "Töz, çok sayıda anlamda olmasa da hiç olmazsa dört ana anlamda kullanılır; çünkü genellikle gerek öz, gerek tümel, gerek cins ve nihayet dördüncü olarak gerekse öznenin her varlığın tözü olduğu düşünülür."²⁵

Töz, Aristoteles'e göre 'başka her şeyin yüklenilebildiği ancak onun kendinden başka hiçbir yüklemi olmadığı şey'dir. Bir öznenin bu şekilde karakterize edilmesi, bize, birincil bir tözün hiçbir şeyin yüklemi olamayacağını, buna karşılık, diğer tüm şeylerin bunun yüklemeleri olduklarını anlatan Kategoriler'i hatırlatır. Aday (candidate) böylece tözün araştırması için Kategoriler'de tekrar edilen bir ölçüt olarak görülür. Ancak bu kararı vermek için iki önemli noktada dikkatli olmamız gerekmektedir. İlk olarak; Kategoriler'deki özne olma kriteri bize tözlerin yüklemelerinin kendisine atfedildiği sözü edilen ölçüt bize bir şeyin tözünün ne olduğunu belirtmek zorundadır. İkinci olarak, Aristoteles'in yorumundan anlaşılacağı gibi, Aristoteles'in aklında Kategoriler'dekinden başka bir düşüncesi vardır. Burada imgelediği, konunun ya bir form sorunu ya da madde ve form sorunu veya madde ve formun bir arada olma sorundur. Aristoteles bunları Fizik adlı kitabında belirtir ve bunların hiçbirini *Kategoriler*'in ontolojisinde ortaya konmamıştır. Aristoteles'in burada ortaya koyduğu sorunları anlayabilmek için, onun *Fizik*'te değindiği özne konusu ile *Kategoriler*'de değindiği özne konusunu karşılaştırmalıyız.

Kategoriler'de, Aristoteles, yüklemün özneleri ile ilgilenmiştir. Hakkında konuştuğumuz ve özellik atfettiğimiz şeyler nelerdir? sorusu ve Fizik'te üzerinde durduğu öznelerin değişmesi konusunda da devam eden değişim süreçlerinde (farklı

²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s., 310

zamanlarda) conterary prediactes taşıyan nedir? sorusu gündeme gelmektedir. Ancak, öznenin değişiminin belli bir zamanda ona ait olan ve başka bir zamanda ona ait olmayan bir yüklemi olduğundan bu özne savları arasında belli bir bağlantı vardır. Öznenin değişimi, ayrıca yüklemün öznelidir.

Kategorilerde, bireysel tözler, örneğin bir adam, bir köpek, hükmün esas konuları olarak ele alınmıştır. Bunlar ayrıca dolaylı yoldan, öznenin değişimi olarak anlaşılır. Tek ve aynı sayıda olan bir tözün zıttı olabilir. “Örneğin varlık sadece bir ve aynı olmasına karşın, kesinlikle karşıt şeyleri kabul eder: örneğin bir ve aynı olan belli bir insan kimi zaman beyaz, kimi zaman kara, hem sıcak hem soğuk, her erdemli hem erdemsiz olabilir. Ötekilerdeyse hiçbiri böyle görünmüyor. Ancak sözle sanının böyle olduğu söylenebilir; çünkü söz hem doğru hem yanlışmış gibi görünür: söz gelişi birinin oturmakta olduğu sözü doğruysa, o ayağa kalkınca aynı söz yanlış olacak. Sanı konusunda da bu böyle; biri doğru olarak, birinin oturduğu sanıdaysa, o ayağa kalkınca aynı sanıda olduğunda kanısı yanlış olacaktır.”²⁶ Bunlar tözlerin hareketinde, niteliğinde ve büyümesindeki değişikliklerdir. Ancak Kategoriler’in ortaya çıkarmadığı şey ise tözlerin oluşup bozulmasında söz konusu olan değişikliklerdir. Ama Aristoteles’in *Fizik* adlı eserinde ortaya koyduğu değişime ilişkin kuram, başka öznelerin değişimini de gerektirir. Bu kuram, maddeyi, değişimin vazgeçilmez ögesi olarak tanımlar. Buna göre, değişim, maddenin bir forma sahip olması ile ortaya çıkan bir süreç veya formunu kaybettiği bir süreç olarak açıklanır. “Maddenin doğası bu, dolayısı ile oluşmadan önce varolmuş olacaktır. Nitekim her bir nesne için ilk taşıyıcıya madde adını veriyorum, bundan onda içkin olan bir nesne oluşur, ilineksel anlamda da değil.”²⁷

Madde ve form kavramları, *Kategoriler*'de yer almamaktadır. Bireysel tözler – yukarıda da belirttiğimiz üzere adam veya köpek- ilineksel özelliklerinden ayrı olarak, *Kategoriler*'de basit bir biçimde, en temel madde olarak ortaya konmuştur. Örneğin, ‘bu köpek siyahtır’ bir metafiziksel önerme olmasına rağmen (belli bir özellik belli bir töze bağlıdır), bu bir köpektir gerçeği bir çeşit hayvana ait olan gerçekliktir, metafiziksel tasarımı işaret etmemektedir. Bu köpek, birincil tözdür ve köpeğin ait

²⁶ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara 2002, s., 25

²⁷ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY Yayınları, İstanbul 2001, s.49

olduğu tür ise ikincil tözdür. Bunun bir köpek olduğu gerçeğine benzer bir yükleme yoktur, köpeğin siyah olduğu gerçeğine dair bir benzerlik vardır.

Fizik'teki bu bakış açısından bakıldığında, tözsel bireyler, yüklemel bileşenler olarak görülür. Yüklemsel bileşenler, yani madde ve form bileşenleri, maddeyi belirleyerek bireyi birey kılan(*hylomorphic*) olarak ortaya çıkar ve özne kriterleri maddeyi belirleyerek bireyi birey kılma (*hylomorphic*) perspektifinden daha değişik görünür.

Aristoteles bize, madde, form ve madde ile formun bileşiminin göz önünde bulundurulmuş özünde olabileceğini söyler. Ancak, 'burada bunlardan hangisi tözdür, en gerçek anlamda töz olan hangisidir?' sorusu ile karşı karşıya kalırız. Aristoteles'in bu soruya yanıtı şu şekilde olur: "Bir şeyin en gerçek anlamda tözünü oluşturan şey, onun ilk öznesidir. Şimdi bu ilk öznenin, bir anlamda madde olduğu, bir başka anlamda form olduğu, üçüncü bir anlamda ise madde ve formun birleşmesinden meydana gelen şey olduğu söylenir. (maddeden, örneğin tuncu; formdan, onun sahip olduğu biçimi; her ikisinin birleşmesinden de heykeli, somut bütünü kastediyorum) Bundan şu sonuç çıkar ki eğer form, maddeden önce gelirse ve ondan daha fazla gerçekliğe sahipse, aynı nedenden ötürü madde ve formun bileşiminden de önce gelecektir."²⁸ Özne olma ölçütü bizi kendiliğinden X'in tözünün tamamıyla X'in olduğu belirsiz maddedir cevabına götürür. "Tözün, bir öznenin yüklemi olmayan, tersine, geri kalan şeylerin kendisinin yüklemi oldukları şey olduğunu ifade ederken, onun doğası hakkında şematik bir açıklama verilmiştir. Ancak, onun özelliğini bu biçimde belirlemekle yetinmemeliyiz. Çünkü, bu yeterli değildir. Ayrıca o zaman madde, bir töz olmaktadır. Zira eğer o töz değilse, başka neyin töz olduğunu söylemek zor olacaktır."²⁹ Form, maddenin özne gibi yüklenmesidir ve her zaman maddeyi belirleyerek bireyi birey kılan şeydir. Bu yüzden, bileşenleri ve onları yüklemelendiren öznelerine ayırabiliriz. Bütün yüklemeler kalktığında (düşüncede) geriye kalan özne kendi başına bir şey ifade etmez, bütün özellikleri ilineksel bir varlıktır. "Bütün nitelikler ortadan kaldırıldığında, geride hiç şüphesiz maddeden başka bir şey kalmaz. Zira bir yandan, ikinci dereceden nitelikler, -yani uzunluk, genişlik ve derinlikten başka nitelikler- cisimlerin salt duygulanımları, fiilleri ve

²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s., 310

²⁹ a.g.e., ss. 310-311

güçlerinden başka şeyler değildirler. Öte yandan uzunluk, genişlik ve derinliğin kendileri töz olmayıp sadece niceliklerden ibarettirler (nicelik ise, bir töz değildir). Buna karşılık töz, bu niteliklerin, kendisine ait olduğu ilk öznedir. Eğer uzunluk, genişlik ve derinliği ortadan kaldırırsak, geriye bu nitelikler tarafından belirlenen şeyden başka bir şey kalmadığını görürüz; O halde bu açıdan bakıldığında madde, zorunlu olarak, biricik töz gibi görünmektedir. Maddeden, kendisi bakımından ne özel bir şey olan, ne belli bir niceliğe, ne de varlığı belirleyen diğer kategorilerden herhangi birine sahip olan şeyi anlıyorum: çünkü bu kategorilerin her birinin yüklemi oldukları ve varlığı bu kategorilerin her birinin varlığından farklı olan bir şey vardır. (zira tözün dışında kalan bütün kategoriler tözün yüklemeleridir; tözün kendisi de maddenin yüklemidir.) O halde en son özne, özü bakımından, ne belli bir şeydir; ne belli bir niceliğe, ne de başka herhangi bir kategoriye sahip olan şeydir. O bu kategorilerin basit inkârından bile ibaret olamaz; çünkü inkârlar da ona ancak ilineksel anlamda dahil olacaklardır.”³⁰ Ortaya çıkan özne bütün formun içinden çıkarıldığı bir maddedir. Bazı filozoflar bunu ‘temel madde’ diye adlandırır. Ancak Aristoteles, burada, bu filozoflar gibi düşündüğünü ya da düşünmediğini belirtmez. Böylece özne ölçütü X tözünün tam olarak meydana geldiği formsuz madde cevabına götürür.

Ama Aristoteles, bu cevabın olanaksız olduğu kanısındadır. Bu düşüncesini “Çünkü tözün, esas olarak bağımsız ve bireysel bir şey olma özelliklerine sahip bir şey olduğunu düşünürüz. Bu açıdan maddeden ziyade, form ve madde ile formdan meydana gelen bileşik varlık töz olarak görülmektedir.”³¹ biçiminde açıklar. Tözün, ‘ayrı’(chôriston) ve ‘bu şey’ (tode ti) olması gerektiğini vurgular. Tam gereksinim miktarları filozofların tartışmalarının konularından biri olmasına rağmen, maddenin bu gereksinimini karşılayamayacağını iddia eder. Ayır olmak kendi başına var olabilmekle mümkündür ve ‘bu şey olmak’ belirli bir birey olmak anlamında gelir. Bu yüzden bir töz, kendi kendine var olabilen bir belirli bir birey olmalıdır. Tartışmalı olmasına rağmen Aristoteles’in düşüncesindeki ‘bu’ ayrıca ‘ayrı’ olamayacağını ortaya koyabiliriz. Belli bir renk veya biçim, kendi kendine var olamayan belirli bir birey olarak görülebilir. Bu her zaman, bir tözün ya da başkasının rengi veya şeklidir. Temel madde aynı anda hem ‘ayrı’(chôriston), hem de ‘bu şey’ (tode ti) olamaz. Bir tözün olduğu madde, o tözden bağımsız olarak var olabilir. Örneğin bir kumaşın

³⁰ a.g.e., s. 311

³¹ a.g.e. ss., 312-313

yapıldığı pamuğu ele alalım. Bu kumaş yapılmadan önce vardı ve hatta bu, kumaşın yırtılması anında da varlığını sürdürür. Ancak bu, belirli olan bireyler için geçerli değildir. Bu sadece maddenin belli bir türünün özelliğidir. Madde belirli bireysel tözleri oluşturan şey olarak bilinir, pamuk sadece oluşturduğu kumaşa aittir denilebilir. Pamuk kumaş olmadığı sürece belirli bir masa örneğinde olduğu gibi, onu töz yapan bu biçim ve formdan ayrı değildir. Bu yüzden, madde 'ayrı' ve 'bu şey' (*tode ti*) olmasına rağmen ikisi birden olamaz. Böylece maddesi olduğu şeyin tözü olarak sayılmaz.

I.3.d. Töz ve Öz

Aristoteles, Metafizik'te, töz için yeni aday olma konusunda, özü göz önünde bulundurur. Öz, Aristoteles'in '*to ti ên einai*' kavramının Türkçe'deki karşılığıdır. Tam olarak, bir şey için 'var etmiş olan anlamına gelir. Bu kavram, o dönemlerdeki bazı kitap çevirmenlerini o kadar şaşırtmıştır ki, çevirmenler, bütün kavramı anlamlı kılmak için Latince '*essentia*' kelimesini bulmuşlardır. Çevirmenlerin bulduğu bu '*essentia*' kelimesinden öz kelimesi türer. Aristoteles ayrıca, aynı düşünce için tam olarak 'vardır' kavramını kullanır. Aristoteles'in mantığında öz kavramını tanım (*horismos*) kavramına bağlar. *Horismos* burada, özü belirten bir beyanın tanımıdır ve Aristoteles bu iki kavramı da belli bir 'kendi ile ilgili olan' kavramına bağlar. 'Bir şeye kendisi ile ilgili ait olan onun özüne de aittir' bu yüzden biz buna 'özü ifade eden' anlamında isim vereceğiz. Aristoteles bu düşünceleri Metafizik'te şöyle ifade etmiştir: "Yalnızca beyanları bir tanım olan şeylerin tanımı vardır."³² Bir şeyin özü, o şeyin doğası ile ilgilidir. "Her varlığın mahiyeti, onun özü, doğası gereği olduğu şeydir. Çünkü sen olman, müzisyen olman değildir; çünkü sen doğan gereği müzisyen değilsin. O halde senin doğan gereği olduğun şey, senin mahiyetindir."³³ Aristoteles'e göre kelimeler değil nesnelere tanımlanabilir. Örneğin kaplanın tanımı, bize, kaplan kelimesinin anlamını vermez; bize kaplan olmanın nasıl bir şey olduğunu ve kaplanın kendi mahiyetinde nasıl bir şey olduğunu söyler. Böylece kaplanın tanımı özü ortaya atar yani kaplan olmanın nasıl bir şey olduğu, kaplandan neyin yüklemlediğini söyler.

³² a.g.e., s. 315

³³ a.g.e., ss. 313-314

'Töz nedir?' sorusuna Aristoteles'in verdiği ilk yanıt; tözün öz olduğudur. "Çünkü, bir şeyin özü, bir anlamda tözü ve belirli varlığı, bir başka anlamda ise yüklemelerden her birini, yani nitelik, nicelik ve benzerlerini ifade eder. Çünkü nasıl ki 'vardır' kelimesi aynı anlamda olmamakla birlikte bütün kategorilere aitse –zira o asıl, gerçek anlamında töze ancak ikinci dereceden bir anlamda diğer kategorilere aittir-, aynı şekilde 'öz' de mutlak anlamda töze ve sadece belli bir ölçüde, diğer kategorilere aittir. Çünkü bir nitelikle ilgili olarak da onun ne olduğunu sorabiliriz. O halde nitelik de, mutlak anlamda olmamakla birlikte özler sınıfına girer. Niteliğin durumu, Platon'un Sofist'te bahsettiği gibi diyalektik bir akıl yürütme ile var olduğunu, yani mutlak anlamda değil de varolmayan anlamında var olduğunu ileri sürdükleri varolmayanının durumunun aynıdır."³⁴ Bu yüzden, bütün kategorilerdeki öğeler tanımlanabilir. Bu şu anlama gelmektedir, yani bütün kategorilerdeki öğelerin özleri vardır. Örneğin tıpkı insanın bir özü olduğu gibi ayrıca beyazın da bir özü ve müziğin de bir özü vardır. Ama 'dır' in belirsizliği yüzünden bu tür özler ikincildir. Tanım ve öz temeldir ve tözlerin niteliğine sahip değildir. "Tanım ve mahiyet, asıl ve mutlak anlamda ancak tözlere aittir. Diğer şeylerin de tanımı ve mahiyetleri olduğu kabul edilebilir; ancak bu artık asıl anlamında değildir."³⁵ Aristoteles, burada bu özler arasındaki ilişkilerden, detaylardan bahsetmez.

Aristoteles Metafizik 7.Kitap'ın 6. bölümünde, 'eğer bir şey 'ilkse' ve 'kendinin mahiyetinde' ise bu şey özü ile aynıdır.' der. Bu iddianın tam anlamı, tıpkı bunu desteklemek için ortaya atılan iddiaların geçerliliği ve doğası gibi, filozofların tartışma konularıdır. Ancak bir 'rastlantısal birliğin', örneğin beyaz adamın kendi mahiyetinde olmaması (beyazlık insanın rastlantısal bir karakteristik özelliğidir) ve bu yüzden özü ile aynı değildir. Beyaz adam bu yüzden herhangi bir temel varlığın mahiyetini belirtmez. Aristoteles'in söylediği gibi, sadece cinsin bir türünün özü vardır. "Yalnızca tözlerin mahiyetleri ve tanımları olacaktır. Ancak bir başka anlamda diğer şeylerin de tanımları ve mahiyetleri olacaktır. O halde tanımın, mahiyetin tanımı olduğu ve mahiyetin sadece tözlerde bulunduğu veya hiç olmazsa asıl anlamında, birinci derecede ve mutlak olarak tözlerde bulunduğu apaçık bir doğrudur."³⁶ İlk olarak, 'insan'bir türdür ve bu yüzden insanın bir özü vardır; ama beyaz insan bir tür değildir

³⁴ a.g.e., s. 317

³⁵ a.g.e., s.318

³⁶ a.g.e., s. 321

ve böylece beyaz insanın özü diye bir şey olmayacağı gibi bu hiçbir şekilde temel öz değildir.

Bu noktada, öz, töz ve bunun türü(*eidos*)u arasında yakın bir ilişki olduğu ortaya çıkar. Bir şeyin tözü onun özü olduğundan, bu bizi, Aristoteles'in bir şeyin tözünü onun türü (*eidos*) ile açıkladığını sanmaya itebilir. Buradan Aristoteles'in türün(*eidos*) önemi hakkındaki görüşünü radikal bir biçimde değiştirdiği anlaşılır. *Kategoriler*'de Aristoteles buna İkincil Töz adını verir ki bu da sadece ikincil anlamda olan bir tözdür. Ancak böyle bir tanımlama iki nedenden dolayı hatalı olur. İlk olarak; Aristoteles'in "bir ilk nesnenin beyanı olan şeyin, yani bir şeyin başka bir şeye yüklenmesinden meydana gelmeyen bir şeyin tanımı vardır." savı hatalıdır. Öyle ki; bir tür bir özdür ama temel türdeki bir öz türe uyar, 'insan' örneğinde olduğu gibi, ama daha zor bir şekilde betimlenmiş bir türe değildir. Tıpkı beyaz insan örneğinde olduğu gibi. İkinci olarak; tür kelimesi mantıksal çalışmalarda tür anlamına gelirken, maddeyi belirleyerek, bireyi birey kılan olarak yeni bir anlam kazanır ve burada form anlamına gelir. Metafizik'in 7. kitabındaki kavramsal çatıda adam veya at gibi bir evrensel – bunlar *eidos* olarak adlandırılır ve *Kategoriler*'de ikincil tözdürler- "Onlar, tümel olarak alınan belli bir formla belli bir maddeden meydana gelen belli bir bileşik varlıktırlar."³⁷ Metafizik'in 7. kitabındaki birincil töz olan *eidos* birincil tözün ait olduğu bir tür değil de meydana geldiği maddeden yüklenilen bir formdur.

I.3.e. Maddeyi Belirleyerek Bireyi Birey Kılan Bileşenler Olarak Tözler

Bireysel tözler, maddeyi belirleyerek bireyi birey kıldıkları için oluşumlarında madde ve formun rolü önemli yer tutmaktadır. Bitkiler, hayvanlar, evler, yapıtlar gibi doğal objeler hakkında düşünsek de üretim için gerekenler aynıdır. Biz ne maddeyi oluşturabiliriz ne de formu oluşturabiliriz; dahası formu maddeye koyarız ve bileşeni oluştururuz. "Belli bir şeyi meydana getirmek, kelimenin tam anlamında alınan tözden hareketle yani verilmiş olan bir madde ile verilmiş olan bir formu içine alan somut bir bütünden hareketle belli bir şeyi meydana getirmek demektir."³⁸ Madde ve form önceden varolmalıdır. Ama her iki durumda da hareketin kaynağı Aristoteles'in

³⁷ a.g.e., s. 346

³⁸ a.g.e., s. 333

deyimine göre, olacak şeyin hareket kaynağı olan formdur. Sanatsal üretimde form sanatçının ruhunda bulunur çünkü inşa sanatı yapının formudur. “Her sanat ürünü ola şeyin de doğal şeylerin meydana gelmelerinde olduğu gibi, kendisi ile aynı adı taşıyan bir şeyden veya daha doğrusu, evin zihninde olan evden çıktığı gisbi kendisinin, kendisi ile aynı adı taşıyan bir parçasından veya kendisinin bir parçasını içinde bulunduran, ancak yine kendisi ile aynı adı taşıyan bir şeyden, (örneğin sağlık, sağlığın bir parçasını teşkil eden sıcaklıktan çıkar.) meydana geldiği açıkça ortaya çıkmaktadır. Çünkü doğrudan doğruya ve doğası gereği meydana getirmenin (ilineksel anlamda meydana getirmenin değil) nedeni meydana gelen şeyin parçasıdır.³⁹ Form, sanatçının ruhundadır. Örneğin, bir inşaat ustasının ustasının aklında bir ev için plan veya dizayn vardır ve nasıl inşa edileceğini bilir; sonra bu planı evi inşa ettiği materyallerle birlikte ele alır. Doğal üretimde form kaynağın içerisinde bulunur. Burada meydana getiren, meydana gelenle aynı türdedir. Sayıca değil ama formca birdir, çünkü insanı meydana getiren insandır. “Bazı durumlarda meydana getiren şeyin, meydana gelen şeyle aynı türden olduğu açıktır. Ancak burada sayısal bakımdan bir ve aynı şey olma değil, sadece form bakımından aynı şey olma söz konusudur; doğal varlıkların meydana gelişinde karşılaşılan durum budur: çünkü insanı meydana getiren insandır. Gerçi doğaya aykırı meydana geliş, lehine bir istisnanın varlığını kabul etmek gerekir: örneğin katırı, at meydana getirir, bu durumda meydana getiren ile meydana gelen arasında tür bakımından özdeşlik mevcut değildir. Ancak burada da meydana getirmenin kanunu aynı tipe, hem ata, hem eşeğe yaklaşan ve ikisi arasında aracı olduğu anlaşılan, katıra benzer olan adı konulmamış bir cinsse uygun olarak gerçekleşir.”⁴⁰ Ama her iki durumda da form önceden meydana gelir ve üretilmez. “Form veya töz denilen şeyin meydana gelmemiş olduğu, meydana gelen şeyin adını formdan alan forma ve maddenin birleşmesinden meydana gelen bütün olduğu, her meydana gelen şeyin, bir parçasının madde olmasından dolayı madde ve bu madde yanında diğer bir şey, yani form içerdiği açıkça ortaya çıkmaktadır.”⁴¹

Böyle maddeyi belirleyerek bireyi birey kılan ürünlerde, üretilen şeyin maddesinden değil de formunun adıyla tarif edilir. Örneğin üretilen şey bir ev ya da

³⁹ a.g.e., s. 339

⁴⁰ a.g.e., s. 336

⁴¹ a.g.e., s. 335

insandır, bir tuğla veya et değil. Öte yandan altından yapılmış bir şey hala onun maddesel bileşenleri yoluyla tarif edilebilir ancak biz ona altın değil de altından deriz. “Meydana getirmede madde rolü oynayan ilkeye gelince, bazı şeylerin, gerçekleştikten sonra ‘şu’ oldukları değil, ‘şundan’ oldukları söylenir. Örneğin heykel, ‘taş’ değildir, ‘taşandır’. Buna karşılık sağlığına kavuşan insan, sağlığına kavuşmak üzere kendisinden hareket ettiği şeyin adını almaz. Bunun nedeni şudur: bir şey aynı zamanda hem yoksunluğundan, hem de maddesi diye adlandırdığımız öznesinden çıkar. (örneğin sağlığına kavuşan insan, aynı zamanda hem ‘insan’, hem ‘hasta’ olandır.)”⁴²

Maddeyi belirleyerek bireyi birey kılan, onun maddesi değil, formudur. Aristoteles’in de söylediği gibi formdan kasıt, her bir şeyin özü ve onun temel maddesidir ve maddesiz tözden bahsettiğimizde, özden bahsetmiş oluruz. Bir şeyi olduğu şey yapan, tözün formudur ve bu yüzden bir şeyin tözü olmak için ilk gereken durumu tamamlayan da formdur. Bir şeyin tözü, o şeyin formudur.

I.3.f. Töz ve Tanım

Aristoteles’e göre “Tanım, bir beyan olduğuna ve her beyanın kısımları olduğuna göre; öte yandan beyanın şeyle ilişkisi, beyanının kısımlarının şeyin kısımlarıyla ilişkisi aynıdır.”⁴³ Bu yüzden, eğer Y tanımlanabilen bir şey olan X’in bir parçasıysa, o zaman X’in tanımı Z’nin Y ile ilişkili olan bir parçasını içermek zorunda olacaktır. Gerçektende Z, Y’nin yerine geçmeli tıpkı X’in tanımının X’in yerine geçtiği gibi; böylece Z, Y’nin tanımıdır. Bu yüzden bu ilkeye göre bir şeyin tanımı, o şeyin parçalarının tanımını da içerir.

Bir şekilde, ilkenin bu sonucu Aristoteles’in tümellerin tanımlanabilir ilkesi göz önünde bulundurulduğunda olanaklı görünmektedir. “Ancak tümelin ve formun tanımı vardır. O halde hangi kısımların maddi kısımlar olduğu, hangilerinin öyle olmadığı açık olarak anlaşılmasa, şeyin tanımının hangisi olması gerektiği de anlaşılmaz.”⁴⁴ Tanımlananı bir insan olarak ve onun tanımlayanlarını düşünen hayvan olarak

⁴² a.g.e., s. 332

⁴³ a.g.e., s. 342

⁴⁴ a.g.e., s. 349

düşünelim. Bunun tanımlayanlarının parçalarından biri düşünendir, biri de hayvandır. Eğer bu parçalar sırayla tanımlanabiliyorsa her biri insanın tanımında kendi tanımı ile yer değiştirmelidir. Böylece, insan gibi bir birleştiricinin tam ve yeterli tanımı, daha fazla tanımlanabilen hiçbir parça içermez. Hepsi tamamen analiz edildiğinde, tanımların daha fazla tanımlanamayan son oluşumlar oldukları görülür.

Ancak bu düşüncenin, bireyin bileşenlerinin tanımları için ortaya koyduğu şudur; madde böyle bireyin bir parçası olarak görüldüğünden, bireyin tanımı onun maddesel bileşeninin tanımını da içerecektir. Ama bu sonuç Aristoteles'e makul görünmez. Örneğin bir daire iki yarı daireden oluşuyormuş gibi görünmektedir. Ama dairenin tanımı, onu oluşturan iki yarı dairenin tanımlarından oluşamaz. Aristoteles'in dediği gibi "Dar açığı tanımlamak için, dik açıdan yararlanılır: 'Dar açı, dik açıdan daha küçük açıdır' Daire ve yarım daire arasındaki ilişkide de aynı şey söz konusudur."⁴⁵ Aristoteles'in bu görüşü çok kabul görmüştür. Eğer, daireler yarı dairelerine bakarak tanımlansaydı, o halde tahminen yarı daireler de çeyrek daireler de onların oluştukları şeylerle tanımlanacaklardı ve böyle sonsuza kadar gidecekti. Sonuçta ortaya çıkacak olan sonsuz gerileme dairenin tanımlanmasını imkansız kılacaktı. Çünkü, asla bir tanımın meydana geldiği en ufak parçalara ulaşılamaz.

Aristoteles, bir şeyin başka bir şeyin kısmı olabileceğini içeren ayırt etme fikriyle ilgilenmiştir. Ama bunun yerine değişik bir çözüm önerisi getirir. Bu da maddenin parçası olduğu bütünü dikkatli bir şekilde incelemektir. "Tunç, form anlamında heykelin değil, bireysel somut varlık olmak bakımından heykelin bir kısmıdır. Çünkü bir şeye adını vermesi gereken şey, formdur veya forma sahip olması bakımından nesnedir ve bir şeyi asla bizzat kendisi bakımından ele alınan maddi ögesiyle adlandırmamak gerekir."⁴⁶ Buna benzer olarak, "gerçekten bir doğrunun bölündüğünde, iki yarım doğruya insanın, kemik sinir ve kaslara ayrılmasından, bunların doğru ve insanla ilgili olarak, onların formel tözlerini meydana getiren öğeler oldukları sonucu çıkmaz; tersine burada daha ziyade, onların maddelerinin kısımları söz konusudur.

⁴⁵ a.g.e., s. 344

⁴⁶ a.g.e., s. 343

Aristoteles, sorunu tekrar ve daha açık bir şekilde ortaya atarken, töz teorisinin diğer önemli bir tarafını da belirtir. Formun önceliğini ve parçalarını bir bileşenin bölündüğü tekrar eder ve hayvanların ruhları onların tözüdür der. Aristoteles, ruhun birincil töz olduğunu ve vücudun da madde olduğunu bildirir.

Şimdi, tözün tanımı yapılırken, maddeye yapılması gereken başvuru problemine geri dönelim. Aristoteles'in daha önce önerdiği çözüm kısmı olarak başarılıdır. Onun değindiği nokta, tunç, belli bir heykelin bir parçası olabilir ama ne belli bir parça tunç, ne de tuncun kendisi heykelin özünü oluşturmaz. Çünkü tunçtan yapılmış olmak, heykel olmanın bir parçası değildir. Ancak bu sadece heykellerin belli maddelerden yapılmış olmaları gerektiği ama herhangi belli bir madde gerektirmemeleri yüzündendir. Peki bu noktada, belir maddeler gerektiren tözler ne olacak? diye bir soru karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles'in bileşen ve form arasındaki ayrımı, özü maddeden ayırmak gibi durumlarda kullanılamaz. Bu yüzden maddeye yapılan referansların en azından bazı tanımları içermeleri gerektiğini düşündüren sebepleri olabilir.

Aristoteles, bu duruma yönelik şunu der: "İnsanın formu bize her zaman et, kemikler ve benzeri kısımlarla birlikte görülür."⁴⁷ Öyle ki; sadece her bir insan maddeden meydana gelmiş olmalı değil, her biri belli bir tür maddeden –et, kemikler vs...- meydana gelmiş olmalıdır. 'Bazı şeyler gerçekten de belli maddelerin belli formlarıdır.' Böylece, onları madde parçalarına gönderme yapmadan tanımlamak mümkün değildir. Yine de Aristoteles Metafizik'te 11. Bölüm'de sanki tanımın tek başına formdan oluştuğunu iddia eder. Belki de söylemek istediği, bir töz için ne zaman belli bir maddeden meydana gelme vazgeçilmez olsa da (örneğin etten ve kemikten meydana gelmiş adam veya 'bir bıçak pamuktan veya ağaçtan meydana gelemez.') bu bir formsal ve yapısal bir gereksinimdir. Tahtadan hem bir sandık, hem de yatak çıkabilir. Ancak maddenin farklı şeyler için, farkı olmasının zorunlu olduğu durumlar vardır. Az önce dediğimiz gibi pamuktan bir bıçak çıkmaz. Bu fail nedenin gücü içinde değildir. O, hiçbir zaman pamuktan veya tahtadan hareketle bir bıçak yapamaz. Madde, kendi başına maddeyi belirleyerek bireyi birey kılan şey olarak incelenebilir. Örneğin tunç, bakır ve demirin belli bir oran ve formüle göre karışımıdır.

⁴⁷ a.g.e., s. 349

Bu altında yatan daha genel öznelerden yüklenilebilir. Böylece tanımda maddeye yapılan gönderme, her zaman belli bir tür madde olacaktır ve bu yüzden bir özne yerine yükleme olacaktır. Her durumda, eğer birinin aklında adı geçen en son özne yani Temel Madde (*protohyle*), hiçbir tanımda buna bir referans yapılmaz. Çünkü 'temel madde tanımsızdır. "Somut bileşik varlığın tanımı vardır; ancak sadece bir anlamda vardır, diğer anlamda tanımı yoktur. Geçekten somut değişik varlığın maddeyle birleşmesinden tanım yoktur; çünkü madde belirsizdir. Onu ancak insanın ruhla tanımlanmasında olduğu gibi, birinci dereceden formel tözü bakımından tanımlamak mümkündür." ⁴⁸

Bütün bunlardan sonra, tanımın birliği denilen yeni bir problem ortaya çıkar. Bu problem şudur: "Beyanın bir tanım olduğunu söylediğimiz tanımlanan varlığın birliğini nasıl açıklayabilir? Örneğin, 'iki ayaklı hayvan'ı ele alalım; çünkü insanın beyanının bu olduğunu kabul edelim. Şimdi bu varlık için neden birdir, çok değildir, yani 'iki ayaklı' ve 'hayvan' değildir?"⁴⁹ Burada daha önce Aristoteles'in söz konusu ettiği 'beyaz adamın rastlantısal birliği' tartışması gündeme gelir. Farklılık, dilimizin, düşünen hayvan için (insan) tek bir kelime içermesi olamaz ama beyaz insan için tek bir kelime içermemesidir. Aristoteles'in daha önce de söylediği gibi beyaz insan için tek bir kelime kullanabiliriz (elbise) ama bu hala ne beyaz adamı bir tanım ne de bir öz yapar. "Ancak elbisenin özü, asıl anlamında mahiyet midir? Bu soruya daha ziyade olumsuz yönde bir cevap vermek gerekmez mi? Çünkü bir varlığın mahiyeti onun bireysel ve belirli özüdür.

Burada, ayırma yöntemi ile ulaşılan tanımlara uygulanacak bir çözüm yöntemi önerilebilir. Bu yöntemeye göre tanımlanacak türleri içeren en geniş cins ile başlanır ve cinsleri belli farklılıklara göre iki alt kategoriye ayrılır. Bunlardan biri, alt kategorilerden birindeki tanımlananı ortaya çıkarır ve bunu başka farklılıklarla bölmeye devam eder ve böyle sürer. Ta ki tanımlanan türlere ulaşıncaya kadar. Bu, cinslere ve farklılıklara bakılarak yapılmış klasik bir tanımdır. Bölme, ayırımın ayırımı ile devam etmelidir.

⁴⁸ a.g.e., s. 353

⁴⁹ a.g.e., ss.353-354

“Örneğin, ‘hayvan’ cinsinde bir ayırım, ‘ayakları olan’dır. Şimdi hemen, ‘ayakları olan hayvan’ ayırımını da ayaklara sahip olması bakımından bölmemiz gerekir. Başka bir deyişle, onun kendi ayrıntılarını göz önüne almak gerekir. Dolayısı ile eğer doğru konuşmak istiyorsak ‘ayakları olanın içinde bir yanda kanatları olan, diğer yanda kanatsız olan vardır.’ dememiz gerekir; çünkü eğer bunu dersek sadece özsel ayrımları keşfetmedeki yetersizliğimizden ötürü bunu söylemiş oluruz. Sözüünü ettiğimiz bölme ancak şu olacaktır: ‘ayakları olan içinde çatal tırnaklı olan ve çatal tırnaklı olmayan vardır’ ; çünkü ayağın ayrımları bunlardır: çatal tırnaklılık özelliği, ayağın bir varlık tarzıdır. Ve bu süreci böylece adım adım ayırımı olmayan türlere varıncaya kadar devam etmesi gerekir. O zaman elimizde en son ayrımların sayısınca ayak türleri olacak ve ayağı olan hayvan türleri ayrımlarla eşit sayıda olacaktır. Çünkü tanımlarda gereksiz olduğundan aynı şeyleri tekrarlamamak gerekir. Ancak bunun yapıldığı olur: Örneğin, ‘ayakları olan ve iki tırnaklı hayvan’ dediğimizde ‘ayakları olan, iki ayağı olan hayvan’dan başka bir şey söylemiş olmayız. Eğer bu sonuncu ögeyi kendisine has olan bölme ile bölersek, ayrımların sayısında tekrarlar yapmış oluruz.”⁵⁰

Bu öneri, bir tanımda uzun bir farklılık bağının bir taneye nasıl düşürülebileceğini gösterir. Ama bu tanımın birliği problemini çözmez. Çünkü hala farklılık en son ve tamamlayıcı olmasına rağmen cins + farklılık bir çoğulluk oluşturmasıyla karşı karşıyayız. Aristoteles’in daha sonra tümel problemine dönüp değişik bir çözüm önermesi şaşırtıcı değildir.

I.3.g. Töz ve Tümelik

Bir tözsel form, tözün özüdür ve bir türle eşleşir. Öz(*essence*) olduğundan dolayı, tözsel form bir tanımın tanımlayanları tarafından sembolize edilen şeydir. Bu tözsel formlar Aristoteles’in şu yorumu ile onaylanmış tümelerdir: “Maddede formun gerçekleşmesi için, meydana getiren varlığın olması yeterlidir. O halde, meydana gelen bütün filanca et ve kemikler içinde gerçekleşmiş filanca özellikte bir form, Kallias ve Sokrates, maddesi bakımından kendisini meydana getiren şeyden farklı

⁵⁰ a.g.e., ss. 355-356

formu bakımından onunla aynı olan şeydir.”⁵¹ Onlar için form açısından aynı olmak, aynı forma sahip olmaktır. Örneğin iki farklı madde kümesinden yüklenilen aynı tözsel form gibi, bir şeyi bütün kılan çokluğun yüklenmesidir.

Şimdi üçüncü adayı, bütünlüğü dikkate alalım. Ancak bu bölümün geri kalanı tümellerin tözler olmadığı çıkarımı hakkında yapılmış tartışmalardan ibarettir.

Kimi filozoflar, Aristoteles’in teorisinin tamamıyla tutarsız olduğunu ileri sürer ve bunu sürerken aşağıdaki üç öneriye bağlı kalırlar:

- I. Töz formdur
- II. Form tümelliktir
- III. Hiçbir tümel töz değildir

Diğer bazı filozoflar da Aristoteles’in bu maddelerin hepsini sürdürmemesine yönelik yorumlarda bulunmuşlardır ve bu konuda dikkate değecek kadar çok sayıda yorum yapılmıştır. Ancak aralarında iki tane temel ve karşı çıkmış yorum vardır. Bunlardan biri, Aristoteles’in tözsel formları tümeller değildir ama her biri özel olarak formları olan ayrıntılara aittir ve bu yüzden verilen tür ve bu türün ayrıntıları kadar tözsel form vardır. Diğerine göre ise Aristoteles’in 13. bölümdeki iddiaları bize bütünlüğün töz olduğunu göstermeye çalışmaz, ama bazı daha zayıf ve aynı türe ait olan tezler bütün ayrıntıların yalnızca bir tözsel formu olmasıyla uyumludur.

Bu sorunu çalışmamız sınırları dahilinde çözmeye çalışmak yersiz olacaktır. Çünkü belki de bu sorun, Aristoteles’in *Metafizik*’i ile ilgili yorumlar konusunda en geniş ve en çok tartışılan noktadır. Biz bunun yerine, bu tartışmanın her iki tarafında da ortaya atılmış esas faktörlerden bazılarını açıklayacağız ve tözsel formların tümeller olduğunu düşünmemizi sağlayan sebepleri vereceğiz.

Tözsel formların ayrıntılar olduğu fikri Aristoteles’in tözün ‘ayrı ve bu şey (*chôriston kai tode ti*) yani ayrıntılarından ayrı olarak hiçbir tümel yoktur ve tümeller tözler değildir düşüncesinden çıkarılabilir. Diğer taraftan tözsel formlar tümellerdir fikri

⁵¹ a.g.e., s. 337

Aristoteles'in tözlerin tanımlanabilen varlıklar olduğu tanımın tümelten olduğu ve ayrıntıları tanımlamanın imkansız olduğu iddiaları tarafından desteklenmiştir.

Ayrıntıların tanımlanamazlığı, tözsel formların ayrıntılar olmasını imkansız kılar. Eğer, belli bir mantıklı ayrıntı için biricik olan bir tözsel form olsaydı, örneğin Ahmet, o zaman bu formla veya özle ilgili olan tanım sadece Ahmet'e ait olacaktı, onu tanımlayacaktı ki bu da Aristoteles'in gerçekleşmeyeceğini iddia ettiği şeydir. O halde soru, 'tözsel formların tümeller olabileceği karşıtı bir kanıtla karşılaşılabılır mi?' şeklinde olacaktır. Bu pek açık değildir ama aşağıdaki faktörler bununla ilgilidir. Aristoteles, tözsel formun bireysel bir şey olduğunu iddia eder. (*tode ti*) Ama onun tümel olmasını hariç tutmaz (*katholou*). Aristoteles, *tode ti* ve *kath hekaston* arasındaki farkı bazen görmezden gelse de tümeller, bireysellerle karşılaştırılmaz, ayrıntılarla (*kath hekasta*) karşılaştırılır. Bir şeyi şey (*tode ti*) yapan onun, ayırt edilebilmesi değil, tamamıyla belirli olmasıdır; bir şeyi *kath hekaston* yapan şey ise, o şeyin ayrıntılı, tekrarlanamayan ve başka bir şeyden yüklenemeyen olmasıdır. Bu yüzden, evrensel bir şeyin – tamamen belirli bir tümel ve daha fazla alt tümellere bölünemeyen- tümel derecesi olma ihtimali vardır. Ancak belli ayrıntılardan yüklenmiş olması gerekir. Ayrıntılardan başka tümel olmadığı iddiası bu içerikten anlaşılmalıdır. “ Eğer insan bir tözse ve benzeri türler tözlerse, onların tanımlarında bulunan öğelerin hiçbirisi, ne herhangi bir şeyin tözüdürler, ne de türlerden ayrı olarak başka herhangi bir şeyde var olabilirler. Demek istediğimiz, örneğin özel hayvan türlerinin dışında başka bir hayvanın var olmadığı ve tanımlarda bulunan başka herhangi bir öğenin kendi başına var olmadığıdır.”⁵²

Böylece onun belirtmek istediği nokta tıpkı kendi türünden ontolojik olarak bağımsız olan bir hayvan gibi ve bu yüzden yüklemel formlarda bu türlerin özleri olan katı formlardaki fikri cinsle ilgili olabilir. Metafizik'in 13. bölümdeki tümellerin katılığına dair argümanlar, katı form nosyonunda var olan karmaşalar hakkındaki soruşturma parçaları gibi verilmiştir. Bu yüzden, bunu örten şeyin 'hiçbir tümel töz değildir' iddiasının sınıflandırma olmadan kabul edilme niyeti açık değildir. Gerçekten de bu tartışmalar hakkında daha yakından yapılacak bir inceleme bu tartışmaların ikna edici olup olmadığını anlamak için gereken sınıflandırmayı gösterir. Örneğin

⁵² a.g.e., s. 359

“tümel bir ögenin töz olması imkansız görünmektedir. Birinci olarak, bir bireyin tözü, ona has olan ve bir başkasına ait olmayan tözdür. Oysa tümel, bunun tersine, ortak olan şeydir; çünkü doğal olarak birden fazla varlığa ait olan şeye, tümel denir. O halde tümel neyin tözü olacaktır?”⁵³ Aristoteles’in burada söyledikleri X’in tözünün X’in kendisine özgü olmasına (*idion*) dayanır. Sonra, tümelliğin kendi parçalarının tözü olamayacağı sonucuna varır. Çünkü hepsi için kendisine özgü (*idion*) olamaz ve hiçbir şeyin tözü olmamalıdır. Ama şunu dikkate almak gerekir ki bu iddia tümellerin hiçbirinin töz olamayacağını söylemez ama hiçbir tümelliğin birçok örneğin tözü olabileceğini söyleyebilir. Aristoteles’in demek istediği şu olabilir: form maddeden yüklemlendiğine göre tözsel bir form, maddenin çeşitli yığınlarından yüklemlenebilir. Ama bu, madde yığınlarının tözü değildir çünkü onlardan tesadüfen yüklemlenmiştir. Tam olarak alakalı olduğu şeyle beraber bu madde ve tözü onun örneklerinden biri değildir ama tözsel formun kendisidir. Bu sonuç Aristoteles’in 6. bölümdeki ‘her töz özü ile bir ve aynıdır’ iddiasının ışığında gayet açık bir hal alır. Tümel töz formu sadece özdür.

I.3.h. Varlığın Kaynağı Olarak Töz

Aristoteles, tözün ne tür bir şey olduğu hakkındaki sorgulamalarına yeni bir nokta ekler. Bu da bir varlığın ‘ilke ve nedeni’ (*archê kai aitia*) dir.

Aristoteles bize *Aitia* kelimesi (‘sebeup’ ya da ‘açıklama’) nin birçok şekilde söylenebileceğini vurgular. “Bir anlamda şuna neden adı veriliyor: bir nesnenin onda içkin olup da ondan oluştuğı şey, sözgelışı, bronz, heykelin; gümüş, gümüş kadehin nedeni, bronz ile gümüş türleri de öyle.”⁵⁴ Aristoteles kendisi bu adı kullanmasa da, bir neden geleneksel olarak maddesel neden olarak adlandırılır. Başka anlamda, neden ‘form özün tanımıdır,’ geleneksel olarak formel neden olarak adlandırılır. Üçüncü bir anlamda, geleneksel olarak etkin neden yani “değişimin ve durağanlığının ilk kaynağıdır. Sözgelışı: öğüt veren bir şeyin nedeni, baba da çocuğun. Genel anlamda yapılan şeyi yapan ve değiştiren şeyi değiştiren. Yine erek(*telos*)’de bir neden, bu ereksel nedendir (*to hou heneka*): sözgelışı gezintiye çıkmanın sebebi

⁵³ a.g.e., s. 357

⁵⁴ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY Yayınları, İstanbul 2001, s.61

sağlık, 'ne için gezintiye çıkıyor?-sağlıklı kalmak amacıyla' diyoruz. Böyle deyince de nedeni gösterdiğimizi düşünüyoruz. Ayrıca devindiren bir başka nesne ve amaç arasındaki şeyler de ereksel neden kapsamına giriyor: sözgelisi zayıflama, banyo, ilaçlar ya da hekim araçları sağlığın nedeni. Nitekim bütün bunlar 'amaç' için, ama birbirlerinden şurada ayrılıyorlar: kimi eser, kimi araç."⁵⁵

Aristoteles, dört neden arasında ayırım yapmaya dikkat etse de bir ve aynı olan şeyin, birden fazla anlamda, birer neden olabileceğini iddia ettiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Tıpkı onun da söylediği gibi 'form, taşıyıcı ve *telos* sık sık çıkarılır' ve Aristoteles Ruh Üzerine'de yaşayan şeyin formu ya da özü olan ruhun, ileri sürdüğümüz üç biçimde, yani etkin, formel ve son biçimde bir neden olduğu noktasında oldukça açık ifadeler kullanır. Aristoteles'in daha önceki tartışmasına geri dönecek olursak, o, bir nedenin *oluşu*(job) ya da bir varlığın ilkesi, bir şeyin neden başka bir şeye ait olduğunu açıklamak içindir yani bazı yüklemse gerçekleri açıklamak içindir der. "Çünkü müzisyen insanın niçin müzisyen insan olduğunu araştırmak, insanın niçin müzisyen olduğunu araştırmak veya bundan başka bir şeyi araştırmaktır."⁵⁶ Burada neyin açıklanması gerekir? Örneğin neden bu bir insandır, bu bir evdir? Ancak bunun ne tür bir soru olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Bir insanın olabileceği bir şey, yine bir insandır ve bir evin olabileceği tek şey yine bir evdir. Bu yüzden, bizim, bir insan neden bir insandır? Ya da bir ev, neden bir evdir diye sormamız gerekmektedir. Ve bütün bu soruların cevabı aynı olduğu için saçma sorular olarak görülebilir. Çünkü her şey kendisidir. "Ancak, bir varlığın kendi kendisi olması, 'insan, niçin insansır' veya 'müzisyen niçin müzisyendir' türünden her soruya cevap olarak verilebilecek tek açıklama, tek nedendir; meğer ki insan her varlığın kendi kendisinden ayrılamaz olmasını bir neden, bir açıklama olarak vermeyi tercih etmiş olmasın. Ancak bu onun birliğini tasdik etmekten başka bir şey değildir ve kısıtlılığından dolayı, bu tür her şey için geçerli olan genel bir cevaptır."⁵⁷ Bu yüzden bu sorular maddeyi belirleyerek bireyi birey kılma gibi bir analiz ihtimalinden yararlanmak için başka bir şekilde ifade edilmelidir. Örneğin, tuğlalar ve taşların neden bir ev olduğunu sormakta olduğu gibi, niçin filanca şeyin bir diğer şeye yüklendiğidir. Bir tözden oluşmanın (örneğin bir ev) nedenine Aristoteles'in verdiği

⁵⁵ a.g.e., ss. 61-63

⁵⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, 2.bas., s.372

⁵⁷ a.g.e., s. 373

cevap, maddeden eylemlenen ve tözün yerini alan öz veya formun (örneğin tuğla ve taşlar) bir tözün var olma nedeni olduğudur. Öz, her zaman formel bir neden değildir; bazı durumlarda Aristoteles der ki; öz ayrıca son nedendir ve bazı durumlarda etkin nedendir. “Neden, mantıksal bakımdan özdür; Öz de bazı durumlarda ereksel nedendir. Nitekim ev yatakla ilgili olarak o, ereksel nedendir. Diğer durumlarda ise öz, ilk hareket ettiricidir. Çünkü İlk hareket ettirici de bir nedendir. Yalnız fail nedeni sadece oluş ve yok oluş söz konusu olduğu durumda araştırdığımız halde, diğer nedeni varlık söz konusu olduğunda da ararız.”⁵⁸ “Örneğin, şu maddeler niçin bir evdir? Çünkü evin mahiyeti, onlara bir yüklem olarak aittir. Aynı şekilde şu varlığın bir insan olduğu veya filanca belirlemeyi alan şu cismin bir insan olduğu söylenecektir. O halde, ‘niçin’in araştırılması, nedenin araştırılmasıdır ve bu neden de kendisinden ötürü maddenin belli bir şey olduğu formdur ve töz olan, budur. O halde, basit doğalarla ilgili hiçbir araştırmanın, hiçbir öğretimin mümkün olmadığı görülmektedir. Bu tür nesnelere ilgili araştırma yöntemi, başka bir doğadandır.”⁵⁹ Ve birleştirici ilke her şeyin formel tözüdür, çünkü onların varlığının ana nedeni odur.

Bazı durumlardaki ifadeler (‘bu neden bir insandır’ veya ‘bu neden bir evdir’) türlerin yüklenmesini gerektirirler. (‘Ahmet bir adamdır’ ‘Boğaz Köprüsü bir köprüdür’) Ama Aristoteles’in verdiği cevap, bu formun maddeden yüklendiği soruların formun maddeyi belirleyerek bireyi birey kılma yönünden bir analizini gerektirdiği yönündedir. Böylece bu yüzden Mehmet bir insandır çünkü insanın özü ve formu Mehmet’in vücudunu oluşturan et ve kemiklerde mevcuttur; Boğaz Köprüsü bir köprüdür, çünkü; Boğaz Köprüsü’nün formu, onu oluşturan maddelerde mevcuttur. Genel olarak, türlerin yüklenmesi, form yüklenmesi sayesinde açıklanabilir. Ki bunun konusu da belirli bir bileşeni değil de maddesidir. Form eylemlenmesi bu yüzden tür eylemlenmesinden daha temeldir. Tözsel form, bir temel tanımlanan olarak kendi kendisinin tözüdür çünkü tek başına kendi kendine yüklenilebilir. Ama bir maddesel bileşenin tözsel formu, bileşenin maddesinden yüklenildiği için, bileşenin olduğu türde bir şey olmasının nedenidir. Form ise, bu yüzden, aynı zamanda bileşenin tözüdür de.

⁵⁸ a.g.e., s.373

⁵⁹ a.g.e., s. 374

I.4. Aktüellik ve Potansiyellik

Aristoteles Metafizik'in 7. kitabında madde ve form arasındaki farklılığı eşzamanlı olarak ortaya atar ve onu belli bir zamandaki bireysel bir töze uygular. Tözün maddesi onun meydana geldiği şeydir, form ise o şeyin onu bir araya getiren tüm parçalarının karakteristik özelliklerinin gösterilebileceği bir şeydir. Ama sonra Aristoteles, bu farklılığı, zaman boyunca arka arkaya uygulamaya başlar. Bu madde/form farklılığını başka bir temel Aristoteles ayırımına, yani potansiyellik (*dynamis*) aktüellik (*energeia*) ayırımına bağlar.

Aristoteles, potansiyellik terimini iki farklı şekilde ayırır. İlkinde potansiyellik bir şeyin bir değişim üretme gücüdür. Bu anlamda bir şey, içinde başka bir şeyin değişim kaynağını barındırdığında potansiyelliğe sahip olur. Bu tür bir gücün uygulanması *kinesis*dir. Yani bir hareket veya süreçtir. Bu yüzden örneğin, inşaat ustasının yeteneği uygulaması inşa süreci olan bir yetenektir. Ama ortada ikinci bir tür potansiyellik vardır ve Aristoteles daha çok bununla ilgilenir. Aristoteles, bize bu anlamda potansiyelliğin *kinesis* ile değil de aktüellik ile ilgili olduğunu söyler. Potansiyellik bu anlamda bir şeyin değişim üreten gücü değil de daha değişik ve daha tanımlanmış bir durumda olabilme kapasitesidir. Aristoteles potansiyelliğin tanımlanamaz olarak anlaşıldığını düşünür ve bunun hakkında gelen fikrin durumları göz önünde bulundurularak elde edilebileceğini iddia eder. Aristoteles bize, aktüelliğin potansiyelliğe göre "O halde, fiil, bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana uyanık olanın uyuyana, görenin gözleri kapalı olan, ancak görme duyusuna sahip olana, maddeden ayrı olanın maddeye, mamül olanın işlenmemiş olana göre olan durumudur."⁶⁰

Bu son örnek özellikle aydınlatıcıdır. Şimdi, bir masa şekli verilebilen bir parça tahta düşünelim. Aristoteles'in terminolojisinde tahta, potansiyel olarak masa ve tahta kap olduğundan en az iki farklı potansiyelliğe sahiptir. Madde (tahta örneğinde) potansiyelle bağlantılıdır. Töz ise (masa ve tahta kap örneğinde) aktüellelikle bağlantılıdır. Şekil verilmemiş tahta sadece potansiyel olarak bir masadır ve bu yüzden şekil verilince aslında bir masa olduğu görüşür. Belki Aristoteles'in demek istediği

⁶⁰ a.g.e., s. 402

buydu ama onun tahtayı masa olacakmış gibi görmek istemediği de söylenilebilir. Onun düşüncesi belki de şöyleydi: sadece marangoz dükkanındaki bir tahta, potansiyel masa olarak görülebilir. Çünkü bu tahta, masaya dönüştürülebilir. Ancak bitmiş masayı oluşturan tahta da bir bakıma potansiyel masadır. Buradaki fikir tahta mahiyetinde tahta, gerçekten bir masa değildir ama masa mahiyetinde tahta, gerçekten bir masadır. Madde olarak sayıldığında, sadece, potansiyel olarak, maddesi olduğu şey olarak kalır. Modern filozoflar, bu düşüncüyü, masayı tahtayla tanımlamaktan kaçınarak belirtirler. Bunun yerine tahtanın sadece masayı oluşturduğu ve oluşturduğu masaya benzer olmadığını söyler.

Aristoteles forma, maddeden daha çok öncelik verdiği için, ondan benzer bir şekilde aktüelliğe potansiyellik üzerinde öncelik vermesi beklenir. Logos, zaman ve töz arasındaki önceliği Aristoteles şöyle belirler: İlk olarak; aktüellik logosta önce gelir. Çünkü onun uygun potansiyelliğini verirken, aktüellikten söz etmeliyiz. “Örneğin bina yapabilene potansiyel bina yapan, görebilene potansiyel gören, görülebilene potansiyel görülebilene diyoruz.”⁶¹ İkinci olarak geçici öncelikle alakalı olarak da birincinin aksine potansiyelliğe, aktüellikten daha çok öncelik verilir. Çünkü tahta oluşturduğu masadan önce gelir ve çam kozalağı yetiştiği çamdan önce gelir. Ama yine de Aristoteles, geçici olsa bile aktüaliteye potansiyellikten daha fazla öncelik verilmesini mantıklı bulur. “Zaman bakımından fiil şu anlamda önce gelir: Sayı bakımından değil, tür bakımından aynı türden potansiyel bir varlığa özdeş olan aktüel varlık bu potansiyel varlıklardan önce gelir. Yani, şüphesiz, halen aktüel olan filanca insana, filanca buğdaya, filanca görene sırasıyla zaman bakımından madde, tohum ve görme yetisi önce gelir.”⁶²

Üçüncü olarak, Aristoteles, Tözde aktüelliğin potansiyelliğe göre olan önceliğini iki şekilde açıklar. Bunlardan ilki Aristoteles’in erkesel nedenselliğini. Bir sona doğru yaklaşan şeyler (*telos*) örneğin; adam olan çocuk, meşe olacak meşe palamutu. “Bir şeyin erkesel nedeni, onun ilkesidir ve oluş, erek içindir: şimdi fiil bir erektir ve kuvve bir erek için tasarlanmıştır. Gerçekten hayvanlar görme yetisine sahip olmak için görmezler, görmek için görme yetisinde sahiptirler; aynı şekilde bina yapma sanatına, bina yapmak, temaşa etme yetisine temaşa etmek için sahibizdir,

⁶¹ a.g.e., s. 408

⁶² a.g.e., s. 408

yoksa temaşa etme yetisine sahip olmak için temaşa etmeyiz; meğer ki insanlar alıştırmaya amacıyla temaşa etmeyi öğrenme süreci içinde olmasınlar. Ancak bu son durumda dahi temaşa, muhayyen bir anlamda mevcut değil midir? Veya çünkü onlar hiçbir şekilde temaşa etme ihtiyacı içinde değildirler.”⁶³

Diğerindeyse; Aristoteles şöyle der: “fiilin töz bakımından kuvveden önce geldiği açıktır ve daha önce söylediğimiz gibi ezeli-ebedi hareket ettiriciye ulaşıncaya kadar bir fiil her zaman için zaman bakımından bir başka fiilden önce gelir. Ancak fiil, daha temel bir anlamda da önce gelir. Gerçekten ezeli-ebedi varlıklar töz bakımından yokoluşa tabi varlıklardan öncedirler. Öte yandan ezeli-ebedi hiçbir şey bilkuvve olarak var değildir, çünkü her güç, aynı zamanda çelişkilerin gücüdür. Çünkü bir yandan gerçekten varolma gücüne sahip olmayan bir şeyin gerçekten var olan bir şey olarak bir özneye ait olması mümkün değildir. Öte yandan mümkün olan her şey, fiil haline gelmeyebilir. O halde varolma gücüne sahip olan bir şey varolabilir veya olmayabilir. O halde aynı şey hem varolma, hem de varolmama gücüne sahiptir. Ve varolmama gücüne sahip olan bir şeyin varolmaması mümkündür. Varolmaması mümkün olan şey ise ya mutlak anlamda veya ‘mutlak anlamda’ deyimini ‘töz bakımından’ anlamına geldiğinde örneğin yer, nicelik ve nitelik bakımından varolmamasının mümkün olduğunun söylendiği dar anlamda yok oluşa tabiidir. O halde mutlak anlamda ortadan kalkamaz olan hiçbir şey, bazı bakımlardan örneğin yer veya nitelik bakımından bilkuvve olmasına engel olan hiçbirşey olmamasına karşılık, mutlak anlamda bilkuvve değildir. O halde ortadan kalkamaz olan her şey, aktüeldir. Hiçbir zorunlu varlık da bilkuvve var değildir, şimdi zorunlu varlıklar birincil varlıklardır. Çünkü eğer bu varlıklar olmasaydı, hiçbir şey olmazdı.”⁶⁴

Burada Aristoteles, tanımın birliği sorununa geri döner ve bu soruna potansiyellik ve aktüelliğe dayanan yeni bir çözüm ortaya atar. Bütünlüğünü açıklamaya çalıştığı şeylerin, bütünlüğü sadece bir yığından oluşmayan ve birkaç parçaları olan ama bütünün parçalarının yanında olan şeyler olduğunu ortaya atar. Aristoteles’in amacı bu gibi bileşenlerin bütünlüğünü açıklamaktır.

⁶³ a.g.e., ss. 409-410

⁶⁴ a.g.e., ss. 411-412

Aristoteles “bu sorunu açıklama ile çözenin mümkün olmadığını söyler ancak bizim savunduğumuz gibi bir taraftan madde, diğer taraftan form, bir taraftan potansiyel varlık, diğer taraftan aktüel varlık varsa, söz konusu sorun artık güçlük çıkarmaz gibi görünmektedir. Burada problem, tunç kürenin elbisenin tanımı olduğunda ortaya çıkacak problemin aynıdır. Çünkü elbise kelimesi, tanımın bir işareti olacaktır; dolayısı ile burada sorulacak soru şudur: Küre ve tuncun birliğinin nedeni nedir? Artık burada güçlük ortadan kaldırılmıştır: çünkü onlardan biri madde diğeri formdur. Oluşa tabi varlıklarda potansiyel olandan aktüel olana geçişi meydana getiren neden fail nedendir. Çünkü potansiyel kürenin aktüel küre olmasını meydana getiren neden, birinin veya diğerinin özünden başka bir şey değildir. Ancak, iki çeşit madde vardır. Akılsal madde ve duyusal madde. Tanımda da daime hem bir fiil tarafı hem de madde tarafı vardır. “⁶⁵

Maddeyi belirleyerek bireyi birey kılan analizin tözsel maddeyi nasıl açıkladığını görmek kolaydır çünkü bu özelin ne maddesi ne de formu tek başına bireysel maddelerdir ve sadece ikisi beraber alındığında böyle bir bireysellik oluştururlar. Ama Aristoteles’in çözmeye çalıştığı problem, ‘değerine tanım diyebileceğimiz şeyin birliği’ ile ilgilidir. Uygun tanımlanabilenler bütünlük olduklarına göre, geriye uygulanan çözümlerin bu sorunda nasıl kullanıldığını takip etmek kalır. Sonuçta bütünlükler maddi objeler olmadıkları için onları maddeyi belirleyerek bireyi birey kılan bileşenler olarak görmek mümkün değildir. Ama Aristoteles’in bu konuyu çok iyi açıklayan bir görüşü vardır: Akılsal madde kavramı (*hulê noêtê*) akılsal madde kavramının temel amacı tunç veya taşa fark edilmeyen saf geometrik objeler olan madde benzeri şeyleri (*quasi-material*) oluşturmaktır. Böylece türlerin tanımındaki materyal bileşeni akılsal maddedir. Başka bir yerde, cinsi açıkça madde olarak tanımlar. ‘cins, cins diye adlandırılan maddenin cinsidir’. Bu yüzden bir tür de kendi içinde maddesel obje olmamasına rağmen, maddeyi belirleyerek bireyi birey kılan bileşen olarak kabul edilir. Maddesi, cinsidir. Bu da türün potansiyellik açısından tanımıdır; ayırt edici vasfı ise maddeyi aktüalite eden formdur. Cins, türlerinden bağımsız olarak var olamaz, tıpkı tuncun formdan ayrı olarak var olamaması gibi. Örneğin. Hayvan cinsi, potansiyel olarak bazı belirli hayvan türlerinden oluşan şeydir. Aristoteles der ki: “Bütün bu hataların nedeni insanların potansiyel ve aktüeli

⁶⁵ a.g.e., ss. 389-390

birleştiren nedeni ve onlar arasındaki farkın ne olduğunu araştırmaları olmuştur. Oysa daha önce söylediğimiz gibi yakın maddeyle form, bir ve aynı şeydir. Ancak biri potansiyel diğeri aktüel olarak. O halde, onların nasıl birleştiklerini sormak, birliğin nedeninin ne olduğunu ve bir olanın neden dolayı bir olduğunu araştırmakla aynı şeydir. Çünkü her şey birdir ve potansiyel halinde olanla aktüel halinde olan, herhangi bir biçimde tek olan bir şeyden başka bir şey değildir. Bundan dolayı burada, potansiyelden aktüele geçişi meydana getiren failin fiilinden başka bir neden mevcut değildir. Maddesi olmayan şeylere gelince, onların hepsi, mutlak olarak ve özleri gereği birdir.”⁶⁶

I.5. Duyumlama

I.5.a. Duyulmama Nedir

Duyulmama, etkisinde kalınan bir hareketin ve edilginin sonucudur. Çünkü, duyulmama bir tür değişmedir. Duyulmama bilfiil değil, bilkuvve vardır. “Bu nedenle duyulmama, yakan bir şey olmadan kendiliğinden yanmayan, yanabilir bir nesneye benzer.”⁶⁷ Benzer, benzerin fiilinden etkilenir. Öte yandan, benzemeyenin fiilinden de etkilenir. Çünkü etkilenen şey benzemeyendir. Ancak etkilenme gerçekleşikten sonra benzer haline gelir.

Duyulmama yetisi bilkuvvedir. O halde duyulmama yetisi, benzer olmadığı ölçüde değişir, fakat değiştiği zaman duyulura benzer olur ve onun gibidir.

Duyulmama dendiğinde şunu anlamak gereklidir: “Yüzüğün maddesi olan bal mumu, demire ya da altına dönüşmeden, yüzüğün izini taşır ve balmumundaki iz, altın veya tuncun izi değil; altın veya tunç mührün izidir. Tıpkı duyu da böyledir; o, maddesiz duyulur biçimlerin toplanma yeridir. Duyu, renge, tada veya sese sahip her duyulurun etkisinde kalır, bu etkilenmenin nedeni, duyulurların her birinin özel bir şey

⁶⁶ a.g.e., ss. 391-392

⁶⁷ Aristoteles, Ruh Üzerine, çev. Zeki Özcan, Alfa Basım Dağıtım, İstanbul 2001, s.93

olmaları değil; belli bir niteliğe ve biçime sahip bulunmalarındır. İlk duyu organı, bu mahiyette bir gücün bulunduğu organdır.”⁶⁸

Koklama ve görme eylemlerinde ise şöyle bir durum geçerlidir: “Bir kokuyu algılayamayan varlıklarda hiçbiri, koku fiilinden etkilenmezler. Bu diğer duyular için de geçerlidir. Duyulmayabilen varlıklara gelince, onlardan her biri yalnız algılayabildikleri ölçüde etkilenirler. Ve bu şu şekilde açıktır: Ne aydınlık, ne karanlık; ne ses, ne koku bedeni etkiler; fakat onu etkileyen, bu niteliklerin içinde buldukları nesnelere.”⁶⁹ Örneğin, su ve alkolün içine karışmış limon kolonyası kokusu.

I.6. Ortak Duyu

Aristoteles, bu konudaki görüşünü beş duyuya eklenmiş başka bir duyu olarak çeşitli objeler grubunu anlar ve beş duyuya bağlı ortak bir duyum gibi ortaya koyar. Aristoteles duyumu üç fonksiyonlu kabul eder. a) ortak duyulabilir eşyanın idrakı b) deneyimin teşkili c) duyumun bilgisi. Ortak duyum bütün duyumların aynı anda katılması sebebiyle bir nevi bağımsızlığa sahiptir. çünkü diğerleri mesela uykuda faal değilken, o faaliyetine devam eder; fakat anlama olmadan da ne uyku olur ne de uyanıklık.

“Dokunmakla algılanan her şeyin duyulanmasına, dokunulabilirin bütün niteliklerine, dokunulabilir gerçekte bize dokunma vasıtasıyla algılanabilir olduğu ölçüde sahip olabiliriz.”⁷⁰ Aristoteles’e göre gerçekte bütün duyu organlarımız tamdır. Bu organ aracı varlık olduğu için, bizimle doğrudan ilişkide olan dokunulabilirleri tanıtır. Bütün nesnelere sahip olduğumuz dokunma duyusu ile duyularız. Öte yandan kendileriyle temas sayesinde değil, araçlarla kavradığımız bütün nesnelere hava ve suyla duyulanırlar.

“Farklı türde pek çok duyulurun algısı yalnız bir ortamla gerçekleşirse, uygun duyu organı olan kişi (hava sesin ve rengin ortamı olduğundan, örneğin, duyu organı

⁶⁸ a.g.e., s. 134

⁶⁹ a.g.e., s. 136

⁷⁰ a.g.e., s. 139

havadan hareketle oluşturulmuşsa), duyulardan her birini (sesi ve rengi) duyulmamalıdır. Buna karşılık, bir duyulurun algısı ortamı hava olan renk ve su gibi yarı saydam ortamla gerçekleşirse, her iki ortamı kabul eden duyuluru algılamak için, bu ortamların yalnız birinden hareketle oluşturulan bir duyu organına sahip olmak yeter.

Hareket, biçim, büyüklük, birlik, sayı gibi ortak duyulurlar için özel duyu organlarımız yoktur. Çünkü ortak duyulurların özel bir duyu organı olsaydı onları onları diğer duyulardan biriyle, yalnız ilineksel olarak kavradık; çünkü bir duyu, kendi duyulurundan başka bir duyunun özel duyulurlarını algılamaz. Örneğin görme duyusu, tatma duyusunu yalnız ilineksel olarak algılar. Bunun sebebi, özel duyulurların yalnız kendilerini özü gereği algılayan duyuya etki etmeleridir. Fakat gerçekte ortak duyulurlar, beş duyu ile ilineksel olarak duyulanamazlar; çünkü bir hareketi kendilerinden her birine geçirirler.

Gerçekte bütün bu belirlenimleri bir hareketle algılamaktayız: Büyüklüğü ve ardından şekli de bir hareketle algılıyoruz, çünkü, şekil belli bir büyüklüktür; hareketsiz nesne hareketin yokluğuyla; sayı, sürekliliğin imkanlarıyla ve de özel duyulurlarla algılanır; çünkü her duyulmanın yalnız tek bir nesnesi vardır. Buradan şu sonucu çıkarmak mümkündür: “Bu ortak duyulurlardan herhangi biri için, örneğin, hareket için özel bir duyunun olması imkansızdır. Çünkü şimdi görmeyle tatlıyı algılamadığımız gibi, ortak duyulurları özel duyu ile algılayamayız.”⁷¹ Ortak duyu; aynı nesneden duyuların her biri ile alınan türlü duyuları düzenleştirerek, o nesneyi tek ve aynı nesne olarak algılanır kılan yetidir.

Duyular, diğer duyulara özgü duyulurları, ayrı ve özel duyular olarak değil; fakat tek bir duyu, ortak bir duyu oluşturmak için, aralarında ilişki olan duyular olarak kavrarlar. “Safrayı hem acı, hem de sarı olarak algıladığımız zaman durum böyledir: Çünkü, bu iki niteliğin tek bir şey olduğunu, kesinlikle başka bir duyu söyleyemez. Ortak duyunun yanılma nedeni de budur. Örneğin, duyunun bir şeyin safra olduğuna inanması için, sarı olmasının yeterli sayılmasıdır.”⁷²

⁷¹ a.g.e., s. 143

⁷² a.g.e., s. 144

Burada neden tek bir duyumuz değil de, pek çok duyumuz olduğu sorusu gündeme gelebilir. Birden fazla duyumuzun olmasının sebebi hareket, büyüklük, sayı gibi türemiş ve ortak duyulurları gözden kaçırmamak içindir. Ortak duyulurlar, kendilerinden basit analizle çıktıkları ve kendileriyle birlikte oldukları, özel duyulardan türemişlerdir. “Gerçekte, görme, ortak duyulurları algılamak için biricik duyu olsaydı, bu ortak duyulurlar, duyulmamamızdan daha kolayca kaçarlardı ve örneğin, renk ve büyüklük her zaman bir arada bulunduğu için, bütün duyulurlar bize birbirlerine benzer görünürlerdi.”⁷³ Ancak, ortak duyulurların başka bir duyulurda da bulunması, bu duyulurlardan her birinin tamamen farklı bir şey olduğunu gösterir.

Ortak duyu, hem ortak duyulurları duyular, hem de bu duyulurları duyulmamakta olduğumuzu duyular. Duyulmayan görmeyle ya da başka bir duyu ile kendisinin görmekte olduğunu algılar. Ancak bu ikinci durumda hem görme duyusu, hem de bu duyunun nesnesinin duyusu, yani renk, aynı duyu olacaktır. Buradan iki sonuç çıkmaktadır. Birincisi; ya aynı duyulur için iki duyu olduğu, ikincisi; görmenin kendinin duyusu olduğu sonucu çıkar. Ancak, görmeyle algılamak, görmek olduğundan ve gördüğümüz şey de renk veya renkli bir şey olduğundan, bizzat kendini gören bir şeyi görürsek, ilk gören şeyin rengi de olacaktır. Bunun açıklaması şu şekildedir; “ ‘Görmeyle algılamak’ ifadesinin tek bir anlamı yoktur: Gerçekte, görmediğimiz karanlığı ve aydınlığı, aynı şekilde olmamasına rağmen, görmeyle ayırt ediyoruz.”⁷⁴ ‘Görme duyusu’ ile görmek, her zaman ‘bir rengi görmek’ anlamına gelmeyen belirsiz bir ifadedir. Örneğin, bir rengi başka bir renkten ayırt etmemizle, karanlığı aydınlıktan ayırmamız aynı biçimde değildir. Görmenin bizzat kendisi ile algılanması için de durumun aynı olmasına hiçbir şey engel değildir. Her duyu, kendi duyulur nesnesinin duyusudur. Duyu, duyu organı oldukça bu organdadır ve ilişkide olduğu duyulurun, kırmızı ve yeşil, acı ve tatlı gibi farklılıkları hakkında yargıya varır.

“Ancak yargımızın konusu , ayrıca beyaz ve hoş olduğundan ve diğer her duyulurla ilişki içindeki duyulurların her biri olduğundan, onların farklı olduklarını hangi ilkeyle anlıyoruz? Duyulurların karşısında olduğumuzdan, bunun bir duyu ile olması gerekir. Ancak biz burada duyulurların karşısında olduğumuz gibi düşünülürlerin karşısında değilizdir. Buradan açıkça anlaşılacaktır ki, ten, son duyu

⁷³ a.g.e., s. 145

⁷⁴ a.g.e., s. 147

organı değildir. Çünkü, bu durumda yargıya varan şeyin yani ortak duyunun duyulurla ilişki sayesinde yargıya varması zorunlu olacaktır. Sonuçta, tatlının beyazdan farklı olduğu konusunda ayrı yetilerle yargıya varmak da mümkün değildir. Onların her ikisini (tatlıyı ve beyazı) açıkça algılayanın tek bir yeti olmalıdır. Aksi durumda, gerçekten, onların karşılıklı farklarını göstermek için benim birini, senin diğerini algılaması yeterdi. Fakat gerçekte, bu farkı belirten bir yeti olmalıdır; çünkü hoşun beyazdan başka olduğunu söyleriz. Bu farkı bildiren şey, o halde, bir ve aynı yetidir. Yani ortak duyudur. Öyle ki bir ve aynı yeti, dile getirdiği gibi, düşünür ve algılar.”⁷⁵

⁷⁵ a.g.e., ss. 152-153

II. KANT ve METAFİZİK

II.1. Kant'ta Apperception (Tamalgı) Kavramı

Kant'ın felsefesinde önemli bir yer tutan *tamalgı*⁷⁶ kavramını açıklığa kavuşturmak için öncelikle *deneyim* kavramını açmamız gerekmektedir. Kant'a göre deneyim, anlama yetisinin duyusal izlenimlerin ham gereci üzerinde çalışarak ortaya çıkardığı ilk üründür.⁷⁷ Ancak deneyim bize neyin var olduğunu söylemesine rağmen, gerçek evrenselliği veremez. Çünkü neden o şeyin zorunlu olarak başka türlü değil de öyle olması gerektiğini söylemez. Bu tür bir bilgi akli uyarır. Duyulara görünen nesnelere ilişkin deneyimin öğretebileceğinden daha fazlasını söylememize olanak tanıyan bilgiler, yani deneyimlerimize bile kökenleri zorunlu olarak *a priori* olan bilgilerin temelinde yer alır. Bunlar önesürümlere sadece empirik olan bilginin sağlayamayacağı bir gerçek evrensellik ve sağın zorunluluk verirler. Bunun sonucunda bilginin deneyimle başladığını söyleyebiliriz ancak tüm bilginin deneyimden doğduğunu söyleyemeyiz. Deneyim bilginin, görüler yoluyla aldıklarımızla kendi bilgi yetimizin bir bileşimidir. Bu durumda ortaya şöyle bir soru çıkar: “Deneyimden ve giderek tüm duyu izlenimlerinden bağımsız bir bilgi var mıdır?”⁷⁸ Kant'a göre böyle bir bilgi vardır ve bunu *a priori* olarak adlandırır. *A priori* bilgiyi empirik olandan ayırt etmemizi sağlayan iki tane ölçüt vardır. Bunlar ‘zorunluk’ ve ‘sağın evrensellik’. Kant'a göre sağın olmayan evrensellik türü de vardır. Kant bunu “varsayımlı ve karşılaştırmalı” olan bir ki bunu empirik evrensellik olarak adlandırır. Empirik evrensellik, birçok durumda geçerli olan geçerliğin, keyfi olarak tüm durumlarda geçerli olan bir geçerliğe genişletilmesidir.

II.1.a. A Priori ve A Posteriori Yargılar

⁷⁶ Alm. Apperzeption, İng. Apperception, Fr. Apperception. Terim ilk olarak Leibniz tarafında, bilince varılmamış algıları kabul etmeyen Descartes'çı “ben” kavramını eleştirmek için kullandığı kavramdır.

⁷⁷ Kant, Arı Üsün Eleştirisi, İdea Yayınları: 1993, İstanbul, çev. Aziz yardımcı, s.37, (A1-A2)

⁷⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 38, (B 2)

Kant'a göre felsefe *a priori* bilginin olanak, ilkeler ve alanını belirleyecek olan bir bilime ihtiyaç duymaktadır. Çünkü belli bilgiler, tüm olanaklı deneyim alanını bırakıp, deneyimde kendilerine karşılık düşen hiçbir nesnenin verilmediği kavramlar yoluyla, yargı alanını deneyimin sınırlarının ötesine genişletme görünüşünü alırlar. Bu saf akıl için kaçınılmazdır. Saf akıl, bu yüzden bazı sorunlarla karşılaşır. İşte bu sorunların çözümüne yönelik bilim *Metafizik*'tir. Metafizik aklın böyle bir girişime yeteneği olup olmadığını sınımaksızın bu görevi üstlenir. Kant bu tarz bir metafiziği dogmatik olmakla eleştirmektedir. Kant matematiğin *a priori* bilgide ne denli ilerlenebileceğinin bir örneğini verir. Akıl tam bu kanıtlama tarafından etkilenecek genişlemeye çalışır: "Hafif güvercin özgür uçuşunda direncini duyumsadığı havayı yararken bunu havasız uzayda daha iyi başarabileceğini imgelemiş olabilir. Benzer olarak, Platon anlağa çok dar sınırlar koyduğu için duyu dünyasını bırakarak ideaların kanatlarında onun ötesine, arı anlağın boş uzayına geçmeyi göze almıştı."⁷⁹ Fakat Kant'a göre Platon bu yolculuğunda gerçekte hiç yol alamamıştır. Çünkü üzerine dayanabileceği ve güçlerini uygulayabileceği bir dirençle karşılaşmamıştır. Kant yapılması gerekenin aklın nesnelere kavramlarına ayırtırmak olduğunu söyler. Bunun için en başta bütün olabilecek yargıların ayırımını yapmaya çalışır. Özneyüklem ilişkisi bağlamındaki tüm yargılarda bu ilişki iki türde olur. "Ya B yüklemi A öznesine ilişkindir ki, burada, B,A'nın içinde kendiliğinden bir şey olarak vardır; ya da A ile bağıntısı olmasına karşın onun büsbütün dışındadır. Birinci durumdaki yargıya *analitik* öbürüne de *sentetik* diyorum. Demek ki yüklem özneye bağıntısında bir özdeşlik olmayan yargılar analitik yargılardır. Ama, sentetik diye adlandırılacak yargılardaki bu bağıntıda özdeşlik düşünölmeyecektir. Analitik yargılara açıklayıcı, Sentetik yargılara ise genişletici yargılar da denebilir. Çünkü birinciler özne kavramına hiçbir şey katmazlar; tersine, bu özne kavramını yalnızca çözümleme ile parça-kavramlara ayırırlar ki, bu parça-kavramlar aynı zamanda karışık ve anlaşılmaz da olabilirler. Buna karşılık, sonuncular, özne kavramına bir yüklem katarlar."⁸⁰ Kant yargıları bir de *a priori* ve *a posteriori* olarak ayırır. Bir yargı bütün deneyimden, bütün duyu izleniminden bağımsız ise *a priori*'dir. *A priori* yargılar zorunluluk ve kesin tümellik özelliği taşırlar. *A posteriori* yargıların ise kaynağı deneyimde bulunur ve kesinlik taşımazlar. *A posteriori* yargılar başka yargılara mantıkça bağımlıdırlar.

⁷⁹ Kant, a.g.e., s. 40, (B 9)

⁸⁰ I.Kant, Analitik ve Sentetik Yargıların Ayırımı Üzerine, Çev: Ö.Naci Soykan, Felsefe Dergisi, Ekim-Kasım-Aralık 1978

Yargıların bu biçimde ayrıştırılması ile *Analitik a priori*, *sentetik a posteriori* ve *sentetik a priori* olmak üzere bir yargı çeşitleri görülür. Kant'a göre, eğer Metafizik güvenilir bir bilim olacaksa hem zorunluluk ve evrensellik taşıyan hem de bilgimizi genişletecek olan *sentetik a priori* yargılara ulaşmalıdır. Çünkü aklın tüm kuramsal bilimlerinde *sentetik a priori* yargılar ilkeler olarak kapsanır. Matematik ve doğa bilimi bu tür yargılara ulaşır. Metafiziğin ise *a priori* bilgimizi genişletmelidir.

II.2. Kant'ta Bilginin Oluşumu

Bilgimiz iki ansal⁸¹ kaynaktan doğar. Bunlardan ilki tasarımları alma, ikincisi bu tasarımlar yoluyla nesneyi bilme yetisidir. İlk tasarımları alma yoluyla nesne bize verilir, ikincisi yoluyla da bize verilen nesne, bize verilen nesne, tasarım ile ilişkili bir biçimde düşünülür ve bilgi oluşur.

Nesnelerin bizi etkilemesi yoluyla temsilleri alma yetisine *duyarlık* (Sensibilität) denir. Nesnelere bize duyarlık aracılığı ile verilir ve yalnızca duyarlık bize *görü* sağlayabilir. Bir nesnenin temsil yetisi üzerindeki etkisine *duyum*⁸² denir. Duyum yoluyla nesne ile ilişkilendirilen *görü* *ampirik görü* dür ve ampirik bir görünümün belirlenmemiş nesnesi ise *görünüş* olarak adlandırılır. Görünüşte, duyuma karşılık gelen onun *maddesi*'dir. Görünüş manifoldunu düzenlenebilir kılan, onun formudur. Ancak duyumların düzenlenebilmelerini sağlayan şey yine bir duyum olamayacağı için görünüşün maddesi bize *a posteriori* verilse de formu *a priori* olarak bulunmalıdır. Görünüşün manifoldu ancak bu biçim altında görülür. Saf duyarlığın bu biçimine *saf görü* de denilebilir. Saf görünümün saf biçimlerine *uzay* ve *zaman* denir. Uzay ve zaman nesnelere kendilerine değil, görünümün öznel koşullarına bağlı olduğundan duyuların öznel doğası ortadan kaldırıldığında, uzay ve zamanın kendisi de ortadan kalkar. Görümümüzü en yüksek açıklık düzeyine yükseltsek de nesnelere kendisine yaklaşmış olmayız. Çünkü her durumda yalnızca kendi *görü* kipimizin, diğer bir deyişle duyarlığımızın tam bilgisine ulaşabiliriz. Bu ancak kökensel olarak özneye bağlı olan uzay ve zaman koşulları altında olanaklıdır. Böylece öznel

⁸¹ Alm. Gemüt, İng. Mind

⁸² Alm. Empfindung

doğamızı bir yana bıraktığımızda, temsil edilen nesne hiçbir yerde bulunamaz olacaktır. Bilgimizde görüye ait olan her şey yalnızca ilişkileri kapsar. Ama bir yerde bulunanın ne olduğunu vermez. Dolayısıyla bir kendinde şey ilişkiler yoluyla bilinemez. Bize dış duyu (bu dış duyu uzaydır) temsiliyle yalnızca ilişki temsilleri verilir. Bu duyu temsili ise kendinde nesneye ait olan iç doğayı kapsamaz, yalnızca bir nesnenin özne ile ilişkisini kapsayabilir. İç görü (zaman) açısından da aynı şey geçerlidir. Çünkü iç görü de anımızı dolduran dış duyu temsillerini içine yerleştirdiğimiz ardışıklık, eşzamanlılık ve kalıcılık ilişkilerini kapsar. Böylece görü ilişkilerden başka hiçbir şeyi kapsamayan olarak karşımıza çıkar.

Uzay ve zaman böylece şeylerin nesnel biçimleri olamazlar. Öyleyse geriye onları dış ve iç görü kipimizin öznel biçimleri yapmaktan başka bir çare yoktur. Ancak teoloji uzay ve zamanı şeylerin nesnel biçimleri olarak görmüştür. Kant bunun neden böyle görüldüğünü sorar. Çünkü, nesneye kendinde uzamı yüklediğimizde bir yanılısama doğar ve bu yanılısama ancak görünüş ve kendinde şey ayrımıyla ortadan kalkar. Böylece görünüşünün bir yanılısama ya da görünüş olmadığının altı da çizilmiş olur. Görünüşünün yüklemeleri duyumuz ile ilişkisi içinde nesnenin kendisine yüklenebilir. Ama yanılısama yüklem olarak nesneye yüklenemez. Çünkü o zaman özneye ait olan bir şey kendinde nesneye yüklenmiş olur, bu da yanılısamadır. Duyarlık “kökensel” değil “türevsel”dir. Dolayısıyla anlaksal görü bizim için söz konusu değildir. Anlaksal görü yalnızca kökensel varlığa aittir.

Kant böylece “*sentetik a priori önermeler nasıl olanaklıdır?*” sorusunun çözümü için bir adım atmış olur. Buna göre *safs* görüler olarak uzay ve zamanda *a priori* yargı durumunda verili kavramların ötesine geçmek istediğimizde, kavramda değil ama ona karşılık düşen görüde *a priori* saptanabilen ve onunla bireşimli olarak bağlanabilen bir şeyle karşılaşmış oluruz. Ancak bu yargılar yalnızca olanaklı deneyimin nesnelere için geçerli olduklarından nesnelere ötesine ulaşamaz.

Daha önce tasarımları alma yetimizi *duyarlık* olarak adlandırmıştık. Anımızın tasarımları üretme yetisine *anlak* denir. Görü yalnızca nesnelere tarafından etkilenme kipimizi kapsar ve görü, yalnızca duyusaldır. İşte bu duyusal görünün nesnesini düşünme yetisine *anlama yetisi* denir. Duyarlık olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez ve anlama yetisi olmaksızın hiçbir nesne düşünülemez. Kant bunu şöyle

ifade eder; “İçeriksiz düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın görüler kördür.”⁸³ Anlama yetisi yalnız başına hiçbir şey göremez, duyular yalnız başlarına hiçbir şey düşünemez. Bilgi sadece anlama yetisinin ve duyuların birleşiminden doğar. Ancak bu ikisini dikkatlice birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bu ayırımın sonucunda duyarlık bilimini yani *estetiği*, anlama yetisi kuralları biliminden yani *mantıktan* ayırırız.

Anlama yetisinde nesnelere saf ya da duyuşal görüler olarak değil, sadece düşünce edimleri olarak *a priori* ilişkili olabilen kavramlar vardır. Bunların kökenleri ne ampirik ne de estetikdir. Kant burada saf anlama yetisinin nesnelere *a priori* düşünmemizi sağlayacak bir biliminin ideasını oluşturur. Kant, saf anlama yetisinin nesnelere *a priori* düşünmesiyle ortaya çıkan bilgilerin köken, alan ve nesnel geçerliğini belirleyecek bilimi *Aşkınsal Mantık* diye adlandırır. Çünkü anlama yetisinin ve aklın yasaları ile ancak bunların *a priori* nesnelere ilişkili olmaları ölçüsünde ilgilenecektir.

Kant'ın yaptığı anlama yetisi ve duyu ayırımından devam edecek olursak, yalnızca bilgilerin birbirleriyle ilişkilerindeki mantıksal biçimi yani genel olarak düşüncenin biçimini irdeleyen genel mantıkla karşılarız. Genel mantık anlama yetisinin ve aklın biçimsel işini öğelerine ayırıştırır ve bunlar bilgimiz üzerine tüm mantıksal irdelemenin ilkeleridirler. Mantığın bu bölümü *çözümlem* olarak adlandırılır. Tüm bilgiler ilk olarak nesnelere açısından olumlu gerçekliğe sahip olup olmadıklarını belirlemek için içeriklerine göre araştırılmadan önce biçimlerine göre bu kurallar üzerinde sınanması gerektiğinden, *çözümlem*, gerçekliğin olumsuz bir denek taşıdır. Ama bilginin yalnızca biçimi bilginin nesnel gerçekliğini belirlemede yeterli olmadığından, hiç kimse mantık yoluyla nesnelere üzerine yargıda bulunmamalıdır. Genel mantık yalnızca yargıda bulunma için bir *yasadır*. Fakat o nesnel öne sürümler aldatmacasının edimsel üretilişi için bir *araçmış* gibi kullanılmıştır. Genel mantık bu sözde araç işlevinde alındığı zaman *diyalektik* olarak adlandırılır. Bu Kant'a göre bir “yanılsama mantığı”ndan başka bir şey değildir. Diyalektik sofistik bir sanattır ve genel mantık bir araç olarak görüldüğünde her zaman bir yanılsama mantığıdır ve diyalektikseidir. Çünkü mantık bize yalnızca bilginin anlama yetisi ile bağdaşmasının biçimsel koşullarını verir. Bu koşulların, bunun dışında nesnelere açısından bütünüyle

⁸³ Kant, a.g.e., s. 66, (B 76)

ilgisiz olmalarından dolayı, onu bilgiyi genişletmek için bir araç olarak kullanma isteği boş ve yararsızdır.

Kant, aşkınsal mantıkla yapılanın, anlama yetisinin yalıtılıp bilgilerden kökenini yalnızca anlama yetisinde bulan düşünce bölümünün ayrılmasını kasteder. Aşkınsal mantığın saf anlama yetisi bilgisinin öğelerini ele alan bölüme *Aşkınsal Çözümlem* denir. Bu aynı zamanda bir gerçeklik mantığıdır. Çünkü hiçbir bilgi nesnesiyle tüm ilişkisini tüm gerçekliği yitirmeksizin çelişemez. Ama bu saf anlama yetisi bilgilerini ve ilkeleri kendi başlarına ve üstelik deneyim sınırlarının ötesinde kullanmak cazip geldiğinden, anlama yetisi nesnelere üzerine yargıda bulunma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Fakat nesnelere henüz bize verilmiş değildir ve belki de hiçbir yolda verilemeyeceklerdir. Aşkınsal çözümlem yalnızca anlama yetisinin ampirik kullanımının yargılanması için bir yasadır. Dolayısıyla evrensel ve sınırsız bir kullanım için bir kural değerinde görüldüğü ve anlama yetisi yoluyla genelde nesnelere üzerine bireşimli olarak yargıda bulunmaya kalkışıldığı zaman yanlış kullanılmış olacaktır. Saf anlama yetisi kullanımı o zaman diyalektik olur. Buradan hareketle, Aşkınsal mantığın ikinci bölümü, bu diyalektik yanılsamanın bir eleştirisi olarak karşımıza çıkacaktır.

Kant kavramların çözümlemesini gerçekleştirirken anlama yetisini ele alır. Buna göre anlama yetisi duysal olmayan bir bilgi yetisidir. Daha önce söylediğimiz gibi, duyarlıktan bağımsız olarak hiçbir görüden pay alınamaz. Dolayısıyla anlama yetisi bir görü yetisi değildir. Ama görünün dışında kavramlar yoluyla olandan başka hiçbir öğrenme türü de söz konusu değildir. Öyleyse her bir anlama yetisinin bilgisi kavramlar yoluyla bir bilgidir ve bu nedenle görüsel değil kavramları kavramlara sevk edici (*diskursif*) olur. Tüm görüler duysal olarak etkilenimler üzerine dayanırken kavramlar işlevler üzerine dayanırlar. Kant işlevler ile değişik tasarımları tek bir ortak tasarım altında düzenleme ediminin birliğini anlar. Öyleyse kavramlar duysal görünün izleniminin alıcılığı üzerine dayanmalarında olduğu gibi, düşüncenin kendiliğindenliği üzerine dayanırlar. Anlama yetisi bu kavramları yalnızca onlarla yargıda bulunma yolunda kullanabilir. Görüden başka hiçbir temsil nesne ile dolaysızca bağıntılı olamadığı için bir kavram hiçbir zaman bir nesne ile dolaysızca bağıntılı da olamayacaktır. “Yargı öyleyse bir nesnenin dolaylı bilgisi ve bu nedenle

onun bir tasarımının tasarımıdır.”⁸⁴ Kant’a göre “tüm yargılar tasarımlarımız arasındaki birlik işlevleridirler.”⁸⁵ Anlama yetisinin tüm edimleri yargılara indirgenebilir. Anlama yetisi, bir düşünme yetisi olduğundan, aynı zamanda da bir yargılama yetisidir. Düşünce ise kavramlar yoluyla bilgidir. Ama kavramlar olanaklı yargıların yüklemeleri olarak henüz belirlenmemiş bir nesnenin herhangi bir temsili ile bağıntılıdır. Kant böylece yargılardaki birlik işlevleri bütünüyle sergilenebilirse anlama yetisinin işlevlerinin de toplu olarak bulunabileceği sonucuna ulaşır.

Daha önce de söylediğimiz gibi uzay ve zaman saf a priori görünüm manifoldunu kapsarlar. *A priori* duyarlılığın çoklusu saf anlama yetisi kavramlarına, onlara bir araç verebilmek için aşkınsal estetik tarafından sunulur. Bu çoklunun yokluğu ise kavramların boş olması demektir. Ama gene de anımızın alıcılığının koşullarına aittirler. Böylelikle anımız ancak onların altında nesnelere temsillerini aldığından bu nesnelere kavramlarını etkilerler. Ama düşüncemizin kendiliğindenliği bu manifoldun bir bilgisinin oluşturulabilmesi için ilkin onun belli bir yolda özümsemesini, soğrulmasını ve bağlanmasını gerektirir. Kant *sentez* adını verir.

Sentez değişik tasarımları birbirlerine ekleme ve onlardaki manifoldu tek bir bilgede kavrama edimidir. Eğer manifold ampirik olarak değil ama *a priori* verilmişse bu birleşim saftır. Tasarımlarımızın tüm çözümlemesinden önce bunların kendilerinin verilmiş olması zorunludur ve hiçbir kavram içerik açısından çözümsel olarak doğamaz. Sentez bilgiler için öğeleri toplayan ve bunları belli bir içeriğe birleştirendir. Bu nedenle bilgimizin ilk kaynağı üzerine konuşurken dikkat edilmesi gereken ilk nokta Kant’a göre sentezdir. Sentez ruhun “kör ama vazgeçilmez” yetisi olan *imgelem* yetisinin ürünüdür. İmgelem yetisi olmaksızın bilgi olamaz. Kavramlara bu birleşimi getirmek anlama yetisinin bir işlevidir.

Kant, değişik temsillerin çözümsel olarak tek bir kavram altına getiriliş aşamasını 3 adımda ortaya koyar: 1)Tüm nesnelere *a priori* bilgisi amacıyla bize verilmesi gereken ilk şey saf görünüm manifoldudur. 2)İkincisi ise henüz hiçbir bilgi oluşturmuyor olsa da bu manifoldun imgelem gücü yoluyla birleşimidir. 3)Bu arı

⁸⁴Kant, a.g.e., s. 72, (A 68-B 93)

⁸⁵ Kant, a.g.e., s. 73, (A 69-B 94)

bireşime birlik veren ve yalnızca bu zorunlu bireşimli birliğin tasarımıından oluşan kavramlar verili bir nesnenin bilgisi için üçüncü gereği sağlarlar ve kendileri anlama yetisi üzerine dayanırlar.

Değişik temsillere bir yargıda birlik veren arı anlama yetisi kavramları ayrıca değişik temsillerin salt bireşimine de bir görüde birlik verirler. Kant Aynı anlama yetisi kavramlarda çözümsel birlik aracılığıyla bir yargının mantıksal biçimini ortaya çıkarmasını sağlayan eylem yoluyla ayrıca genel olarak görüdeki manifoldun bireşimli birliğı aracılığıyla temsillerine aşkınsal bir içerik de getirdiğinden bu temsillere *saf anlama yetisi kavramları* olarak adlandırır. Görü nesnelere üzerine *a priori* uygulanan bu saf anlama yetisi kavramlarını Aristoteles'ten etkilenecek *kategoriler* olarak adlandırılır. Kant başlangıçta amacının her ne kadar Aristoteles'inkiyle bir olsa da yerine getirme sürecinde bu amacın onunkinden uzaklaştığını söyler.

II.3. Aşkınsal Çıkarsama

Kant, kavramların nesnelere *a priori* bağıntılı olabileme yollarının açıklanmasını onların *Aşkınsal Çıkarsamaları* olarak adlandırır. Kant'ın buraya kadar söz konusu ettiği iki tür kavram, duyarlılığın biçimleri olarak uzay ve zaman kavramları ve anlama yetisinin kavramları olarak kategoriler nesnelere bütünüyle bağıntılı olmada birbirleriyle bağdaşırlar. Bunların her ikisi de doğaları gereği nesnelere ile bunların temsilleri için deneyimden hiçbir şey ödünç almaksızın bağıntılıdırlar. Dolayısıyla bu iki tür kavramın ampirik çıkarsamasına girişmek boş bir çaba olacaktır. Fakat Kant'a göre bu kavramların olanaklarının ilkesini olmasa da üretilmelerine vesile olan nedenleri deneyimde bulmaya çalışabiliriz. Duyuların izlenimleri verdiği ilk dürtüyle birlikte bilgi yetisi açılır ve böylece deneyim ortaya çıkar. Deneyimin iki ayrı türde ögesi vardır. Bunlar, duyulardan bilgi için madde ve bunları düzenleyen biçimdir. Saf görü ve düşünce ilkin duyusal izlenimlerin yarattığı vesile üzerine işlemeye geçerek kavramları üretirler. Kant bilgi yetimizin tekil algılardan evrensel kavramlara yükselmeye yönelik ilk çabaları üzerine böyle bir araştırmanın yolunu ilk kez açan olarak Locke'u takdir eder. Ancak saf *a priori* kavramların bir çıkarsaması hiçbir zaman bu yolda yerine getirilemeyeceği için onların deneyimlerden türemiş

olmadıklarını açıkça belirten bir doğum belgesine ihtiyaçları olduğunu söyler. Bu nedenle bu bilgiye ilişkin olarak hiçbir zaman ampirik değil ama aşkınsal bir çıkarsama verilebilir. Böylece ampirik çıkarsama boş bir çaba olarak belirlenir.

Kant anlama yetisi kategorileri açısından duyarlık alanında karşılaşmadığımız türde bir güçlükle karşılaşacağımızı söyler. Kategoriler nesnelere görüde verilmeleri için gereken koşulları temsil etmezler. Böylece nesnelere bize anlama yetisinin işlevleri ile zorunlu olarak bağıntılı olmaksızın da görünebilirler. Fakat bu şu soruyu da beraberinde getirecektir: görünüşler anlama yetisinin işlevleri olmaksızın görüde verilebildiklerine göre “düşüncenin öznel koşulları nasıl nesnel geçerlilik taşıyacaklar?”⁸⁶ Kant eğer bir nesnenin ancak kategoriler aracılığıyla düşünülebildiğinin kanıtlanmasının onların nesnel geçerliliklerinin kanıtı da olacağını söyler. Ama önce deneyimin olanağının a priori temelini oluşturan öznel kaynakları ampirik değil ama aşkınsal doğaları açısından irdelemek zorundayız.

Kant temsillerin “birbirlerine yabancı ve birbirlerinden yalıtılmış” olmaları durumunda bilginin olanağının ortadan kalkacağını söyler. Çünkü bilgi karşılaştırılan ve bağıntılanan temsillerin bir bütünüdür. Duyu kendi görüsünde bir çokluk kapsadığı için ona *synopsis*'i⁸⁷ yüklemeyi daha uygun bulur. Ama böyle bir özetlemeye her zaman bir bireştirmenin karşılık düşmesi zorunludur ve bilgi alıcılığın kendiliğindenlik ile birleşmesiyle ortaya çıkar. Kendiliğindenlik tüm bilgide zorunlu olarak bulunan üçlü bir bireşimin zemini: anın görüdeki değişiklikleri olarak temsillerin ayrımsanması, bunların imgelemde yeniden-üretilmeleri ve kavramda tanınmaları. Bunlar üç öznel bilgi kaynağıdır ve anlama yetisini ve deneyimi olanaklı kılarlar.

II.4. Tamalğının Bireşimi

Şimdi görüde *tamalğ* (*apperception*) bireşimine kısaca bir göz atacağız. Tüm bilgilerimiz iç duyunun yani zamanın biçimsel koşulu altında dururlar. Onda toplu

⁸⁶ Kant, a.g.e., s. 83, (A 90)

⁸⁷ bir arada tutma

olarak düzenlenir, bağlanır ve ilişki içine getirilirler. Her görü kendi içinde bir çoklu kapsar ve an ardışık izlenimler dizisinde zamanı ayırt etmezse bir çoklu olarak temsil edilemez. Çünkü her bir temsil bir birlikten başka bir şeydeğildir. Bu manifolddan görünün birliğinin doğabilmesi için ilkin bu manifoldun içerisinden geçmek ve sonra onu bir araya bağlamak gerekir. Kant bu edimi *tamalğının bireşimi* olarak adlandırır. Çünkü doğrudan doğruya görüye yönelmiştir. Görü bir çoklu sunar ama bu çoklu bir temsilde kapsanmış olmasına karşın hiçbir zaman orada bulunan bir bireşim olmaksızın ortaya çıkamaz. Tamalğının bu bireşimi *a priori* uygulanıyor olmalıdır. Çünkü o olmazsa uzay ve zaman temsillerine *a priori* iye olunamaz. Bunlar ancak kökensel alıcılığı içindeki duyarlığın sunduğu manifoldun bireşimi yoluyla üretilebilirler. Böylece önümüze tamalğının saf bir bireşimi koyulmuş olur.

Kant'a göre imgelemde yeniden-üretimi olanaklı kılan saf bir aşkınsal bireşimi de varsaymak gerekir. Çünkü deneyim görünüşlerin yeniden üretimini zorunlu olarak gerektirir. Örneğin düşüncede bir çizgi çizmeyi istediğimde ilkin düşüncemde bu çoklu tasarımları birbiri ardına ayırımsamam gerekir. Ama eğer önceki tasarımın düşüncesini (çizginin ilk bölümlerini) düşünceden düşecek olursam ve onları bir sonrakine ilerlerken yeniden-üretmezsem tam bir temsil hatta uzay ve zamanın en arı ve en ilk temel temsilleri bile ortaya çıkamaz.

Kavramda tanımanın bireşimi için ise şunları söyleyebiliriz: Buna göre eğer yeniden üretim olmasaydı birin bire bu ardışık eklenişi yoluyla bir çoklunun üremekte olduğu ve sayıyı bilmek olanaksız olurdu. Kavram sözcüğü bu noktaya açıklık getirir. Çünkü bu birimsel bilinç adım adım sezileni, çokluyu ve bundan sonra yeniden üretileni tek bir temsile birleştirendir.

Peki "tasarımların bir nesnesi" ile kastedilen şey nedir? Görünüşler duyuşsal temsillerdir ve onlar kendilerinde oldukları gibi alındıklarında temsil yetisi dışındaki nesnelere olarak görülmemelidirler. Burada söz edilen şey bilgiye karşılık düşen ve tam da bu nedenle ondan ayrı olan bir nesnedir. Bu nesnenin salt genelde bir şey=X olarak düşünülmesi gerekir. Çünkü bilgimizin dışında elimizde bu bilginin karşısına ona karşılık düşmek üzere koyabilecek hiçbir şey yoktur. Ama tüm bilgi ile nesnesi arasındaki bağıntıya ilişkin düşüncemiz kendisinde bir zorunluluk ögesi taşır; çünkü nesne bilgilerimizin "rasgele ya da keyfi" olmalarına karşı duran ve onları a priori

belirleyen bir şey olarak görülür. Ama Kant temsillere karşılık düşen X (nesne) tüm temsillerimizden ayrı olması bakımından bizim için hiçbir şey olduğunu söyler. Böylece nesnenin zorunlu kıldığı birlik temsillerin çoklusunun bireşiminde bilincin biçimsel birliğinden başka bir şey olamaz. Bu ancak görünün çoklusunda bireşimli birliği ortaya çıkardıktan sonra nesneyi bilebileceğimiz anlamına gelir. Ama eğer görüdeki çoklunun yeniden-üretimini a priori zorunlu kılan ve içinde bunun birleştirildiği bir kavramı olanaklı kılan bir bireşim yoluyla bir kurala göre üretilmemişse bu birlik olanaksızdır. İşte bu kural birliği çokluyu tamalğının birliğini olanaklı kılan koşullara sınırlaması bakımından belirler. Bu birliğin kavramı kategoriler yoluyla düşündüğüm nesnenin=X temsilidir.

Burada şu noktaya dikkat çekmek önemli olacaktır: Tüm bilgi bir kavrama gereksinir. Kavram her zaman biçimine göre bir kuraldır ve evrensel bir şeydir. Ama ancak görüler için bir kural olabilir.

Kant'a göre tüm zorunluluk için her zaman aşkınsal bir koşul temelde yatar. Bu nedenle tüm görülerimizin manifoldunun bireşiminde bilincin birliğinin ve öyleyse genelde nesnel kavramlarının buna göre tüm deneyim nesnelinin aşkınsal bir zemini olmalıdır. Çünkü onsuz görülerimiz için herhangi bir nesneyi düşünmek olanaksız olacaktır. Çünkü nesnenin kendisi zaten kavramı böyle bir bireşimin zorunluluğunu anlatan bir şeydir. İşte bu kökensel ve aşkınsal koşula *aşkınsal tamalgı* denir. Özbilinç iç algıda yalnızca ampirik ve değişkendir. Özbilinç iç duyu ve ampirik tamalgı olarak belirlenir. Ama bilginin koşulu olarak bilincin tüm görü verilerini önceleyen ve nesnelin tüm tasarımları ile onları olanaklı kılan biricik yolda bağıntıya giren bir birlik mevcuttur ve Kant bu birliği saf kökensel değişmez bilinç aşkınsal tamalgı olarak adlandırır. Anın temsillerinin çokluluğunda kendi özdeşliğini a priori düşünebilmesi ancak ediminin özdeşliğini göz önüne almasıyla olanaklıdır. İşte bu edim tamalğının tüm bireşimini aşkınsal bir birlik altına getirir. Böylece bağlantılarını a priori olanaklı kılar.

Bu aşkınsal nesnenin saf kavramı tüm ampirik kavramlarımıza bir nesne ile ilişki yani nesnel olgusalılık verebilendir. Bu kavram hiçbir görü kapsamaz. Dolayısıyla nesne ile ilişki içinde duran bir bilgi çoklusunda bulunması gereken birlikten başka bir şeyle ilgili olamaz. Bu ilişki bilincin zorunlu birliğidir. Ampirik bilgimizin aşkınsal bir nesne ile

ilişkisi yani nesnel olgusallığının dayandığı aşkınsal yasa şudur: tüm görünüşler bireşimli birliklerinin a priori kuralları altında durmalıdırlar. Yani deneyimdeki görünüşler tamalgının zorunlu birliğinin koşulları altında durmalıdırlar. Tıpkı salt görü söz konusu olduğunda uzay ve zaman koşulları altında durmaları gibi.

Şimdi bireşimin ampirik kavramlara göre birliği eğer bu kavramlar aşkınsal bir birlik zemininin üzerine temellenmiş olmasalardı bütünüyle olumsal olurdu. Bir görünüşler kalabalığı olur ve bundan deneyim doğmazdı. Evrensel ve zorunlu yasalara göre bağlantı eksik olacağından bilginin nesnelere tüm bağıntısı ortadan kalkardı ve böylece görünüşler bizim için hiç olurlardı. Kant değişik deneyimlerin -ki bunlardan kasıt en fazla çeşitli algılar olabilir- bir ve aynı deneyime ait olduğunu belirtir.

Deneyimin *a priori* koşulları deneyim nesnesinin olanağının da koşullarıdır. Nesnelere düşünmenin temel kavramları olan kategorilerin a priori nesnel geçerlikleri vardır. Çünkü kategoriler tıpkı uzay ve zamanın o aynı deneyim için görünüşün koşulları olması gibi düşüncenin olanaklı bir deneyimdeki koşullarıdır. Ama kategorilerin zorunlulukları duyarlığın ve onunla birlikte görünüşlerin kökensel tamalgı ile ilişkileri üzerine dayanır. Kökensel tamalgıda her şey zorunlu olarak özbilincin baştan sona giden birliğinin koşulları ile uyumlu olmalı bireşimin evrensel işlevleri altında durmalıdır. Çünkü bu birlik olmasaydı algılar çoklusunda bilincin baştan sona giden evrensel ve dolayısıyla zorunlu birliği de olmazdı. Yani bu algılar hiçbir deneyime ait olamazlardı. Böylece “tasarımların kör bir oyunu” olmak bir yana bir düş kadar bile değerleri olmazdı.

Demek ki saf anlama yetisi kavramlarını deneyimden türetme çabaları boşadır. Kant, Arı Usun Eleştirisi'nin Giriş bölümünde de söylediği gibi; deneyim hiç kuşkusuz bir görünüşün arkasından genellikle başka bir şeyin geldiğini öğretir ama zorunlu olarak gelmesi gerektiğini öğretmez. Kant bu ampirik çağrışım kuralının bir doğa yasası olarak neyin üzerine dayandığını sorar. Manifoldun çağrışımının olanağının zemini nesnede yatıyorsa bu manifoldun *eğinimi* (affinity) olarak adlandırılır. Bu noktada şöyle bir soru karşımıza çıkmaktadır; görünüşlerin bu eğinimleri nasıl kavranılabilir hale getirilecektir?

Kant bunun kendi ilkelerine göre kolayca kavranılabileceğini söyler. Buna göre tüm olanaklı görünüşler temsiller olarak olanaklı özbilincin bütünlüğüne aittirler. Tüm görünüşler zorunlu yasalara göre; dolayısıyla aşkınsal bir eğinim içinde dururlar. Ampirik eğinim ise bunun yalnızca bir sonucudur. İlk bakışta doğanın kendini öznel tamalgı zeminimize göre yönlendirmesi, yasallığı açısından ona bağımlı olması gerektiği saçma görünmektedir. Fakat bu doğanın bir görünüşler toplamından başka bir şey olmadığı ve dolayısıyla bir kendinde şey değil ama salt bir ansal temsiller çokluğu olduğu düşünülürken onun ancak aşkınsal tamalgıda ona doğa adının verilmesinin biricik nedeni olan o birlik içinde görülmesi olasıdır.

Kant, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, deneyimin ve nesnelerin bilgisinin olanağına dayanak olan üç öznel bilgi kaynağı belirliyor: duyu, imgelem yetisi, tamalgı. Bunlar ampirik kullanımın kendisini olamaklı kılan *a priori* temellerdir. Duyu görünüşleri ampirik olarak algıda temsil ediyor, imgelem yetisi çağrışımda ve yeniden-üretimde, tamalgı ise bu yeniden-üretilmiş temsillerin görünüşler ile özdeşliğinin ampirik bilincinde dolayısıyla tanımada iş görüyor. Tüm algılar için arı görü, çağrışım için imgelem yetisinin arı bireşimi, ampirik bilinç için arı tamalgı apriori temel olarak yatıyor.

Manifoldun bir öznedeki birliği bireşimli olduğundan arı tam algı görüdeki çoklunun bireşimli birliğinin bir ilkesini sağlar. Kant bu önermenin çok önemli olduğuna ilişkin bir dipnot düşer.⁸⁸ Buna göre tüm temsillerin ampirik bilinçle zorunlu bir ilişkisi vardır. Eğer böyle bir zorunlu ilişki olmasaydı temsiller de varolamazlardı. Tüm ampirik bilincin aşkınsal tamalgı ile yani kendi kendimin bilinci ile zorunlu bir ilişkisi de vardır. Bu nedenle bilgide tüm bilincin tek bir bilince ait olması zorunludur. Yani ampirik bilincin türünlüğü tek bir bilinçte bağlanmalıdır. Bu düşüncenin saltık olarak en temel ve bireşimli ilkesidir. Şu gözden kaçırılmamalıdır: salt Ben temsili tüm başkaları ile ilişki içinde aşkınsal bilinçtir. Kant ampirik bilincin duru mu yoksa bulanık mı olduğuyla hatta edimsel olarak bulunup bulunmadığıyla bile ilgilenmediğini söyler. Ama tüm bilgilerin mantıksal biçiminin olanağı zorunlu olarak tamalgı ile ilişkiye dayanır.

⁸⁸ a.g.e., s. 93, dipnot. Bu dipnot aşkınsal tamalgıyı anlamada önemli gibi görünüyor.

Bize verili olan ilk şey görünüştür ve bir bilinçle ilişkisi olmaksızın bizim için hiçtir. Çünkü onun kendinde hiçbir nesnel olgusalılığı yoktur. Ama her görünüş bir çoklu kapsadığı için ve dolayısıyla değişik algılar anda kendi içlerinde dağınık olduğu için duyunun kendisinden elde edemeyecekleri bir birleşimleri gerekir. İşte bu çoklunun birleşimi için bizde etkin bir yeti vardır. Bu yeti *imgelem*dir. Bunun dolaysızca algılar üzerinde uygulanan edimine ise *ayrimsama* denir. Kant imgelem yetisinin şimdiye kadar algının zorunlu bir bileşeni olarak görüldüğünü söyler. Bunun nedeni olarak duyunun nesnelere imgelem yaratacak bir yolda birleştirdiğine inanılmış olmasını gösterir. Temsillerin yeniden üretimlerinin bir temsilin şu değil de bu temsille bir bileşime girmesini sağlayacak bir kuralı olmalıdır. Kurallara göre bu yeniden üretimin öznel ve ampirik zemini tasarımların çağrışımı olarak adlandırılır. Ama bu çağrışımın birliğinin de nesnel bir zemini olmalıdır ve bu zemin kökensel tamalgıdır. Aksi takdirde algıların çağrışımlı olup olmadıkları bütünüyle belirsiz ve olumsal kalırdı. Böylece tüm ampirik bilincin tek bir bilinçteki nesnel birliği yani kökensel tamalgının birliği tüm olanaklı algının zorunlu koşulu olarak ortaya koyulur. Ancak Kant imgelem yetisinin saf üretken birleşiminin zorunlu birliğinin ilkesini tamalgıya önsel olarak deneyimin olanağının zemini olarak belirler. İmgelem yetisi ile ilişki içinde tamalgının birliği anlama yetisi iken bu aynı birlik imgelem yetisinin aşkınsal birleşimi ile ilişkili olarak arı anlama yetisidir. Öyleyse anlama yetisinde imgelem yetisinin arı birleşiminin zorunlu birliğini kapsayan saf *a priori* bilgiler bulunur. Bunlar ise kategoriler, arı anlama yetisi kavramlarıdır. İmgelem bizi bir yanda görünün çoklusuyla bir yanda arı tamalgının zorunlu bilgisinin koşullarıyla bağıntı içine sokar. Yani duyarlık ve anlama yetisi imgelem yetisiyle bağlanır. Ayrimsama, çağrışım yani yeniden üretme ve görünüşleri tanımadan oluşan edimsel deneyimin tanıma aşaması yani deneyimin salt ampirik öğelerinin bu en son ve yüksek olanı deneyimin biçimsel birliğini ve onunla birlikte ampirik bilginin tüm nesnel geçerliliğini olanaklı kılan kavramlar kapsar. Çoklunun tanınmasının bu temelleri kategorilerdir. Çünkü görünüşler ancak onlar aracılığıyla bizim kendimize ait olabilirler. Böylece doğa dediğimiz düzen ve yasallığı görünüşlere biz getirmiş oluruz. Keza bu düzen ve yasallığı anlarımızın doğasında kökensel olarak bulunmasaydı onları görünüşlerde hiçbir zaman bulamazdık.

Duyarlık bize görünün biçimlerini veriyordu, anlama yetisi ise kuralları verir. Kurallar nesnel oldukları sürece yasa olarak adlandırılır. Şimdi burada tekrar

söylemek gerekir ki Kant'a göre anlama yetisi olmaksızın doğa olamaz ve doğa ancak tamalğının birliğinde olanaklıdır. Tamalğının birliği ise tüm görünüşlerin zorunlu yasallıklarının aşkınsal zeminidir. Anlama yetisi doğa yasalarının kaynağıdır ve tüm ampirik yasalar yalnızca anlağın arı yasalarının özel belirlenimidirler. Ve ilkin onun altında olanaklı olurlar. Görünün çoklusunun bir bilince ait oluş kipi nesnenin tüm bilgisini önceler.

Tamalğının kökensel bireşimli birliği şöyle açıklanır. "Düşünüyorum" tüm temsillerime eşlik eder. Eğer böyle olmasaydı düşünülemeyen bir şeyin temsiline sahip olmuş olacaktım. Bu temsil kendiliğindenliğin bir edimidir ve duyarlığa ait olarak görülemez. Kant onu ampirik olandan ayırt etmek için kökensel tamalgı ya da arı tamalgı olarak adlandırır. Kökensel tamalgı "düşünüyorum" temsilini üretirken (ki bu temsil tüm başka temsillere eşlik eder) kendisine hiçbir temsil eşlik edemez. Kant bu tamalğının birliğini ondan doğan a priori bilginin olanağını belirtmek için özbilincin aşkınsal birliği olarak adlandırır. Çünkü görüde verilen temsiller bir özbilince ait olmazlarsa benim temsillerim olamazlar. Öyleyse benim temsillerim olarak tek bir evrensel özbilince bir arada durabilmeleri zorunludur.

Kant bundan çıkan sonuçları Kant şöyle ortaya koyar:

- 1) Ampirik bilinç kendinde dağınıktır ve öznenin özdeşliği ile bağıntıdan yoksundur.
- 2) Bu bağıntı ancak bir temsili bir başkasına bitişirmem ve bireşimlerinin bilincinde olmama mümkündür.
- 3) Temsillerin çoklusu bir bilince kavranabildiği için tümüyle benim temsillerim olarak belirlenebilir.
- 4) Böyle bir bilincin yokluğunda temsiller kadar çeşitli bir "kendi"min olması gerekir.
- 5) Böylece bileşimin nesnelere yatmadığı açıklık kazanır. Anlama yetisi a priori bileştirme ve verili tasarımların çoklusunu tamalğının birliği altına getirme yetisi olduğundan Bileşim nesnelere algı yoluyla ödünç alınıp bu yolla anlağa getirilmez tersine bileşim yalnızca anlağın sorunudur. Çünkü Yalın tasarım olarak Ben yoluyla çoklu hiçbir şey verilemez çoklu ancak Ben'den ayrı olan görüde verilir ve ancak bir bilinçteki bileşim yoluyla düşünülebilir.
- 6) Son olarak bu tamalgı yetisi insan bilgisindeki en yüksek ilke olarak belirlenir.

Şimdi çalışmaya bu son maddeden devam edelim. Tamalgının bireşimli birliği ilkesi tüm anlama yetisi kullanımının en yüksek ilkesidir. Kant tüm görünün olanağının en yüksek ilkesi olarak görünün çoklusunun biçimsel uzay ve zaman koşulları altında duruyor olmasını gösterir. Aynı olanağın anlama yetisi ile bağıntı içinde en yüksek ilkesi ise görünün tüm çoklusunun tamalgının kökensel bireşimli birliğinin koşulları altında duruyor olmasıdır. Görünün temsilleri uzay ve zaman koşulları altında dururken bir bilinçle birleştirilmeleri zorunlu olduğunda tamalgının kökensel bireşimli birliğinin koşulları altında durur. Çünkü bileşim olmaksızın hiçbir şey düşünülemez.

Kant anlayışı bilgi yetisi olarak belirler. Bu bilgi verili temsillerin bir nesne ile belirli bağıntılarından oluşur. Nesne ise kavramında verili bir görünün çoklusunun birleştirilmiş olduğu kendiliktir. Tüm temsillerin tüm birleşmesi bireşimlerinde bilincin birliğini gerektirir. Bu yüzden ancak bilincin birliğidir ki temsillerin bir nesne ile bağıntılarını böylece nesnel geçerliklerini ve buna göre bilgiler olmalarını sağlar. Demek ki anlayışın olanağının kendisi onun üzerine dayanmaktadır. İlk arı anlama yetisi bilgisi tamalgının kökensel bireşimli birliğinin ilkesidir. Böylece dış duyuşsal görünün biçimi olarak uzay henüz bize bir bilgi vermez. Yalnızca olanaklı bir bilgi için *a priori* görünün çoklusunu verir. Uzayda herhangi bir şey bilmek için verili çokluyu bireşimli olarak ortaya çıkarmam gerekir. İşte bu edimin birliği aynı zamanda bilincin de birliğidir. Ancak bilincin birliğiyle bir nesne bilinebilir. “Bilincin bireşimli birliği öyleyse tüm bilginin nesnel bir koşuludur.”⁸⁹ Eğer bir algı bana nesne olmak istiyorsa bilincin bu birliğinin altına girmelidir.

Tamalgının aşkınsal birliği bir görüde verili çoklunun tümünün nesnenin bir kavramında birleştirilmesini sağlayan birliktir. Bu nedenle nesnedir ve bilincin öznel birliğinden ayırt edilmelidir; çünkü bilincin öznel birliği iç duyunun bir belirlenimidir ve onun yoluyla görünün çoklusu böyle bir bileşim için ampirik olarak verilir.

Kant’a göre yargı da verili bilgilerin tamalgının nesnel birliğine getiriliş kipinden başka bir şey değildir. Yargılardaki “dir” ilişki sözcüğü tam da bu noktayla ilgilidir. Bu “dir” kopulası verili temsillerin nesnel birliğini öznel birlikten ayırt eder. Çünkü “dir”

⁸⁹ Kant, a.g.e., s. 100, (B 138)

kopulası temsillerin kökensel tamalgı ile bağıntılarını ve zorunlu birliklerini gösterir. Temsiller tamalgının zorunlu birliğinden ötürü birbirlerine aittirler. İşte bu ilişkiden dolayıdır ki yargı nesnel olarak geçerlik kazanır. Böylece iki temsilin yalnızca algıda değil öznenin durumuna bakılmaksızın nesnede bağlanmış oldukları ileri sürülmüş olur.

Anlağın verili temsillerin çoklusunu genel olarak bir tamalgının altına getiren edimi mantıksal yargı işlevidir. Öyleyse tüm çoklu mantıksal yargı işlevlerinden biri açısından belirlenir ve bunun yoluyla genel olarak bir bilincin içerisine getirilir. Kategoriler bu yargı işlevlerinden başka bir şey değildirler. Öyleyse verili bir görüdeki çoklu da zorunlu olarak kategoriler altında durur.

II.5. Nesnelere Düşünmek ve Bilmek Üzerine

Kant'a göre bir nesneyi düşünmek ve bilmek aynı şeydir. Bilgiye iki etmen düşer: kavram, ve görü. Eğer kavrama karşılık düşen bir görü verilemeseydi kavram biçim açısından bir düşünce olurdu ama hiçbir nesnesi olmaz (yani boş olur) ve bilgi olanaklı olmazdı. Olanaklı tüm görü duyusaldır (Estetik), dolayısıyla bir nesnenin düşüncesi arı anlama yetisi-kavramı yoluyla bu kavram duyuların nesnelere ile bağıntılı olduğu sürece bir bilgi olabilir. Duyusal görü ya arı görüdür (uzay-zaman) ya da duyum yoluyla uzay ve zamanda dolaysızca edimsel olarak tasarımılananın ampirik görüdür. Arı görünün belirlenmesi yoluyla nesnelere ilişkin a priori bilgiler kazanırız. Ama a priori bilgiler ancak biçimlerine göre bilgi verirler. Bu biçim içerisinde sezilmesi gereken şeylerin olup olmadığı belirsiz kalır. Böylece matematiksel kavramlar kendi başlarına bilgi olamazlar. Buna göre arı anlama yetisi-kavramları a priori görüler üzerine uygulandıklarında bile (matematikte olduğu gibi) bilgi sağlamazlar. Kategoriler arı görü aracılığıyla bile bize şeylerin hiçbir bilgisini sağlamazlar; bunu ancak ampirik görü üzerine olanaklı uygulamaları yoluyla yapabilirler. İşte deneyim tam da bu bilgidir. Böylece arı anlama yetisi kavramlarının kullanımının sınırları da çizilmiş olur.

Saf anlama yetisi-kavramları yalnızca duysal olması koşuluyla görünün nesnelere ile ilgilidirler. Yani salt kavramlar yoluyla hiçbir belirli nesne bilinemez. Yalnızca tamalgının birliği ile ilişkili olan çoklunun kavramlarla bireşimi a priori bilginin olanağının zemini; ama bu bilgi anlama yetisi üzerine dayalı olduğu sürece. Bu nedenle bireşim yalnızca aşkınsal değil ama arı anlıksaldır. Anlama yetisi kendiliğindenlik olarak iç duyuyu verili temsiller çoklusu yoluyla tamalgının bireşimli birliğine uygun olarak belirleyebilir. Böylece a priori duysal görünün çoklusunun tamalgısının bireşimli birliği insansal görünümümüzün tüm nesnelere altında durması gereken koşul olarak düşünülebilir. Ancak bu yolla kategoriler nesnel olgusalılık kazanabilirler ve yine ancak bize görüde verilebilen nesnelere üzerinde uygulanabilirler.

Kant iç duyunun biçimini açıklanırken ortaya çıkan paradoksa burada da yer verir. Paradoks şudur: “bu duyu bilince kendi kendimiz bile ancak kendi kendimize görüldüğümüz gibi sunar, kendimizde olduğumuz gibi değil; çünkü kendimizi yalnızca içsel olarak etkilenirken sezebiliriz ve bu ise kendimize karşı edilgin olarak ilişkide olmamız gerektiği için çelişkili görünür. Buna göre ruhbilim dizgelerinde tamalgı yetisi (ondan ayırdığımız) iç duyu ile özdeş olarak görülür.”⁹⁰ Kant kendi kendimizin bilgisi için belirli bir görü kipi gerekli olduğundan dışvarlığımın belirleniminin ancak iç duyunun biçimine uygun olarak ve bileştirdiğim çoklunun iç görüdeki özel verilmiş kipiye göre yer alabileceğini söyler. Böylece kendime ilişkin olarak kendimde olduğum gibi değil de kendime görüldüğüm gibi bir bilgin olabilir. Kendi kendinin bilinci ise kendi kendinin bir bilgisi olmaktan çok uzaktır. Kendi kendimin bir bilgisi için bilincin yanı sıra ya da kendimi düşünmemin yanı sıra bir de bu düşünceyi belirlemem için bendeki çoklunun görüşüne ihtiyaç vardır. Böylece ben kendimi olduğum gibi değil yalnızca bana görüldüğü gibi bilebilirim.

Şimdi buraya kadar anlatılanları toparlayalım. Kant’a göre eğer bir çoklunun sentetik birliği yoksa bu çoklu görülenebilse de düşünülemez. Bu sentetik birlik ise düşünen ve görüleyen bir öznenin birliğini de gerektirir. Öznenin birliği özne ile temsiller arasındaki ilişkinin varlığının koşuludur. İşte düşünmenin Ben’i ile temsillerin çokluğu arasındaki zorunlu ilişkiyi sağlayan tasarım saf apperception’dır. Saf

⁹⁰ Kant, a.g.e., s. 105, (B 153)

apperception “ben düşünüyorum” temsilini meydana getirirken kendisine bir başka temsil tarafından eşlik edilemeyen öz bilinçtir. Kant’ın bu birliği öz bilincin aşkınsal birliği olarak da ifade ettiğini gördük. Bunun nedeni ise buradaki birlik olarak ben’in psikolojik bir ben olmamasıdır. Yani tek tek kişilere ait bir ben ya da ampirik ben değildir.

Saf *tamalğı* her türlü sentez ediminin koşuldur. İnsanın sentezi yapılacak temsilleri kendi temsilleri olarak görebilmesinin koşulu...Nitekim yukarıda da bahsedildiği gibi ampirik bilinç kendi başına dağınıktır ve öznenin özdeşliğiyle ilişkisi yoktur. Zaten bu ilişki bir temsili diğerine bağlamam ve onların sentezinin bilince varmamla kurulur. Bu nedenle temsillerin çoklusunu bir bilinçte birlik haline getirebilmekle bu temsillerdeki bilincin özdeşliğini tasarlamam mümkün olur. Temsillerin sentezinin bilinci öznenin özdeşliğini de sağlar. Eğer bu bilinç olmasaydı temsiller kadar çeşitli ben’ler olurdu. Şimdi temsillerin bir sentez aracılığıyla tamalğının birliği altına götüren ise anlığın edimidir. İnsan bilgisinin en yüksek ilkesi olan salt tamalğının birliği nesnel deneyimin ve bilginin zorunlu koşuludur. Çünkü o olmaksızın hiçbir nesne düşünülemez. Tamalğı (apperception) verilen bir çoklunun sentetik birliğinin zorunlu koşuludur. Verilen çoklunun sentetik birliği olduğunu söylemek ise onun bir nesne olduğunu söylemekle aynı şeydir. Öyleyse tamalğı nesnenin varlığının da koşulu olacaktır. Kant kategorilerin uygulanabilirliğini haklı göstermede apperception’ın rolünü öngörür. Çünkü kategoriler görülerin çoklunun bir bilinçte bir araya getirilebilmelerinin koşuludurlar. Görüdeki çoklunun tamalğının birliği altına götürülmesi yargıların mantıksal işlevleri olan kategorilerin uygulanmasıyla olur. Böylece her çoklu tek bir bilince (ona nesnellik katacak nesnel bir bilince) götürülür.

III. KANT'TA YARGI YETİSİNİN ELEŞTİRİSİ

Kant' a göre anlama yetisi dışındaki hiç bir bilme yetisi, *a priori* oluşturucu bilme ilkelerini vermez. Zaten Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bunu ortaya koymuştu. Anlama yetisinin doğa için *a priori* yasa olarak verdiklerinin dışında kalanlar, idealar olarak düşünülür. Böylece *a priori* bilme ilkeleri ile idealar arasında belirgin ayırım yapılır. Bu ayrımla, idealar bilme ilkeleri olmaktan dışlanırlar fakat düzenleyici ilkeler olarak işlev görürler. Onlara pratik alanında ihtiyaç duyulur.

Yargı Gücünün Eleştirisi'nde bilme yetisi, istek yetisi dışında üçüncü olarak haz ve hazzsızlık duygusu devreye girer. Sorun haz ve hazzsızlığı belirleyen yargı yetisinin , oluşturucu mu yoksa düzenleyici mi olduğudur. Haz ve hazzsızlık duygusuna *a priori* bir kural vermek mümkün müdür?

Öncelikle belirtmek gerekir ki, yargı yetisi diğer iki yeti arasında özel, kendinden menkul bir yeti değildir. Belli durumlarda ikisinden birine eklenir. Yani bu iki yetiden de pay alır. Zaten bu yüzden yargı yetisi 'orta terim' olarak düşünülür. Bu eleştiriyile Kant, eleştirisini parça halinde getirmiş olur. *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'den sonra Kant, eleştirisinin tamamlanmadığını düşünmüş ve *Yargı Yetisi'nin Eleştirisi*'ni yazmıştır. 'Deneyimden bağımsız ilkelerin yetisinin' temellendirilmesinde eksiklik görmesi bu çabasında etkili olmuştur. Böylesi *a priori* ilkeleri belirlemek elbette zordur. Üstelik bu ilkenin kavramlardan *a priori* türetilmemesi gerekir. Diğer bir deyişle yargı yetisinin *a priori* ilkelerini belirlerken, bu ilkelerin kavramların (yani kategorilerin) altına düşmemesi gerekir.

Yargı yetisinin ilkesi kavramlardan *a priori* türetilmemelidir. Çünkü, kavramlar anlama yetisine aittirler. Yargı yetisi sadece onların uygulamalarıyla ilgilendir. Öyleyse yargı yetisinin kendine özgü bir kavramı olmalıdır. Bu kavramla hiç bir şey bilinmez. Çünkü bilme özelliği bilme yetisine aittir. Yargı yetisi sadece bir kural, bir ilke olartak hizmet eder. Böyle bir ilkede yalnızca doğadaki ya da sanattaki yüceyi ve güzeli ilgilendiren yargılarda bulunur. Yüceyi ve güzeli ilgilendiren yargılar, bilme yetisine aittirler ve bu yetinin *a priori* ilkelere göre haz ya da hazzsızlık duygusu ile doğrudan

bir bağıntısını belirtirler. Ama bunu istek yetisi ile karıştırmaksızın yaparlar. *Yargı yetisi kendi açısından, doğa şeyinin bilinemez duyulur üstüyle bağıntısının bir ilkesini çıkarabilir ve bunu yalnızca kendi açısından doğanın bilgisi için kullanmalıdır. A priori ilkenin dünya varlıklarının bilgisi için kullanılabilmesine ve bunun zorunlu olmasına karşın, gene de haz ve hazzsızlık duygusu ile doğrudan hiç bir bağ taşımaz. Burada yargı yetisinin bilinemez duyulur üstüyle bağıntısının bir ilkesi ereklilik düşüncesidir, ve bu ilke de doğanın bilgisi için kullanılır. Bu bağlantıyı yargı yetisi bir kural koyarak yapar. Doğaya ereksellik yükleyerek, kendi yüklediğimiz ereksellikle, doğanın bilgisini edinmeye çalışarak yapar.*

III.1. Kant'ta Felsefenin Bölümlenişi

Kant Yargı Yetisi'nin Eleştirisi'ne, doğa felsefesi olarak kuramsal bölüm ve ahlak felsefesi olarak kılışsal(pratik) bölüm arasındaki ayrımla başlar. Kant öncelikle bir yanlış anlamaya dikkat çeker; doğa kavramlarına göre pratik olanla, özgürlük kavramına göre pratik olan karıştırılmamalıdır. Çünkü bir kalemi hareket ettirmem de pratiktir, ahlaksal bir edim de pratiktir. Bu ikisi karıştırılmamalıdır. Ahlaksal edimde bu iki etkinlik bir arada olur. Ancak yine de bu iki etkinlik birbiri ile karıştırılmamalıdır.⁹¹

“İstenç yoluyla olanaklı olan pratik edim, bir etkinin pratik olanağından ayırt edilmelidir. Çünkü fiziksel olanağın nedeni kavramlar yoluyla belirlenemez. Kılışsal nedenselliği belirleyen doğa kavramı mı yoksa özgürlük kavramı mı olduğu belirsiz kalır. Nedensellik doğa kavramından kaynaklıysa, uygulamısal - pratik, eğer özgürlük kavramından kaynaklıysa ahlaksal - pratiktir. Ve istenç söz konusu olduğunda, hem doğa kavramı hem de özgürlük kavramı devreye girer.”⁹²

III.2. Kant'a Göre Genel Olarak Felsefenin Alanı

⁹¹ Immanuel Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2006,s.18.

⁹² a.g.e., s.19

Bilme yetimizin doğa kavramları ve özgürlük kavramlarına ait olmak üzere iki egemenlik alanı vardır. Bunlar yoluyla *a priori* yasa koyulur. *A priori* yasa koymanın uygulandığı bölge, bütün olanaklı deneyimin toplamıdır.

Anlama yetisi ve akıl aynı deneyim bölgesinde birbirine zarar vermeden iki ayrı yasama uygular. Ve bu iki yasama tek bir alan oluşturmaz. Çünkü “doğa kavramı, nesnelere görünüşler olarak görüde tasarımlarken, özgürlük kavramı bir kendinde şeyi tasarımıyla da, bu tasarımı yapamaz. Yani özgürlük kavramı nesnelere görünüşe getiremez. Her iki alan da kendinde şeyin kuramsal bilgisini kendisinde sağlayamaz. Sağlar deseydik bu, duyulurüstünü anımsatan bir şey olurdu. Oysa özgürlük kavramı kendinde şeyi tasarımıyla da, hiç bir zaman onu bir bilgiye yükseltmez ve genişletmez. Duyulurüstünün alanını aklın kuramsal ve kılğısal kullanımı için idealarla donatırız ancak bunlara kılğısal olgusalıktan başka hiçbir olgusalılık yükleyemeyiz. Böyle bir işlev sonucunda, duyulurüstüne ilişkin bilgimiz genişlemiş olmaz.”⁹³

Duyulurun alanı olan doğa kavramı ile duyulurüstünün alanı olan özgürlük kavramı arasında uçurum varmış gibi görünür. Doğa kavramlarından özgürlük kavramlarına geçişin mümkün olmadığı söylenebilir . Fakat yine de özgürlük kavramının, doğa kavramı üzerinde etkisi olmak durumundadır. Özgürlük kavramının ereğinin duyulur dünyada edimsel kılınması gerekir. Bundan dolayı iki alan arasında birlik zemini söz konusudur. Gerçi bu iki zemin ne kuramsal ne de pratik bir bilgi sağlamaz. Yani kendine özgü bir egemenlik zeminleri yoktur. Fakat yine de bu iki zemin arasında bir geçiş olanağı vardır.

Yargı yetisi, felsefenin kuramsal ve pratik bölümlerini birleştirmenin bir aracıdır. Böylece o, anlama yetisi ve akıl arasında bir orta terim işlevi görür. Yargı yetisinin kendine özgü bir yasaması olmasa da, yasalarının ona göre aranacağı *a priori* öznel bir ilkesi olabilir.

Mantıksal kullanımda anlama yetisinden akla geçiş olanağı söz konusudur. İstek yetisi de haz ve hazzınlık duygusuna bağlıdır. Bu bağlantı dolayısıyla, yargı

⁹³ a.g.e., s. 23

yetisi doğa kavramı alanından özgürlük kavramı alanına bir geçiş sağlar.

Demek ki Saf Aklın Eleştirisi üç bölümden oluşur. Saf Anlama Yetisinin, Yargı Yetisinin ve Saf Aklın Eleştirisi. Bu yetilere saf dememizin nedeni de *a priori* yasa koyucu olmalarındandır. *Kant felsefesinde anlama yetisi görünüşler dolayısıyla duyulurun alanına aittir. Özgürlük kavramıysa duyulur alanda işlev kazanır. Fakat Özgürlük kavramı, duyulur üstünün alanı sayesinde temellenir. Kant'ın bu iki alan arasındaki bağlantıda sorun gördüğü açıktır. Kant, duyulur üstünün (yani kendinde şeylerin alanının) duyulurların alanını etkileyeceğini belirterek, aklın son ereği ile doğanın ereği arasında bağlantı kuruyor. Yani görünüşler alanı ile kendinde şeylerin alanı arasında bağlantı olduğuna dikkat çekiyor.* Burada şu kilit soru karşımıza çıkmaktadır: Peki bu bağlantı nasıl mümkün oluyor? Kant bu geçişi erek kavramıyla yapıyor. Ereklilik, anlama yetisiyle istek yetisi arasındaki bağlantıyı sağlıyor. Benzer bir sorun anlama yetisinin kavramlarının nesneye nasıl karşılık geldiği konusunda da sorulabilir. Burada da devreye erek fikri girer. Ereklilik bize bu bağlantıyı kurarken güven duygusu verir. Düşündüğümün nesneye karşılık gelmesiyle ilgili inancı sağlar. Doğada belli bir ereği düşünmemle, düşündüğümün nesneye karşılık gelmesi arasında paralellik kurulabilir. Bu noktada şöyle söylenebilir; Kant daha önce kendinde şeyi bilemeyiz sadece görünüşü bilebiliriz demişti. Demek ki, Kant için sadece görünüşler söz konusudur. Her şey fenomen olarak düşünülür.

III.3. A Priori Yasama Yetisi Olarak Yargı Yetisi

“Genel olarak yargı yetisi, özeli evrensel altında kapsanıyor olarak düşünmeyi sağlar. O halde yargı yetisi, bir nesneyi ya da bir görünüşü bağlantılarıyla düşünerek genelleştirmek demektir. Şayet evrensel olan verilmişse özel olanı evrensel altına alan yargı yetisi belirleyici olacaktır. Fakat eğer sadece özel verilmişse ve evrenseli bulması gerekiyorsa, o zaman yargı yetisi yansıtıcı, derin düşünenidir (reflektiftir).”⁹⁴

Evrensel olandan özele ulaşmada yargı yetisi belirleyici konumdadır. Yani belirleyici yargı yetisi devreye girer. Bunun sonucunda da yargı yetisi doğadaki bir özeli evrensel kurallar altına getirir. Belirleyici yargı yetisinde özel olan, anlama

⁹⁴ a.g.e. 28

yetisinin verdiği evrensel aşkınsal kuralların altına konur. Ancak özelden evrensele giderken reflektiviteye ihtiyaç duyulur. Doğadaki özelden evrensele doğru yükselmekle yükümlü olan reflektif yargı yetisidir. Reflektif yargı yetisinin doğadaki özelden evrensele giderken, deneyimden alınamayacak ilkelere gereksinimi vardır. Çünkü bu durumda, empirik ilkelerin, daha yüksek empirik ilkeler altındaki birliğini temellendirmesi gerekir. Daha yüksek ilkelere ulaşırken, deneyimden alınamayacak ilkelere iş görülür. Deneyimden yola çıkarak daha yüksek ilkelere ulaşma edimini reflektif yargı yetisi, yasa olarak ancak kendi kendisine verebilir, onu başka yerden alamaz. Çünkü, almış olması halinde belirleyici yargı yetisi olacaktır. Kendine yasa vermesi onun ayırıcı özelliğidir.

Burada şu soru karşımıza çıkmaktadır; derin düşünme (reflektiv) yetisinin sözü edilen bu ilkesi nedir? Öncelikle şunu belirtmek gerek; bu yasa, doğaya yasa vermez, kendi kendisine yasa verir. Şöyle düşünölmelidir; sanki bir anlama yetisi (bizimki olmasada) onları tikel doğa yasalarına göre bir deneyim dizgesini olanaklı kılmak üzere bilme yetilerimiz için vermiştir. Bu açıklamadan dolayı edimsel olarak bir anlama yetisi varmış gibi düşünölmemelidir. Çünkü bu idea, yargı yetisi gibi belirlemek için değil, yalnızca derin düşünme (reflektivite) için işlevsel durumdadır. Bunun sonucunda da, 'derin düşünen yargı yetisi doğaya değil fakat sadece kendine bir yasa verir.' çıkarımı yapılabilir.

“Doğada biçimsel olarak erekselliğın olması ilkesi, yargı yetisinden kaynaklanan aşkınsal bir ilkedir. Çünkü zaten doğaya böyle bir aşkınsal ilke yüklememiz mümkün değildir. Bu durumda o ilke, aşkınsal olarak yargı yetisine aittir.”⁹⁵

Nesnelerin kavramları empirik hiçbir şey kapsamaz. Bu kavramlar saftır, pratik ereksellik ilkesi metafizikseldir. Çünkü bir istenç olarak isteme yetisinin kavramı empirik olarak verilmelidir. Ama her iki ilkede empirik değil *a priori*dir, yani deneyden önce gelir. Doğanın, bilme yetilerimiz ve bunların kullanımı için onlarda açıkça gördüğümüz erekselliği, yargıların aşkınsal bir ilkesidir ve ayrıca aşkınsal bir çıkarsamaya gereksinim duyarlar.

⁹⁵ a.g.e. 30

Doğa, evrensel yasaları olmaksızın düşünülemez. Ve bu yasalar kategorilere dayanırlar ve görünün tüm koşullarına uygulanabilirler. Burada yargı yetisi belirleyici olur, çünkü onun verili yasalar altına getirmekten başka yolu yoktur. Biz doğada sonsuz çeşitlilikte empirik yasanın olanağını düşünmeliyiz, ki bunlar *a priori* bilinemezler. Evrensel doğa yasaları, şeyler arasındaki belli bağlantıları sağlar. Evrensel doğa, şeyleri, genellikteki doğa şeyleri olarak ele alır, tikel doğa varlıkları olarak ele almaz.

Empirik yasalar altındaki şeyler, salt derin düşünsel olan yargı yetisince, bilme yetimiz için bir ereksellik ilkesine göre düşünülür. Doğanın bu erekselliği doğa kavramı da özgürlük kavramı da değildir.. Çünkü nesneye, yani doğaya hiçbir şey yüklemeyiz. Bu, sonuçta yargı yetisinin öznel bir ilkesini oluşturur. Belli bir amaç doğrultusunda doğaya yöneldiğimizde, talihtir bir rastlantı sonucu, empirik yasalar altında böyle dizgesel bir birlikle karşılaşmaktan memnurluk duyarız. Böylece, aslında bir gereksinimi gideririz. Böyle bir birliği anlayamamasak ya da tanımlayamamasak bile böyle bir şeyin zorunlu olarak var olması gerektiğini düşünürüz.

Empirik yasaların sonsuz çeşitliliğini kapsayan doğanın verili algılarından bağıntılı bir deneyim oluşturmak, anlama yetimizin önünde yatan *a priori* görevdir. Gerçi anlama yetisi, nesnelere açısından hiçbir şeyi *a priori* belirleyemese bile, yine de empirik yasaları izleyebilmek için, nesnelere üzerine olan derin düşünmenin temelinde bir *a priori* ilke, yani doğanın bu yasalara göre bilinebilir bir düzeninin olanaklı olması ilkesini koymalıdır. Doğadaki cinsler ve türleri ayırarak, aralarında bağlar kurarız. Doğadaki çeşitleri az sayıdaki ilke altına alırız. Doğanın bilme yetimiz ile bu uyumu yargı yetisi tarafından *a priori* varsayılır. Anlama yetisi bu uyumu nesnel açıdan olumsal olarak tanıırken, yargı yetisi doğaya onu, bilme yetisiyle bağlantı içinde aşkınsal ereklilik içinde yükler. Bu varsayılmadan deney yasalarına göre bir doğa düzeni tasarlayamayız. Çünkü doğada kavranabilir bir düzeni ortaya çıkarmak, sonsuz karmaşa gösteren ve kavrama yetimiz için ölçsüz olan böylesine karışık bir gerçekten yola çıkarak deneyim oluşturmak, anlama yetimiz için olanaksız olurdu.

“Yargı yetisi, kendi içinde doğanın olanağı için kapsadığı *a priori* ilkeyle, doğaya değil fakat kendine doğa üzerine düşünme için bir yasa getirir. Yargı yetisi bu yasayı *a priori* bilmez ama doğanın anlama yetimiz için bilinebilir bir düzeneği uğruna

onu doğanın evrensel yasalarının bölümlenişinde kabul eder. Bu yolla ne doğaya bir yasa yüklemiş ne de gözlem yoluyla ondan bir yasa öğrenmiş oluruz. Bunun nedeni, bu yargının belirleyen yargı yetisinin değil yalnızca derin düşünen yargı yetisinin bir ilkesi olmasıdır.”⁹⁶

Ereksellik, doğanın, bizim bilgiye yönelik olan amacımızla örtüşmesini sağlar. Ereksellik, doğaya yargı yetisi yükler ve anlama yetisi ona hiç bir yasa dayatamaz. Doğanın bizim bilgiye dönük amacımızla bağdaşması, haz duygusu ile bağıntılıdır. Haz duygusunun *a priori* bir zemini vardır ve bu zemin herkes için geçerlidir. Haz duygusu bilme yetisiyle bağlantılıdır, fakat ereksellik kavramı hiç bir biçimde istek yetisini dikkate almaz. Yani, kendini, doğanın bütün pratik erekselliğinden ayırır. Gerçekte, algıların kategorilerle çakışmasından haz duymayız. Bunun sebebi ise anlama yetisinin herhangi bir amaçla değil de, kendi doğasına göre zorunlu olarak ilerlermesidir. Burada bir kendiliğindenlik söz konusu olduğundan, anlama yetisinin bir amaçla haz duymaya yöneldiğini söyleyemeyiz. İki ya da daha fazla ayrışık doğa yasası bir ilke altında birleştirildiğinde bir haz duyarız ve bu öyle bir hayranlığın zeminidir ki, nesnesiyle bütünüyle tanışık olsak da sona ermez.

Bizler doğanın cinslere ve türlere göre bölümlenişinde belirgin bir haz duymayız. Ancak bu haz bir zamanlar kesinlikle duyulmuştur. En sıradan deneyim bile o haz olmadan olanaklı değildir. O zaman doğayla ilgili yargılarımızda birşey vardır ki, bizi doğanın erekselliği noktasında dikkatli kılar. Bu şey aynı zamanda, empirik yasaları, yüksek empirik yasalar altına getirmekten ve yüksek yargılar altına getirdikten sonra, bunların bilme yetimiz ile uyumlu olmasından haz duymamızı sağlar. Bu durumun tam tersi, yani, bu yüksek empirik yasaların anlama yetimiz için olanaksız olduğunu önceden söyleyen bir doğa tasarımı, hiç bir biçimde hoş gitmeyecektir.

“Gözlem yoluyla doğanın bilgisine ulaştığımızda, giderek tek bir ilkeye ulaşamayacağımız söylenebilir. Bilmeye çalıştıkça, doğanın daha fazla bilinmeyen yönü ortaya çıkacaktır. Fakat yargı yetimiz gidebileceği yere kadar ilerlemek ister. Bilme yetimizin akılsal kullanımı açısından böyle sınırlar saptayabilsek bile, empirik

⁹⁶ a.g.e s.35

alandanda böyle sınırlar belirlemek olanaksızdır.”⁹⁷

“Bir nesneyi tasarımlarken, onun özne ile bağıntısına karar veren, onun estetik yapısıdır. Ancak aynı tasarımda, nesnenin bilgisi için kullanılan onun mantıksal geçerliliğidir. Bir duyu nesnesinin bilgisinde her ikisiyle de karşılaşırız. Burada Kant, uzay kavramıyla haz kavramını karşılaştırmaktadır. Uzayın niteliğini tasarımımızın öznel yanı olarak belirler ve nesnenin bu tasarımla görünüş olarak düşünüldüğünü belirtir.”⁹⁸

Uzay öznel olsa da, görünüşler olarak şeylerin bilgisinde bir parçadır. Duyum, tasarımlarımızın öznel yanısıdır. Bununla birlikte, bu duyum bize bir şey yoluyla verilir. Uzay onların görüsünün *a priori* formudur fakat uzay dışımızdaki nesnelere bilgisi içinde kullanılabilir. Ancak haz ya da hazzı için bunu söyleyemeyiz. Haz ya da hazzı tasarımda öznel olan yandır ve hiç bir biçimde bir bilgi parçası değildir. Çünkü bu yolla tasarımın nesnesinde hiç bir şey bilemeyiz. Haz ya da hazzı her hangi bir nesnenin etkisidir. Ereksellik bu nedenle nesnenin kendi niteliği, bilginin bir ögesi değildir. Nesneye ereksel dememizin nedeni, o nesnenin tasarımının doğrudan haz ile bağılı olmasındandır. Bu tasarımın kendisi estetik bir ereksellik tasarımdır. Bu durumda “Peki acaba böyle bir ereksellik tasarımlı söz konusu mudur?” sorusu ile karşılaşırız. Bir görü nesnesinin biçiminin ayrımsanması, bilgi oluşturan kavramlarla bağıntılı olmadan, haz ile bağılantılıysa, o zaman tasarım nesnesiyle bağılantılı değil özneye bağılantılı olur. O zaman haz, derin düşünme yargı yetisinde rol alan bilme yetileriyle uyumlu olmaktan başka bir şeyi anlatmaz. Yalnızca nesnenin öznel biçimsel bir erekselliğini anlatmış olur.

Derin düşünme yargı yetisi en azından, amaçlanmış olmasa da, onları , görüleri kavramlara bağıntılama yetisiyle karşılaştırarak yer alır. Eğer görülerin kavramlarla bağıntılama yetisiyle, derin düşünme yetisinin karşılaştırılması sırasında, imgelem yetisi , amaçlanmamış olarak, anlama yetisi ile anlaşma içine getirilir ve böylece bir haz duygusu ortaya çıkarsa, o zaman nesne derin düşünme yargı yetisi için ereksel olarak görülmelidir. Nesnenin erekselliği hakkındaki böyle bir yargı estetik bir yargıdır. Bu yargı, kendini nesnenin bulunan bir kavramı üzerinde

⁹⁷ a.g.e. ss. 38-39

⁹⁸ a.g.e., s. 39

temellendirmez, ne de böyle bir kavram sağlar.

Nesnenin biçimi derin düşünmede, her hangi bir kavram göz önüne alınmaksızın, nesneyi tasarımlarken bir hazzın zemini olarak yargılanırsa, yalnızca o özne için değil genel olarak yargılayan her varlık için yargılanırsa(düşünülürse) nesneye o zaman güzel denir. Böyle bir haz yoluyla ve evrensel geçerlilikle yargıda bulunma yetisine beğeni denir. Çünkü hazzın zemini yalnızca nesnenin derin düşünme için biçiminde koyulduğundan ve nesnenin bir duyumunda koyulmadığından, ve herhangi bir amaç kapsayan kavramla bağlantılı olmadığından, yalnızca imgelem yetisinin anlam yetisi ile birliği iledir ki, nesnenin a priori koşulları evrensel olarak geçerli olan derin düşünmedeki tasarımıyla bağdaşır; ve nesnenin, öznenin yetileriyle bu uyumu olumsal olduğu için, onun erekselliğinin bir tasarımı, öznenin bilme yetileri açısından ortaya çıkarır.

Şimdi bir haz vardır ki, kavramlarla nesnenin tasarımı arasındaki bağ ile kavranamaz, tersine yalnızca derin düşünsel algı yoluyla, bu tasarım ile bağlı olarak bilinmelidir. Yani kavramlarla değil derin düşünsel algı yoluyla bilinmelidir, tüm görgül yargılar gibi, hiç bir nesnel zorunluk bildiremez ve a priori geçerlik isteminde bulunamaz. Ama beğeni yargısı, diğer görgül yargılar gibi, herkes için geçerli olma istemindedir ve bu her zaman olanaklıdır. Burada şaşırtıcı olan, beğeni yoluyla, herkese yüklenen şeyin, empirik bir kavram değil, ama sonuçta kavram olmayan bir şey olan, haz duygusu olmasıdır.

Tekil bir deneyim yargısına ilişkin bir yargı, başka herkesin de onu öyle görmesi gerektiğini işaret edebilir. Çünkü bu yargı, belirleyici yargı yetisinin evrensel koşullarına göre oluşmuştur. Benzer olarak her hangi bir kavramı dikkate almadan, yalnızca düşünmede haz duyan biri, yargı tekil ve görgül olsa da, herkesten onay isteminde bulunur, çünkü bu hazzın zemini ile derin düşünce yargılarının evrensel ama öznel koşulunda karşılaşılr. Yani bir nesnenin imgelem yetisi ve anlık arasındaki ilişkisinde ve ereksel uyumunda, her empirik yargı için gerekli olan bu uyumda karşılaşılr. Öyleyse haz, beğeni yargısında empirik bir tasarıma bağımlıdır ve hiç bir tasarımla a priori bağlanamaz. Yani hangi nesnenin beğeniye uygun olup olmadığını a priori belirleyemeyiz; onu denememiz gerekir. Ama haz bu yargının belirlenim zeminidir, salt şu nedenle ki, onun yalnızca derin düşünme üzerine,

dayandığının bilincindeyizdir. Çünkü derin düşünme, genel olarak, nesnelerin bilgisi ile uyumun evrensel ama yine de yalnızca öznel koşullarına dayanır. Böylece beğeni yargıları, a priori bir ilkeyi varsayarlar. Gerçi ne bilme ilkesi ne de pratik ilkedirler. Ayrıca hiç bir biçimde *a priori* belirleyen bir ilke de değildirler.

Derin düşünmeden gelen hazza alıcılık, yalnızca derin düşünen yargı yetisi ile ilişki içinde, ve öznedeki doğa kavramına uygun olarak, nesnelerin bir erekselliğini değil, ama ayrıca özgürlük kavramı dolayısıyla, öznenin bir erekselliğini de belirtir. Bu yüzden estetik yargı yalnızca güzel ile bağlantılı olmakla kalmaz, ayrıca tinsel bir duygudan kaynaklanarak, Yüce ile de bağlantılıdır.

“Deneyimde verili bir nesnede, ereksellik iki yolla tasarımılanabilir. İlki öznel, ikincisi nesnel bir zemine dayanır. İlki, nesnenin biçimindeki dolaysız hazza dayanır. İkinci tür ereksellik tasarımı, şeylerdeki bir haz duygusu ile değil, ama onları yargılamada anlama yetisi ile ilgilidir. Eğer bir nesnenin kavramı veriliyse, yargı yetisinin bilgi açısından işi, kavramın yanına denk düşen bir görüyü koymaktır. Bu ya sanatta gördüğümüz biçimiyle, imgelem yetimiz yoluyla olabilir. Ya da doğanın ürünlerini yargılamak, erekselliğe ilişkin kavramımızı ona yüklediğimizde söz konusu olabilir.”⁹⁹

Ereksellik yargı yetisinin bir ilkesi olsa da, doğaya bu yolla bilme yetimiz için bir dikkat yükleriz. Böylece doğa güzelliğini, biçimsel (öznel) erekselliğin kavramının sergilenişi olarak ve doğa ereklarını algısal (nesnel) bir erekselliğin kavramının sergilenişi olarak görebiliriz. Bunlardan birincisini beğeni yoluyla, (estetik olarak, haz duygusu aracılığıyla), ötekini anlama yetisi ve akıl yoluyla (kavramlara göre, mantıksal olarak) yargılarız.

Yani burada ereksellik doğaya dikkatimizi doğrultmamızı sağlar. Bunun sonucunda da, doğayı erekli olarak görmek, bilimin önünü açan bir öncül haline gelecektir. Çünkü böylelikle, ondaki ereği bulma çabasına girilecektir.

Estetik yargı yetisi, biçimsel bir ereksellik ilkesini kapsamaktadır. Çünkü onsuz anlama yetisi, kendini doğada bulamayacaktır. Yargı yetisi, karşılaşılan durumlarda,

⁹⁹ a.g.e. s.43

ereklerin kavramından akıl uğruna yararlanabilmek için, bir ilkeyi *a priori* kendi içinde kapsamaksızın, sadece bir kural kapsayarak, kapsadığı bu aşkınsal ilkeyle, anlama yetisini bir erek kavramını doğaya uygulamak için hazırlar.

Bir ürün, ereksellik ilkesine göre yargılandığında, bu ürünün bilme yetimiz ile uyumuna beğeni yoluyla karar vermek, 'estetik yargı yetisine' bırakılır. Tabi bu durum, yetinin kavramlar ile bağdaşması yoluyla değil, ama duygu yoluyla karar verildiği sürece geçerlidir. Teleolojik yargı yetisi, organik bir cismin, erekler ile bağıntısını, *a priori* yükleyemez. Çünkü bunu bilmek için bir çok tikel deneyim yapılmalıdır. Çünkü nesnedeki belli bir erekselliği, empirik olarak bilebilmek için bile birçok tikel deneyimin yapılmış olması gereklidir.

"Estetik yargı yetisi, şeyleri kavramlara göre değil ama bir kurala göre yargılayan tikel bir yetidir. Teleolojik yargı yetisi özel bir yeti değil, genel olarak derin-düşünsel yargı

yetisidir. Bu durum, nesnelere belirleyen yargı yetisine göre değil, derin düşünen yargı yetisine göre yargılandığı için söz konusudur. Öte yandan estetik yargı yetisi, nesnelere bilgisine hiçbir katkı sağlamaz. Estetik yargı yetisi, yalnızca yargılayan öznenin eleştirisine ve onun bilme yetilerine ait sayılmalıdır."¹⁰⁰

"Anlama yetisi doğa için, akıl ise özgürlük ve kendi nedenselliği için *a priori* yasa koyucudur. Bu yetiler birbirinden ayrılmışlardır, tek başınalardır, birbirini belirlemezler, aralarında bir bağ yoktur. Fakat yine de, doğanın bilgisi açısından olmasa da, duyulur üstünün duyulur üstündeki sonuçları açısından bu geçiş olanaklıdır.

Anlama yetisi aracılığıyla biz doğayı yalnızca görünüşler olarak biliriz. Doğayı görünüşler olarak bilmek, anlama yetisinin duyulur üstü bir dayanağını da verir. Ama bu dayanağı tamamen belirsiz bırakır. İşte yargı yetisi bu noktada, *a priori* ilkesi yoluyla, duyulur üstü¹⁰¹ bu dayanağa, entellektüel yeti yoluyla, belirlenebilirlik sağlar. Ayrıca akıl, ona pratik *a priori* yasası yoluyla belirlenim veriyor. Böylece yargı yetisi, doğa kavramı alanından, özgürlük kavramı alanına geçişi sağlıyor."¹⁰²

¹⁰⁰ a.g.e., 46

¹⁰¹ Burada duyulurüstü derken, hem bizdeki, hem de dışımızdaki duyulur üstü kastedilmektedir.

¹⁰² a.g.e. ss. 46-47

Doğa kavramı alanından, özgürlük kavramı alanına geçişi sağladığını söylerken, neden - etki konusuna değinmek gerekmektedir. Neden sözcüğü duyulurüstüne ilişkin kullanıldığında, zemini belirtir. Nedenin etkilerinin de dünyada yer alması gerekir. Doğa şeyleri bir etkiye göre nedensellik taşırlar. Sözü edilen etki özgürlük kavramına göre son erektir, ki bu etkinin duyu dünyasındaki görünüşlerinin olması gerekir. Ve bunun olanağının koşulu, doğada, insan olarak öznenin doğasında varsayılır. Doğa kavramı ve özgürlük kavramı arasındaki dolaylılığı sağlayan kavramı bize yargı yetisi verir. Bu kavram ereksellik kavramıdır. Bu yolla doğadaki son ereğin olanağı bilinmiş olur.

Doğanın bizim açımızdan sadece görünüşler olarak bilindiğini, bize anlama yetisi gösterir. Dolayısıyla onun duyulur üstü bir dayanağı da ortaya çıkar. Ama bu dayanak tamamen belirsiz kalır. Yargı yetisi, *a priori* ilkesi yoluyla duyulurüstü dayanağa, entellektüel yeti yoluyla belirlenebilirlik sağlar. Akıl ona pratik *a priori* yasası yoluyla belirlenim verir. Böylece yargı yetisi iki alan arasındaki geçişi sağlar.

“Ruhun yetileri düşünüldüğünde, anlama yetisi, bilme yetisi için *a priori* oluşturucu ilkeleri kapsar. Haz ve hazzsızlık duygusu için yargı yetisi vardır ki o, istek yetisinin belirlenimiyle bağıntılıdır. Bu açıdan doğrudan pratik olabilen kavramlardan ve duyumlardan bağımsızdır. İstek yetisi için de akıl vardır ve herhengi bir hazdan doğrudanlık olmaksızın pratiktir ve son ereği belirlemeyi sağlar. Aynı zamanda nesnedeki saf entellektüel hoşlanmayı kendisinde taşır. Yargı yetisinin doğanın erekselliğine ilişkin kavramı doğa kavramlarına aittir; ama sadece düzenleyici bir ilke olarak yer alır. Gerçi doğanın ya da sanatın belli nesnelere üzerine olan estetik yargısı, haz ya da hazzsızlık duygusu açısından oluşturucu da olabilir. Kendiliğindenlik doğanın erekselli kavramının, sözünü ettiğimiz iki alan arasındaki geçişini olanaklı kılar. Aynı zamanda ruhun ahlaksallık için duyarlılığını geliştirir.”¹⁰³

Kant terminolojisinde kritik, kritik kavramından dolayı, sınır çekme anlamına gelir. Kritik bizim ne kadar bilebileceğimizin sınırını verir. Kant'ın üç kritiği de (*Saf Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi, Yargı Gücünün Eleştirisi*) bu kritiklerin yazılma

¹⁰³ a.g.e., s. 48

amacı ile ilgilidir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bilme yetisini ele alarak, onun kritikosunu belirlemiştir. Burada anlama yetisinin kavramlarını incelemiş ve görü ile kavramların ayırımını yapmıştır.

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, deneyime kendimizi açtığımız anda uzay ve zaman formunu edindiğimizi söylüyordu. Düşünme ise anlama yetisi kavramlarının deneyimle karşılaşmasıyla kendiliğinden ortaya çıkar. Kendiliğinden ortaya çıkan düşünmenin bu formları, anlama yetisinin kategoridir. Nesneye ilişkin her ne düşünülüyorsa bu on iki kategori altına sokulabilir. Bir şey hakkında yargı verebilmek, yine bu kategorilerle mümkündür. Örneğin 'ben şu kalem düşünüyorum' dediğimde, bu zaten kategorilerce kavranmış olmalıdır. Kavrama yetisi *apersepsiyon* ve *imgelemin* ortak işlevi sonucu etkin hale gelir. Görü ise *apersepsiyon* ve *imgelemin* ortak işlevi sayesinde mümkün olur. Bunu şöyle açıklayabiliriz; duyu yoluyla imgeleme gelen duyumlar, imgelemin faaliyeti sonrasında kategorilerle biçim alırlar. Yani imgelem kategoriler yoluyla belli bir kurala göre şekil alır. Akıl da bu çerçevede çıkarımları olanaklı kılma işlevi görür. Nesnelere düşünen kategorilerdir. Bir de aklın işlevi olan muhakeme yetisi vardır. İdealar bu muhakeme yetisinin sonucudur. Yani düşünme için kategoriler, muhakeme içinse idealar vardır. Ayrıca hissetme için uzay ve zaman formu işlev görür.

III.4. Kendinde Şey

Kant, idealizmi kendinde şey kavramıyla çürütmek istemiştir. Kant' a göre 'kendinde şey vardır' dediğimizde, aynı zamanda nesnenin kendinde bir kalıcılığı var demiş oluruz. Görünüşler dışında nesneye ilişkin konuşamadığımızdan, Kant anlamında düşünürsek, görünüşleri aşan bir şeyden söz edemeyiz ve nesneyi aşan bir alandan söz edilmesinin önüne geçmiş oluruz. Örneğin nesneyi bana belirdiği kadarıyla bilebilirim demekle, nesneyi aşan ya da önceleyen bir şeyden söz etmemiş olurum. **Kant**, Aristotelesçi anlamda töz fikrinden kaçınmak için kendinde şey kavramını öne sürmüştür. Aristoteles'te töz sadece bir kategoridir. Aristoteles sistetine mantıktan, tözden başlar. Kant ise töz, idea gibi düşünceleri mümkün deneyi aştığı için reddeder. Kendi başına nesne vardır ve o nesne düşünebilir. Böylelikle de nesneyi

aşan bir nesnellik alanı düşünölmüş olur.

III.5. Kant'ta Ereksellik Kavramı

Kant doğada bir telos olduğunu reddeder. Eğer böyle demiş olsaydı yani doğa belli bir ereğe doğru gidiyor deseydi, kendi başına nesnelere olduğunu söylemiş olacaktı. Kant bundan kaçınmaktadır ve *telos* *a priori* olarak görmektedir. *Telos* yargı yetisiyle ilintilidir. Yargı yetisi kurucu değildir, sadece yargı yapabilmeyi sağlar. *Telos* yargıda bulunmamızın biçimini verir. Biçim verme özelliği bilme yetisiyle karşılaştırılabilir. Anlama yetimizin kategorileri de bize bilmemizin biçimini verirler. Benzer biçimde *Telos* fikri de yargı verebilmemizin biçimini verir. Yargıda bulunurken, teleolojik bir yargı içinde düşünürüz ve bu yasa, doğaya değil aslında kendine yasa verir.

Kant empirik nesnelere varlığını açıklayamadığından, empirik nesnelere var demiştir ve onları ereksellik içinde düşündüğümüzü belirtmiştir.

Saf Akılın Eleştirisi'nde Kant, kendiliğinden etkinlikten söz eder. Hissetmenin formları ve kategoriler kendiliğinden etkinlikte bulunurlar. Kendiliğindenlikle yargının ortaya çıkabilmesi için iki kavramın algıda bir araya getirilmesi ve kategorilerin bağlantılandırılması gerekir. Burada şu soruyu sormak uygundur; kavramlara, yüklemelere bütünlüğünü veren, bu birliği sağlayan şey nedir? Bu bütünlüğü sağlayan apersepsiyondur. Çünkü apersepsiyon kavramların , uzay ve zamanın zeminini oluşturur. Akıl ise muhakemeyi sağlar.

Anlama yetisi, duyumlama ile alınan malzemenin imgelem süzgecinden geçirilmesidir. Duyumlama, sonrasında imgelemin yeniden tasarımı ve ardından kavramlarla tanıma işlevleri birbirini takip eder. Peki duyumlananın, bu kavramlara uyduğunu nereden biliriz? Duyumlananın kavrama denk düştüğüne ilişkin ölçütüm nedir? Bu sorulara cevap olarak *Yargı Yetisi'nin Eleştirisi* devreye girer. Kant sistemindeki bu boşluğu gidermeyi düşünmüştür. Bu amaçla *Telos* kavramı devreye girer. Duyumlananın, bir kavrama denk düştüğünü erekliliğin verdiği güven ya da inanma ile sağlarız. Duyumlananın kavram altına düşmesi, salt öznel açıdan, erek

düşüncesi ile sağlanır. Bu özelliğin kaynağı da erketir. Sonrasında nesneye ereklilik yüklendiğinde, nesnel zemin oluşur. Böylece nesnedeki özellik değil, bendeki bir özellik nesneye yüklenmiş olur.

'Haz' kavramı da *Telos* ile ilişkilidir. Çünkü nesnedeki erekselliği fark ettiğimizde budan haz duyarız. Benzer biçimde, bir şey icat ettiğimizde, doğanın kimi şifrelerini çözdüğümüzde de haz duyarız. Doğadaki erekliliği fark ettiğimizde de aynı haz durumu geçerlidir. Bazı şeylerin bize daha önceden tanıdık gelmesinden dolayı haz duygusu yaratmadığı olabilir. Ancak biz, bundan o zaman için haz duymuyor olsak da, geçmişte mutlaka birileri bundan haz duymuştur. Bu bir matematik formülü de olabilir. Eksiksiz, kusursuz bireşimli bir matematik formülünü düşünelim. Bu formül bana haz verebilir, güzel duygusu da verebilir. Burada duyumsal olmayan, düşünsel olan bir veriden yola çıkılarak oluşturulan haz kavramı söz konusudur. Doğaya ilişkin verdiğimiz örnekte nesnel bir durum söz konusudur. Yani deneyden yola çıkılarak oluşturulan *haz - erek* ilişkisi geçerlidir.

SONUÇ

Sonuç bölümünde, önceki bölümlerde Kantçı çerçeveye içerisinde ortaya çıktığını gözlemlediğimiz sorunların kaynağını felsefe tarihi içerisinde bir perspektif içerisinde oturtarak sunmak istiyoruz.

Konuyu özellikle varlık felsefesi çerçevesinde ele almamızın gerekli olduğunu düşünüyoruz. “Ben bir şey vardır dediğimde ne kastediyorum, varlık ne demektir?” soruları felsefe tarihinin başlangıcından bu yana düşünüle gelmiştir. Felsefe öncesi ya da spekülatif düşünce öncesi dönemde bu soruya verilen cevaplarda mitolojik unsurların söz konusu olduğunu gözlemliyoruz. Varlık ya da varlığın unsurlarının birer şahıs olarak alındığını, bunları anlama çabasının da genelde mitler yoluyla gerçekleştiğini görüyoruz. Örneğin, evrenin nasıl var olduğunu anlamlandırma çabası, çeşitli tanrılar arasındaki ilişkiler, mücadeleler cinsinden bir anlatının oluşturulmasını gerektiriyor. Varlığın mahiyeti, unsurları arasındaki ilişkiler v.b. konularda bilgi edinilmesi ise varlığın özel bir takım kişilere kendini açması, yani bir tür “vahiy” üzerinden gerçekleşiyor. Spekülatif düşünceye karşıtlık içerisinde ele aldığımız taktirde bu düşünce biçiminin, spekülatif olanın aksine herhangi bir tartışmayı ya da kanıtlamaları dışladığını görüyoruz. Söz konusu bu düşünce biçiminden spekülatif düşünceye geçişte önemli bir dönüm noktasının Parmenides’ten geçtiğini öne sürebiliriz.

Parmenides, “vardır” ile kastedilenin ne olduğu sorusuna odaklanıyor. Duyumlama yoluyla farkına vardığımız her şeyin bir değişim içerisinde akıp gittiğini gözlemlediğinde ise duyulanana “varlık” atfetmenin anlaksız olduğu fikrine ulaşıyor. “Vardır” idyebileceğimiz bir şey ile ancak düşüncede temas edebildiğimizi, dilde ifade ettiğimiz yargıların zamansal olanı aşan bir ve durağan bir “varlık”a ilişkin olduğunu saptıyor. Biz “vardır” dediğimiz şeyle düşüncede de karşılaşabiliriz. Dilde herhangi bir şey vardır dediğinde, vardır dediğim şeyin kendisi hiçbir şekilde duyusal anlamda değişen şeyler gibi değişmez; ne zaman o tekrar düşünülse, yine kendisiyle aynı olarak kendisine ulaşılabilir. Buradan Parmenides “düşüncede var olan varlıkla, var dediğim varlık özdeşdir” sonucuna varıyor. Yani düşünce ile varlık bir ve aynı şeydir.” diyor.

Platon'un Parmenides'in görüşlerini bu yönüyle kabullendiğini ancak duyuşal alandaki şeylerin söz konusu bu "varlık"la ilişkisi içerisinde nasıl ele alınabileceğine odaklandığını öne sürebiliriz. Bir başka deyişle, Platon duyuşla temas ettiğimiz alandaki şeylerin, Parmenides'in düşüncesinin aksine nasıl olup da "var " olduklarını öne sürebileceğimizi düşünme yoluna gidiyor. Bunu başarabilmek için ise öncelikle varlığı zorunluluk olarak ele alan Parmenides'in yaklaşımını *Sofist* adlı eserinde eleştiriyor. Parmenides'in yaklaşımından farklı olarak varlığı olanaklılık olarak yorumluyor ve bilindiği gibi düşüşnel alanı belirleyen bir ilke olarak çelişmezlik ilkesini formüle ediyor.

Platon, bir sonraki aşamada ise şu soruyu gündeme getiriyor: "Düşüşnel olan ile duyuşal olanın arasındaki bağ nasıl kurulabilir. Platon bu soruyu yanıtlayabilmek için duyuşal alanda farklı özellikleri kendinde barındıran bir bireyin nasıl var olduğunu açıklamak durumunda kalıyor. Düşüşnel alanda belli bazı cinslerin/kavramların birbirlerine yüklenilebilmelerinin nedeni olarak ortaya koyduğu ilke ile duyuşal alanda birey olanın nedeni olan ilkenin bir ve aynı ilke olduğunu öne sürüyor. Daha açık bir biçimde ifade edersek, düşüşnel alanda hangi cinslerin bir araya gelip gelemeyeceğini sağlayan, söz konusu cinslerin birbirleri ile belirli bağıntılar içerisinde olmalarını sağlayan neden olarak *idea*, aynı zamanda duyuşal alanda bir şeyin bireyselleşmesinin nedeni olarak yer almaktadır. Tezimizin de konusunu oluşturan ereksellik probleminin kaynağı bu itibarla Platon'un bu çözümünde yatmaktadır. Çünkü ereksellik düşüşnelş olan ile duyuşal olanın nasıl olup da bir bağıntı içerisinde bulunabildiklerinin açıklanabilmesi bağlamında ortaya çıkmaktadır.

Bu kısa tarihsel arka planda, tezimizde elde ettiğimiz sonuçları tekrar ele alalım. Aristoteles Platon'dan farklı olarak töz fikrine muhakemenin olanaklarından yola çıkarak ulaşmıştır. Aristoteles, "Birey nasıl vardır, düşündüğümde onlar ile ilgili nasıl düşünürüm?" sorusunu cevaplamaya yöneliyor. Aristoteles, düşünme alanında "X, Y'dir" biçimindeki kategorik yargıları ele alıyor ve bazı terimlerin bu biçimde sadece özne olarak bulunabildiğini ancak yüklem olamadıklarını ytespit ediyor. Bunun sonucunda Aristoteles düşüşnecede sadece özne olabilen terimler ayırıyor ve bunların gerçeklikteki karşılığına "töz" adını veriyor. Yani bireyi sadece kendisi özne olabilenler olarak açıklıyor ve bunların gerçeklikteki karşılığı da tözdür diyor. Daha

sonra da metafiziksel araştırmalarını bu anlamda töz olanı kendisi kılan, var kılan ilkenin araştırmasına hasrediyor.

“Kendi başına birey var mı?” sorusu esasem burada cevaplanmış olmuyor. Düşünme alanından hareketle örneğin Sokrates’i bulmak ile duysal alanda bir töz olarak bulunan Sokrates’i Sokrates yapanın ne olduğunu anladığımız anlamına gelmiyor. Tezimiz iöerisinde ifade ettiğimiz gibi Aristoteles, yaptığı araştırma sonucunda *eidos*’u bir şeyin bireyselliğinin ilkesi olarak belirliyor. Bu anlamıyla *eidos*, değişime tabi olmayan, söylem içerisinde bilinemeyecek olan bir ilke olarak karşımıza çıkıyor. Yine tezimizde öne sürdüğümüz gibi Aristoteles’e göre *eidos* her şeyden evvel duysal alanda mevcut bireyin bireyselleşmesinin ilkesi olarak ereksel nedendir, yani *telos*’tur.

Herhangi bir şeye-örneğin bir kalem- *eidos* öyle bir bireysellik, öyle bir şekil (Yun. *Morph*) öyle bir ilev (Yun.*ergon*) kazandırır ki, o şeyi bireyselleştirmenin yanısıra kavramlar tarafından düşünülür hale getirir. Aristoteles’in söz konusu bireyin nasıl olup da kavramlarımıza uygun bir biçimde bireyselleştğine ilişkin net bir yanıt olduğunu düşünmüyoruz. Kendisi sadece bu durumun mevcut olduğunu belirlemekle yetiniyor¹⁰⁴. Bizim burada vurgulamak istediğimiz nokta ise sadece Aristoteles’in çerçevesi içerisinde *telos* olarak *eidos*’un hem nesneyi bireyselleştiren hem de düşünülür kılan, kavramlar üzerinden düşünülür hale getiren ilke olduğudur. Benzer biçimde, tezimizde ortaya koymaya çalıştığımız gibi, Aristoteles’in psikolojisinde de, bireyin deneyimde ortaya çıkarılması duyumlanan malzemeyi aşan bir zemini gerektiriyor. Bu zemin, deneyimleyen öznenen kaynaklanmayan, deneyimlenen bireyin bireyselleşmesinin ilkesi olan *eidos* olmak durumundadır.

Kant’a geldiğimizde ise Kant’ın Aristoteles’te karşılaştığımız biçimde bir töz fikrini iptal ettiğini görüyoruz. Görüşümüzde göre, bu iptal nedeniyle Kant’ın çerçevesinde birtakım sorunlar ortaya çıkıyor. Öncelikle, tezimizde göstermeye çalıştığımız gibi, Kant’ın, duysal olanın düşünülür olana uygun hale getirilmesi sorununa, aşkınsal eğinim kavramı yoluyla eğildiğini ve, kendi iddiasının

¹⁰⁴ Platon ve Aristoteles’in yöntemleri arasında bir karşılaştırmaya girişmek tezimizin sınırlarını aşıyor ancak bu durumun bir nedeninin, Platon’un kavramların ilişkilerini belirleyen bir ilke olarak öne sürdüğü *idea*’ya benzer bir ilkeye Aristoteles’in kendi çerçevesi içerisinde yer vermemesi olduğunu düşünüyoruz.

aksine, erekselliği örtük olarak devreye soktuğunu düşünüyöruz. Öte yandan, Kant'ta duyumlanan alanda ortaya çıkan ve kategorilerce birleştirilen bir nesne bulunmakla beraber, söz konusu nesnenin nasıl olup da bireysel bir bütün olarak kurulduğu ve nasıl olup da tümeller tarafından bilinir hale geldiği, bir başak deyişle ampirik kavramların nasıl ortaya çıktığı kendi içerisinde ciddi sorunlar barındırıyor. Yani ampirik kavramlar nasıl var ya da ampirik kavramlar nasıl oluyor da bir nesneye temas ediyor sorusunu Kant'ın tam olara kyanıtlayabildiğini söylemek oldukça güç. Kant'ın bu soruna Üçüncü Kritik'te dönmek durumunda kaldığını ve yargıya kural veren *telos* kavramı dolayımı ile sorunu çözmeye yöneldiğini düşünüyöruz.

KAYNAKLAR

Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996

Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY Yayınları, İstanbul 2001

Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara 2002,

Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Basım Dağıtım, İstanbul 2001

Aristotle, *Generation of Animals*,

Bacon, Francis. "*De Dignitate et Augmentis Scientiarum*"

Barrow, John D and Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, 1986.

Bekoff, Allen, C. M., & Lauder, G. (ed.), *Nature's Purposes*, Cambridge, MA: MIT Press, 1998

Buller, D. (ed.) *Function, Selection, and Design*, Albany, NY: SUNY Press, 1999

Canevi, F.Pınar Gökten, *Plato's Philosophy of the Sensible Realm in the Early Dialogues*, METU Foundation, Ankara, 1986.

Cummins, Ariew, A., R., & Perlman, M. (ed.) *Functions: New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*, 2002.

Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, I, 28 ve III, 2 ile *Meditasyonlar*, III, IV

Dennett, Daniel. *Darwin's Dangerous Idea*, Simon & Schuster, 1995.

Davidson, Donald. "Actions, Reasons, and Causes," Journal of Philosophy, 60, 1963.

Huneman, Philippe. "Kant's Critique of the Leibnizian Theory of Organisms : An Unnoticed Cornerstone for Criticism", Yeditepe'de Felsefe, 4, s.114-150, İstanbul,2005.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, İdea Yayınları: 1993, İstanbul, çev. Aziz Yardımlı

Kant, Immanuel. *Yargı Gücünün Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul,

Kant, Immanuel. *Analitik ve Sentetik Yargıların Ayırımı Üzerine*, Çev: Ö.Naci Soykan, Felsefe Dergisi, Ekim-Kasım-Aralık 1978

Kranz, Walter. *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994

Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul 2000

Parmenides, *Nesnelerin Yaratılışı Üzerine*, Kranz, Walter. *Antik Felsefe* içinde

Platon, *Phaidon*, 99b,c.çev.Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989

Spinoza, Benedictus Baruch. *Ethica*. Çeviren Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Yayınları, 2004.

<http://consc.net/mindpapers/2.3d>

ÖZGEÇMİŞ

1981 yılında İstanbul'da doğdu. Orta öğrenimini Gaziosmanpaşa Ortaokulu, lise öğrenimini Otakçılar Lisesi'nde tamamladı. 2000 yılında Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümüne başladı. 2004 yılında "Frankfurt Okulu'nda Kültür Endüstrisi" başlıklı bitirme çalışması ile lisans diplomasını aldı. Aynı yıl Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde felsefe yüksek lisans programına başladı.