



**T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

KANT VE SPINOZA'DA ÖZGÜR EYLEM

Şeyhmus Serdar KÖSEOĞLU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Danışman
Doç. Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ**

Bingöl – 2024

T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

KANT VE SPINOZA'DA ÖZGÜR EYLEM

Şeyhmus Serdar KÖSEOĞLU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Doç. Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ

Bingöl – 2024

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	3
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	5
TEZ KABUL VE ONAY.....	6
TEŞEKKÜR.....	7
ÖZET.....	8
ABSTRACT.....	9
GİRİŞ.....	10

BİRİNCİ BÖLÜM

KANT'TA ÖZGÜR EYLEMİN OLANAĞI

1.1.Kant'ın Özgür Eylem Anlayışı.....	13
1.2.Saf Aklın Eleştirisi'nde Özgürlüğün Olanaksızlığı.....	14
1.2.1.Özgürlük Neden Görülenemez.....	15
1.2.2.Metafizik Bilgi Bilimsel Midir?.....	17
1.2.3.Transzendental Mantık ve Transzendental Diyalektik Temelinde Özgürlüğün Sorgulanması.....	19
1.2.3.1.Ruh İdesi.....	22
1.2.3.2.Evren/Özgürlük İdesi.....	25
1.2.3.3.Tanrı İdesi.....	29
1.3.Kant'ın Ahlak Metafiziği'nin Temellendirilmesi ve Pratık Aklın Eleştirisi Temelinde Özgürlük Anlayışı.....	33
1.3.1.Özgürlük İdesinin Ahlak Yasası Temelinde 'Olgu'laşması Olanaklıdır.....	33
1.3.2.Ahlak Yasası Temelinde 'İyi' Kavramı Ahlak Yasasından Sonra Gelmelidir..	37
1.3.3.Pratik Aklın İlkesi ve Rastlantısal Eylem.....	39
1.3.4.Özgür Nedenselliğin Olanağı Olarak Fenomen ve Numen Ayrımı.....	42

1.3.5.Özgürlüğün Ahlak Yasasıyla İlişkisi	43
1.3.6.Pratik Yargıgücü	46
1.3.7.Pratik Aklın Diyalektiği.....	50
1.3.8.Pratik Aklın Diyalektiğinden Doğan Antinominin Ortadan Kalkmasının Olanığı	50
1.3.9.En Yüksek İyi / Summum Bonum Sentezi.....	52
1.3.9.1. Ruhun Ölümsüzlüğü Postulası.....	53
1.3.9.2.Tanrı Postulası.....	54

İKİNCİ BÖLÜM

SPINOZA'DA ÖZGÜR EYLEMİN OLANAKLILIĞI

2.1.Spinoza'da Özgür Bir Varlık Olarak Tanrı.....	57
2.2.Tanrı Tek Özgür Varlık Mıdır?.....	60
2.3.Beden ve Zihnin Özgür Eylemde Bulunma Olanığının Rolü	62
2.4.İkinci ve Üçüncü Bilgi Türünün Özgür Eylemde Rolü.....	67
2.5.Bilgi Türleri Işığında <i>Affect</i> ve <i>Affectus</i> 'un Conatus Temelinde Özgür Eylemdeki Rolü.....	71
SONUÇ.....	87
KAYNAKÇA.....	88

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım “*Kant ve Spinoza’da Özgür Eylem*” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

... / ... / 202..

İmza

Şeyhmus Serdar KÖSEOĞLU

TEZ KABUL VE ONAY
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Şeyhmus Serdar KÖSEOĞLU tarafından hazırlanan *Kant ve Spinoza'da Özgür Eylem* başlıklı bu çalışma,/.../.... Tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda oybirliğiyle başarılı bulunarak jürimiz tarafından Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan

İmza.....

Danışman

İmza.....

Üye

İmza.....

ONAY

Bu tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/.../20.
Tarih ve Sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Unvanı Adı Soyadı

Enstitü Müdürü

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın hazırlanma süresince beni daima destekleyen, tüm ilgi ve alakasıyla bu çalışmanın ortaya çıkmasına vesile olan sevgili hocam Doç. Dr. Öğr. Üyesi Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ'e tüm emeği ve sabrı için çok teşekkür ediyorum.

....../....../20..

Ş. Serdar KÖSEOĞLU

ÖZET

Tezin Başlığı: KANT VE SPINOZA'DA ÖZGÜR EYLEM

Tezin Yazarı: Şeyhmus Serdar KÖSEOĞLU

Danışman: Doç. Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ

Anabilim Dalı: Felsefe

Bilim Dalı: Felsefe

Kabul Tarihi:

Sayfa Sayısı: ... (ön kısım) + (tez) + (ekler)

Bu çalışmada Immanuel Kant ve Benedictus-Baruch de Spinoza'nın özgürlük kavramı tanımı temelinde özgür eylem ele alınmıştır. İlk bölümde Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi adlı eserinde fenomen ve numen kavramının ayrımı temelinde özgürlük kavramının neden olarak ele alındığının ve yanılsama oluşturduğu ele alınmış ve devamında ise özgürlük kavramının mekanok nedenselloğun zuhur ettoğoy duyulur alanda, düşünölür alanın kavramı olan özgürlüğün nasıl mümkün olduğı Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, Pratik Aklın Eleştirisi ve Yargı Yetisinin Eleştirisi adlı eserleri temelinde bir olgu olduğunun olanağı ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çalışmanın üçüncü bölümünde ise Spinoza'nın özgürlük kavramı Ethica, Mektuplar ve Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme adlı eserleri temelinde ele alınmıştır. Bu çalışma Kant ve Spinoza'nın özgürlük anlayışı üzerinden bir tezatlık veya karşıtlık örneğı sunmamakla beraber, nedensellik mefhumu ve entelektüel/sezgisel yargı biçimi üzerinde anlayış farklılıkları üzerinde kendi düşüncelerini nasıl işlediğini ele almak temel hedefi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kant, Spinoza, Özgürlük, Nedensellik Mefhumu, Entelektüel/Sezgisel Yargı

ABSTRACT

Title of the Thesis: Free Action on Kant and Spinoza
Author: Şeyhmus Serdar KÖSEOĞLU
Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ
Department: Philosophy
Sub-field: Philosophy
Date:
In this study, free action is discussed on the basis of Immanuel Kant and Benedictus-Baruch de Spinoza's definition of the concept of freedom. In the first part, it is discussed why the concept of freedom is considered as an idea and creates an illusion on the basis of the distinction between the concept of phenomenon and noumenon on Kant's work called Critique of Pure Reason, and on the continuation, it is discussed how the concept of freedom is possible on the sensible field where mechanical causality occurs, and how freedom, which is the concept of the intelligible field, is possible on the Metaphysics of Morals. The possibility that it is a phenomenon has been tried to be discussed on the basis of his works called Grounding, Critique of Practical Reason and Critique of Judgment. In the third part of this study, Spinoza's concept of freedom is discussed on the basis of his works titled Ethics, Letters and Treatise on the Correction of the Understanding. Although this study does not present an example of contrast or opposition over Kant and Spinoza's understanding of freedom, its main goal is to discuss how their thoughts operate on the differences in understanding on the concept of causality and the form of intellectual/intuitive judgment.
Keywords: Kant, Spinoza, Freedom, Notion of Causality, Intellectual/Intuitive Judgment

GİRİŞ

Bu çalışmada Immanuel Kant ve Benedict-Baruch de Spinoza'nın özgürlük kavramı temelinde özgür eylemin nasıl mümkün olduğu ele alınmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eseri temelinde özgürlük kavramı sorgulanacaktır. İlk olarak 'Transzendental Estetik' bölümünde teorik aklın temelinde nesnenin bilgisinin nasıl elde edildiği açıklanacak. Burada zaman ve mekan formları asli öneme sahiptir. Çünkü teorik akıl nesneyi zaman ve mekan formları aracılığıyla görür; anlama yetisi kategorileriyle kavrar; transzendental ben temelinde sentezlenir. Yani bu bölümde görü, bilginin çıkış noktasıdır. Bu bölümde bilginin inşasının önemi, görülebilen şeyler üzerinedir. Bunu açıklamak evren/özgürlük, ruh ve Tanrı gibi idelerin, teorik akıl temelinde yanılısamaya nasıl neden olduğunu ifade eder. Bu üç ideyi de 'Transzendental Diyalektik' başlığı altında ele aldık. 'Transzendental Diyalektik' başlığı altında ele alınan bu üç ide içine önce 'Transzendental Mantık' bölümünü ele aldık. Çünkü genel mantığın 'Transzendental Analitik' ve 'Transzendental Diyalektik' olarak ayrılmasının sebebi, teorik akıl temelinde görülebilen varlıklar ve görülenemeyen varlıklar üzerinedir. 'Transzendental Analitik' görülebilen varlıkların dedüksiyonunu içerir. 'Transzendental Diyalektik'te ise çalışmamızın başlığı olan özgür eylemde temel rol oynayacak olan bu üç idenin açıklaması sağlanacak. Çünkü evren/özgürlük, ruh ve Tanrı ideleri, pratik akıl temelinde özgür eylemin tek gayesi olan *en yüksek iyinin* sentezi için postulat görevi görecektir. Kant, fenomen ve numen ayrımından ötürü de özgürlüğün teorik akıl temelinde nasıl yanılısma oluşturduğu göstermiştir. Kant'ın buradaki savaşı geleneksel metafizik anlayışını benimseyen düşünürlere yöneliktir. Bu anlayışı benimseyenler fenomen ve numen ayrımını gözden kaçırmış, fenomene akli görü temelinde yaklaşp, numen olan kavramları fenomenmiş gibi ele alıp, bu temelde yargılar üretmişlerdir. Bu kavramlar belirttiğimiz ruh, özgürlük ve Tanrı kavramlarıdır. Bu kavramlar görü temelinde inşa edilemediğinden, teorik akıl temelinde ideye sebep olurlar. Yani teorik akıl temelinde bu kavramlar üzerine oluşturulan her yargı, aslında bir yanılısamadır. Birinci bölümün amacı, fenomen mefhumunun kurulma biçimiyle aslında numen mefhumunun neden teorik akıl temelinde kurulamayacağını göstermek ve devamında bu numen kavramların yine teorik akıl temelinde neden yanılısamaya neden olduğunu belirtmektir.

Daha sonrasında ise Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserleri temelinde pratik aklın işleyişi ele alınmıştır. Böylelikle duyulur alanda yanılısamaya düştüğümüz idelerle ilgili, pratik akıl bize düşünülür alan temelinde yine bu idelerle ilgili çelişkiye düşmeksizin, nasıl düşünebileceğimizin olanağını gösterir. Bu olanak oldukça önemlidir. Çünkü özgürlük kavramının pratik bir olgu olduğunun ispatı gerekir. Bu olgu da a priori olan ahlak yasasının duyulur alanda edimselleşmesi sayesinde mümkün olacaktır. Nedensellik kategorisi dinamik bir kategoridir. Dinamik kategori, neden ve etkinin iki ayrı alanda zuhur etmesinin bir çelişki barındırmadığını ifade eder. Düşünülür alanın kavramı olan özgürlük kavramı, özgür nedensellik mefhumu aracılığıyla, duyulur alanda etki yaratması sonucu mümkün olacaktır. Özgür eylem ancak bu olanağın gösterilmesiyle edimselleşir. Duyulur alanda mekanik nedensellik yasası geçerlidir. Özgürlük, ruh ve Tanrı gibi kavramlar ile ilgili olarak mekanik nedensellik yasasının geçerli olduğu alanda herhangi bir bilgi elde edemeyiz. Özgürlük, Tanrı ve ruh gibi kavramlar duyulur alanın kavramları değil, düşünülür alana ait kavramlardır. Kant'ın bu noktada bize göstereceği şey ise düşünülür alana ait olan bu kavramların duyulur alanda nasıl sentez oluşturacağıdır. Böylece özne bu sentez sayesinde özgür olarak eyleyebilecektir. Çalışmanın bu bölümü özgürlük mefhumu aracılığıyla işlevsellik kazanacak olan ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı postulasıyla, *en yüksek iyinin* sentezi olan özgür eylemin olanağını açığa çıkaracaktır.

İkinci bölümde ise Spinoza'nın özgürlük anlayışı ele alınmıştır. Spinoza'yı kendi dizgesi içerisinde bir yaşam filozofu olarak tanımlamak muhtemelen yanlış olmayacaktır. Çünkü dizgesindeki tüm kavramlar neredeyse bu temelde inşa edilmiştir. Spinoza, Tanrı/Doğa mefhumundan yola çıkarak tözselligi kurarken, özgürlük kavramının da bu temelde belirlenmesine neden olmuştur. Spinoza'da yalnızca Tanrı/Doğa özgür varlık olarak tanımlanmıştır. Çünkü kendi kendisinin nedeni / causa sui olan tek varlık, Tanrı/Doğa'dır. Çalışmanın bu bölümü Spinoza'nın salt Tanrı/Doğa'ya atfettiği özgürlük kavramının, Tanrı'nın sıfatlarının birer tezahürü ve birer modus olan insanlar açısından olanaklılığını ve insanın özgür eylemde bulunup bulunamayacağını ele almaya çalışacaktır. Tanrı/Doğa kavramının açıklanmasından sonra Tanrı'nın sıfatlarının tezahürleri olan biz modusların ve cisimlerin varlığı açıklanacak; bu bağlamda temelde zihin ve beden kavramları tartışılacaktır. Ardından duygulanımlar ve conatus kavramını sorgulanacaktır.

Spinoza’da özgür eylemin olanağı şeylerin nedenlerinin bilgisine hâkim olmak üzerine inşa edilmiştir. Çünkü doğadaki tüm karşılaşmalar zorunluluk kavramı çerçevesinde meydana gelmektedir. Yaşamımızdaki karşılaşmaları seçebilme iradesine sahip değiliz. Biz doğada şeylerle karşılaşırız ve bu şeylerle olan karşılaşmalarımızda zihin ve beden aracılığıyla bir etkileşime gireriz. Bu şeylerle olan karşılaşmalarımız sonucunda zihnimizde bu şeylerin bir fikri belirir. Bu fikirler ise belirli duygulanımlar sonucu oluşur. Bu duygulanımlara neden olan şey ise neşe ve keder duygularımızdır. Neşe ve keder duygusu ise conatusumuz ile bağlantılıdır. Yani neşeyle duygulandığımızda conatusumuz artar. Kederle duygulandığımızda ise conatusumuz azalır. Bunun anlamı neşeyle duygulandığımızda şeylerin nedenleriyle ilgili bilgiye sahibiz demektir. Kederle duygulandığımızda ise karşılaştığımız şeylerin bilgisine sahip değilizdir. Bu durum bizim eyleme gücümüzü etkiler. Yani Spinoza’nın bu noktada neşe ve keder duygusunu ön plana atmasının sebebi, conatusumuz ile olan bağlarıdır. Conatus ise eyleme gücüne tekabül eder. Eyleme gücü ise karşılaştığımız şeylerin nedenlerine ilişkin sahip olduğumuz bilgiler aracılığıyla ölçülür. Bu temelde ikinci ve üçüncü bilgi türleri bizim eyleme gücümüzü artırır; doğamıza neyin uygun olduğunu bilmemize olanak verir. Bu durum ise özgür eylemi mümkün kılmaktadır. Bu temelde zorunlu karşılaşmalar alanı olan doğada, karşılaştığımız şeyler hakkında ne kadar nedenlerin bilgisine sahipsek o kadar conatusumuz artış gösterir. Spinoza’da özgür eylem karşılaşmaların nedenlerinin bilgisine sahip olmak demektir.

Çalışmanın sonuç bölümünde ise bu iki düşünürün kendi özgürlük anlayışını temelden sonuna kadar nasıl inşa ettiğini ve bu anlayışların özgür eylemi nasıl olanaklı kıldıklarını ifade ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1.Kant'ın Özgür Eylem Anlayışı

Kant, *Arı Usun Eleştirisi* adlı eserinin ilk satırlarında şöyle der: “İnsan usu bilgilerinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır: Öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, onları geri çeviremez, çünkü ona usun doğasının kendisi tarafından verilirler; ve gene de onları yanıtlayamaz, çünkü insan usunun tüm yeteneğini aşar” (Kant, 2015, s. 15). Bu ifade, us/akıl ile metafizik arasında *kampfplatz/kavga* alanı durumunu ifade eder. Akıl sürekli koşulsuz olana, duyusal alana ait olmayan hakkında da sorular sorar ve kendi cevaplarını üretir. Yani metafiziğe dair sorular keyfi veya isteğe bağlı değil aklın doğal bir durumudur. “Metafizik sorular başıboş bir bilme hırsının zorlamasından doğmamaktadır; aklın kendisinden gelmektedir” (Heimsoeth, 2007, s.67).

Akıl sürekli kendi doğasından ötürü metafizik alana dair sorular sormaktadır. Metafizik alana dair sorular deneyim alanının dışına ait olan sorulardır. Deneyim alanını aşan soruları akıl yanıtlamak ve bilmek ister ancak akıl bu yetkeye sahip değildir ve bu yetkeye sahip olmadığının dahi bilincinde değildir. Akıl, deneyim alanını aşan bu soruları sanki deneyim alanındaymış gibi algılar. Bundan ötürü akıl, deneyim alanını aşmamış gibi cevaplar üretir. Geleneksel metafizik savunucularının görüşleri böyle yargılarla doludur. Kant, bu noktada metafizik alana ait soruları ve bu nedenle ürettiğimiz cevapların tutarlılığının zeminini soruşturma alanı olarak belirlemiştir. Metafizik alana dair sorulan sorular bu bağlamda aklın doğasından ötürü meşrudur. Yani bu tür sorular içi boş ya da değersiz sorular değildir. Bunun paralelinde saf akıl ile üretilen yargılar Kant’a göre temeli çürük bir zemine inşa edilmiştir. Böylece Kant metafiziğin bilim olup olmadığı olanağını araştırmak ister. Çünkü metafiziğe dair sorulan sorular duyusallığın sınırını aşmaktadır. “Buraya, teoriler kuran teorik aklın gücü yetişmemektedir. Teorik aklın kritiğinin yapıldığı Salt Aklın Kritiği işte bize bunu gösterecektir” (Heimsoeth, 2007, s. 67). Teorik akıl duyusal alana ait, duyum aracılığıyla görülen ampirik görünün saf görüyle etkileşimi sonucu uzay ve zamanda var olan nesnenin temsilini bize sunup anlama yetisinin kavramlarıyla nesnenin bilgisini edinmemizde temel rol oynarken pratik akıl ise eylem ve inanç üzerine yargılar üretir. Kant, geleneksel metafizik savunucularını şu temelde

eleştirir: Teorik aklın temaşa ettiği nesnelerin, sanki pratik aklın nesneleriymiş gibi yargı üretmeleri noktasında eleştirir.

“[...]saf aklın, Tanrı ve ruhumuz gibi duyularımızın sınırlarının ötesinde bulunan nesnelerin (dolayısıyla ‘duyuüstü’ nesnelerin) teorik bilgisini elde etmek için onu duyusallıktan ve onun kendine özgü sınırlarından bağımsız olarak kullanmaya çalıştığımızda yanılsamaya yol açtığı ama yalnızca saf aklın, ahlaki davranışın pratik alanında gerekli olanı sağlayabileceğidir” (Guyer, 2022, s. 220).

Teorik aklın etkinlik alanı görü üzerine temellendirilmiştir. Çünkü Kant teorik aklın aracının akli görü olmasını olanaksız bulduğundan ötürü, duysal görünün konumunu yüceltir. Kant deneyim alanının görü yetisi üzerinden görüldüğü ve bu görülerin, gerçekte varolanın birer kopyası olduğu ‘sakat’, ‘eksik’, ‘aldatıcı’, olarak nitelendirilmesi gerektiği düşüncesini reddeder. Bu açıdan duysal alanın dışına çıkan geleneksel metafizik savunucularını, Tanrı, ruh, özgürlük gibi konular üzerine kesin, evrensel ve zorunlu olduğunu iddia ettikleri yargıları nedeniyle eleştirir. Bu bağlamda metafiziğin sağlam bir bilim olup olmadığı soruşturması başlamaktadır ve böylelikle Kant’ın evrensel, kesin ve zorunlu yargı türü olarak ifade ettiği sentetik a priori yargı türü araştırması başlamaktadır.

1.2 *Saf Aklın Eleştirisi*’nde Özgürlüğün Olanaksızlığı

Saf Aklın Eleştirisi’nde teorik akıl bağlamında özgürlük olanaksızdır. Bu eser teorik aklın işleyişini ele almaktadır. Teorik akıl, görü üzerine temellenmektedir. Görü üzerine temellendiği için ise teorik aklın temaşa alanı duyulur alandır. Yani görülebildiğimiz şeyler ile ilgili nasıl bilgi üretebileceğimizi bize ifade eder. Özgürlük ise görülenebilen bir kavram değildir. Bundan ötürü teorik akıl, özgürlük kavramı üzerine herhangi bir yargı üretemez. Saf akıl, duyulur alanda özgürlük hakkında herhangi bir yargı üretilmenin yanılsama ile sonuçlandığından bihaberdir. Çünkü aklımızın teorik yanı özgürlük hakkında bir bilgiye ulaşmak ve yargı üretmek ister. Bu durum aklın doğası gereği olan bir durumdur. Teorik akıl, görüleyemediği şeyler hakkında (bunlar özgürlük, ruh ve Tanrı kavramlarıdır) aklın doğası gereği yargıda bulunmak amacındadır. Akıl tam da bu noktada ortaya yanılsama/schein ile sonuçlanacak yargılar üretir. Çünkü teorik akıl, düşünülür alanın kavramları olan bu kavramların sanki bir görüye haizmiş gibi olan varlık hakkında ürettiği yargılardır.

Kant'ın fenomen ve numen ayrımı teorik akıl temelinde özgürlük kavramını olanaksız kılar. Çünkü özgürlük kavramı numen alanın bir nesnesidir. Yani *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eser; bizim bir nesneyi bilme tarzımızı ele almaktadır. Biz duyulur alanın nesnesi hakkında herhangi bir bilgiye sahip olduğumuzu iddia ettiğimiz an ve bunun dedüksiyonunu yapabildiğimiz anda, bu nesnenin mutlak surette bir görüşüne sahip olmamız gerekir. Bizim, bu nesneyi zaman ve mekan formlarımız aracılığıyla öncelikle görülebilmemiz gerekir. Sonrasında imgelem yetimiz aracılığıyla anlama yetisi kategorileriyle ilişkilendirebilmemiz gerekir. Daha sonrasında kendimize sunabildiğimiz bu nesneyi, Transzendental Ben temelinde inşa edip şema aracılığıyla bu nesneyi kurabiliriz. En sonunda bu nesne hakkında bir yargı üretebiliriz. Ancak özgürlük kavramı, bilginin üretildiği bu fonksiyon içerisinde daha en başından eksik kalır. Çünkü teorik akıl temelinde bilgi görüden çıkmaz ancak mutlak olarak görüşle başlar. Özgürlük kavramı henüz ilk aşamada eksik kalır. Teorik akıl, özgürlüğün bir görüşüne sahip olmak ister ancak biz özgürlüğün görüşüne sahip olamayız. Nedeni ise az önce belirttiğimiz gibi teorik alan duyulur alanın nesneleriyle iş yapar. Ancak özgürlük kavramı duyulur alanın nesnesi değil, düşünüldür alanın nesnesidir. Bu sebepten teorik temelde biz özgürlüğün kavramının bilgisini inşa edemeyeceğimiz için, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserde özgürlük mümkün değildir. Özgürlük, teorik akılda yanılısma ile sonuçlandığı için ancak bir ide olarak koyutlanabilir.

1.2.1 Özgürlük Neden Görülenemez ?

Bu bölümde, Kant'ın Transzendental ¹ İdealizm adını verdiği yöntem soruşturmasında Transzendental Estetik başlığı altında fonksiyonel olarak teorik akıl ve pratik akıl olarak böldüğü aklın teorik akıl kısmını ele alacağız. Sentetik a priori yargı türünün nasıl olanaklı olduğunu serimlemeye çalışacağız ve özgürlük kavramının neden görülenemeyen bir kavram olduğunu ifade edeceğiz.

Teorik akıl görülenebilen nesneler üzerine temaşa edip yargıda bulunurken pratik akıl ise düşünüldür alanda zuhur eder. Bu bağlamda estetik başlığıyla bize ifade etmek istediği, bugünkü anlamda sanat felsefesinin ele aldığı estetik kavramı

¹ “ Transzendental: [İng. Transcendental; Fr. Transcendental; Al. Transzendental]. 1. Bir şeyi, bir disiplin ya da etkinliği, söz gelimi bilgi ya da deneyimi mümkün kılan koşullar bütünü” (Cevizci, 1996, s. 856).

anlamıyla değil, Grekçe duyumlama, duyularla kavrama anlamına gelen *Aisthesis*'ten bahsettiğini belirtmemiz gerekir.²

Teorik aklın temaşa alanı olgular dünyası, fenomenin dünyasıdır. Bu alanda bilgi görülebilen üzerinden ifade edilir ve bu bağlamda akli görü/entelektüel görü devre dışı kalır. Teorik akıl, öznenin doğrudan maruz kaldığı etkiler veya izlenimler üzerine etkinliğini ifa eden akıl türüdür. Böylelikle temel ilgi alanı duyulur alandır. Kant'ın fenomenlerin dünyasında entelektüel/akli görüyü dışarda bırakmasının bir nedeni vardır. Kant eğer ki akli görüye sahip olduğumuzu söyleseydi görünüş ve kendinde şey ayrımı yapmaya gerek kalmazdı. Böylece de *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserini de kaleme almazdı. Çünkü akli görü, görülenemeyen kavramlar üzerine 'bilmek' edimi iddiasında bulunur. Kant'ın buradaki amacı bu kavramlara ulaşmayı zorlaştırmak değildir. Geleneksel metafizik savunucuları akli görüyle, duysal görü aracılığıyla görülenemeyen kavramlar üzerinden yargı ürettiğini iddia eder. Kant ise geleneksel metafizik savunucularının bu yöndeki iddialarını yanılsama/schein olarak adlandırmıştır.

“Böyle aynı zamanda iç zorunluk karakterini de gösteren evrensel bilgiler deneyimden bağımsız olarak kendilerinde açık ve pekin olmalıdır; buna göre a priori bilgiler olarak adlandırılırlar; ama, karşıt olarak, yalnızca deneyimden ödünç alınmış olanlar ise, söylenegeldiği gibi, yalnızca aposteriori ya da görgül olarak bilinir” (Kant, 2015, s.39).

Ampirik görü bulanık, belirsiz, belli bir forma bürünmemiş ve üzerine herhangi bir yargı da bulunmanın mümkün olmadığı görü biçimimizdir. Ampirik görünün belirsiz nesnesi tezahür/Erscheinung olarak adlandırılır. Saf a priori görümüzün zaman ve uzay formları, tezahür çokluğuna/manifold³una uygulanarak belirli bir biçim, form kazanır lakin henüz bir yargıda bulunmak için hala yeterli olgunluğa sahip değilizdir. Bu veri çokluğuna belirli bağıntılar ışığında bir düzen veren yanıımız vardır. Bu yan zaman ve mekan formlarından oluşan saf görü olan a priori yanıımızdır.⁴ Saf görü zaman ve uzam formlarından oluşur. Zaman iç duyularımızın formu iken, uzay dış duyularımızın formudur ve bu bağlamda içsel duyu formumuz olan zaman dışsal duyu formumuz olan uzaya önceldir. Çünkü her etkinlik önce zamansallık gerektirir. Bu

² Heimsoeth, 2007, s.78

³ Mannigfaltig: Çoklu.

⁴ Bu noktada anlama yetisinin kavramları da gereklidir. Bu bölümü daha sonra ele alacağız.

bağlamda “zaman dışsal olarak sezilemez, tıpkı uzayın içimizdeki bir şey olarak sezilememesi gibi” (Kant, 2015, s.59). “Uzay dış deneyimlerden türetilen görgül bir kavram değildir” (Kant, 2015, s.59). Yani uzay formumuz a priori olarak ruhsal/gemüt yapımızda bulunur. Bu saf a priori formlarımız tüm deneyimi mümkün kılmaktadır lakin deneyim eyleminin kendisinden, bizde a priori olarak mevcut olduğundan ötürü, türetilemez. Uzay “öyleyse görüngülerin olanağının koşulu olarak görülmelidir, onlara bağımlı bir belirlenim olarak değil; ve a priori bir tasarımıdır ki zorunlu olarak dış görüngülerin temelinde yatar” (Kant, 2015 s.60). İçsel duyu formumuz olan zaman formunu da Kant aslında uzay formumuz gibi serimlemiştir. Bu bağlamda uzay formunda olduğu gibi “zaman herhangi bir deneyimden türetilmiş görgül bir kavram değildir. Çünkü, eğer zaman tasarımının kendisi temelde a priori yatmıyor olsaydı, ne eşzamanlılığın ne de zamansal ardışıklığın kendileri algıda bulunabilirdi” (Kant, 2015, s.64). Böylelikle a priori formlarımız olan zaman ve uzay nesneleri görülebilmemizin temel koşutu olarak kendinde şey / ding an sich değildir.

“[...]noumenin, duyusalılık yoluyla ulaşılabilecek olanın dışında kalan, görünüş alanını sınırlayan bir kendinde şeyin (Ding an sich) ‘düşünülmesi’ne izin verdiğini söylemektedir. Bilme yetilerinin nesnesi anlamına gelen fenomeni sınırlayan kavram olarak noumen, kendinde şeyin düşünülmesine olanak vermektedir. Ancak böyle bir kendinde şey düşüncesi, bilme yetilerimizin kendisine özgü yapısı nedeniyle bizim için ‘bilinemez’ olarak kalır” (Türkyılmaz, 2003, ss. 87-88).

Kendinde şey, Kant terminolojisinde temsillerini edinebildiğimiz fenomenlere sınır olarak koyutlanan numenal alanın bir kavramıdır ve öznenin düşünebildiği tek kavramdır. Kendinde şeyin/ding an sich, teorik akıl bağlamında düşünülmesi olanaklı olan tek numen kavram olması demek şu anlama gelmektedir: Yani biz teorik akıl temelinde özgürlük, ruh ya da tanrı hakkında düşünme ediminde dahi bulunmamalıyız. Çünkü buraya kadar anlatılan kısım fenomenin sınır alanını belirler ve özgürlük, ruh ve tanrı gibi ideler fenomen olmadıkları için fenomen alanının sınırını aşarlar. Bu sebepten ötürü Kant, düşünülebilmesi olanaklı olan tek kavram olarak kendinde şey’i koyutlar.

1.2.2 Metafizik Bilgi Bilimsel Midir?

Kant, metafiziğin bilimsel olması için önermelerinin sentetik a priori olması gerektiğini iddia eder. Sentetik a priori yargıların nasıl olduğunu ortaya koyabilmek için ilk olarak analitik ve sentetik yargı türlerini açıklamamız gerekmektedir.

Analitik yargı a priori olduğu için zihinde inşa edilir. Sentetik yargı ise a posterioridir ve deneyimden elde edilir. Sentetik a priori yargı türü ise evrensel, kesin ve zorunludur. . Kant teorik akıl temelinde özgürlük, ruh ve tanrı hakkında sentetik a priori yargı üretip üretemeyeceğimizi araştırmaya devam eder.

“İçinde bir öznenin yüklem ile ilişkisinin düşünöldüğü tüm yargılarda, (yalnızca olumlu yargıları irdeliyorum, çünkü daha sonra olumsuz olanlara uygulanması kolay olacaktır), bu ilişki iki türde olanaklıdır. Ya B yüklemi A ya bu A kavramında (gizli olarak) kapsanan bir şey olarak aittir, ya da B bütünüyle A kavramının dışında yatar, gerçi hiç kuşkusuz onunla bir bağlantı içinde duruyor olsa da. İlk durumda yargıya analitik, ikincisinde sentetik diyorum” (Kant, 2015, s. 44).

Analitik yargılarda özne, yüklemde içerilir. . Yüklemin buradaki işlevi, özneyi daha da açıklaması, analiz etmesi yani açıklayıcı türde olmasıdır. Bu yargı türü elbette ki Kant dizgesi açısından oldukça önemlidir çünkü analitik yargılar a prioridir ve evrensel, kesin ve zorunlu yargılardır. Bu bağlamda aslında yargı, yeni bir bilgi sunmamakta yalnızca açıklayıcı olmaktadır. Sentetik yargılar da ise özne yüklemde içerilmemektedir. Bu bağlamda bilgimizi genişleten, deneyime dayanan yargılardır.

“Bütün nesneler yer kaplar dediğimde, nesne kavramımı hiçbir şekilde genişletmiş olmam, sadece çözmüş olurum; çünkü yer kaplama o yargıdan önce, açıkça söylenmese bile, zaten düşünölmüştü; o halde bu yargı analiktir. Buna karşılık ‘bazı nesneler ağırdır’ önermesi, genel olarak cisim kavramında gerçekten düşünölmeyen bir şeyi yüklemde içerir; dolayısıyla benim kavramıma bir şey ekleyerek bilgimi artırır; o halde sentetik yargı olarak adlandırılmalıdır” (Kant, 2002, s. 14-15).

Kant’ın genel uğraş alanı sentetik a priori yargı türleri olacaktır. Çünkü bu yargı türünde bir disiplinin kendinden ‘bilim’ olarak bahsetmesi isteniyorsa Kant’a göre bu disiplinin yargıları evrensel, zorunlu ve aynı zamanda bilgimizi genişleten yargı türleri olmalıdır. Sentetik a priori yargı bilgimizi genişleten yargı türüdür. Kant’ın soruşturmalarından biri de metafiziğin sentetik a priori yargı türü üretip üretemeyeceğidir. Çünkü metafizik bir bilim olma iddiası taşıyorsa sentetik a priori yargı türleriyle bu mümkün olacaktır.

Kant’ın bilimsel yargı üretme gayesi ancak sentetik a priori yargı türü ile olanaklıdır. Bu sebepten sentetik a priori yargı türünün ne olduğunu açıklayarak ve bu yargı türünün varlığını öncelikle matematik ve fizik alanında ispatlayarak metafizikte de bu tarz yargı türlerinin varlığının sorgulamasını ele almaya çalışacağız. Bu

bağlamda matematik ve fizik alanının önermeleri, metafizik önermelerle bir paralellik gösterdiğinden – üç alanın da nesnesi zihinde inşa edilir- Kant ilk olarak matematik ve doğa alanında sentetik apriori yargı türünün varlığının ispatını sunacaktır.

“Matematik ve Fizik nesnelerini a priori belirlemeleri gereken iki kuramsal us bilimidir. Ama birincisi bütünüyle arı iken, ikincisi ise ustan daha başka bilgi kaynaklarına dayanmakla ancak bölümsel olarak arıdır” (Kant, 2015, s. 22).

“Sentetik a priori yargı türüne örnek verecek olursak “Sıcaklık cisimleri genişletir önermesini ele aldığımızda sıcaklık, genişleme ve cisim gibi hükmün malzemesi olan unsurlar bize duyuların verdiği malzeme iken; sıcaklıkla cisimlerin genişlemesi arasında kurulan bağ yani nedensellik bağı ise akıldan gelen bir bağıdır” (Yılmaz, 2020, s. 48).

Metafizik önermeler de zihinde inşa edilir. “Kant’a göre bir nesnenin ontolojik olarak varlık alanını zihinde inşa etme ile doğada inşa etme arasında hiçbir fark yoktur.—akli görü devre dışı olduğu için⁵.—Her iki -zihin ve tecrübi- alanda da zaman ve mekan bu inşanın a priori formlarıdır” (Küçükaslan, 2021, ss.11-12). Bu bağlamda matematik ve fizik bilimlerinin sentetik a priori bilgi türünü sahip olduğunu koyutlamak Kant için oldukça elzem bir nüanstır. Çünkü matematik ve fizik biliminin nesneleri zihinde inşa edilmelerine rağmen a priori formlarımız aracılığıyla görüde mi yoksa zihinde mi temsil bulur problemi Kant’ı bu çalışmaya yapmaya itmiştir. Analitik ve sentetik yargı türleri teorik akıl temelinde yine görü üzerine inşa edilir.

Yani temeli buradadır. Matematik ve fizik bilimi de zihinde inşa edilir. Bu bağlamda Kant’ın burada metafizik önermeleri yani ruh, özgürlük ve tanrı idesi hakkında analitik ve sentetik yargı kurabilmenin olanağını araştırır. Çünkü pratik aklın işleyiş biçimini ele aldığımızda orada göreceğiz ki pratik akıl da sentetik önermeler üretebilir. Bu noktada görüde temsil zihinde inşanın garantörü konumunda bulunmasından ötürü sentetik a priori önermeler vardır ve mümkündür. Bu bağlamda matematik, fizik ve metafizik alanının önermeleri sentetik a prioridir. Özellikle de matematik ve fizik alanına dair bu duruma dair hiçbir şekilde şüphe bulunulmamasının yanı sıra metafizik alanına dair aynı güvenle herhangi bir söylemde bulunmakta çok daha dikkatli olmalıyız. Çünkü metafizik alana dair oluşturulan yargıların sentetik a priori oldukları problematiktir. Metafiziğe dair yargıların yani özgürlük, ruh ve tanrı

⁵ Bu cümle benim tarafımdan yazıldı.

kavramlarına ilişkin yargıların teorik akıl temelinde neden problematik olduğu kısmını ise ‘transzendental diyalektik’ bölümünde ele almaya çalışacağız.

1.2.3 Transzendental Mantık ve Transzendental Diyalektik Temelinde Özgürlüğün Sorgulanması

Anlama yetisi düşünmenin ilkelerini belirler. Duyusallık, düşünme alanından azade inşa edildiği için bir diğer yetimiz olan anlama yetisi düşünmenin ilkelerini belirler. Düşünme ise Mantık’ın alanında temaşa eder. “Transandantal mantık da, saf düşünmeyi konu alıyor” (Gözkan, 2020, s. 96). Bunun paralelinde anlama yetisinin ilkelerini belirleyebilmek için ilk olarak düşünmenin alanı olan mantık konusunu incelemek faydalı olacaktır.

İlk olarak Kant, genel/formel mantık olarak adlandırdığı mantığın ilkelerini ve işleyiş biçimini belirler. Genel mantığın içeriği olmadığından ötürü (zaman ve uzam formları) yargılarımız aslında yanılsama/schein oluşturur. Kant’a göre, geleneksel metafizik savunucuları bilhassa bu eksikliği fark edemediler. Bu eksikliği fark edemedikleri için, görülenemeyen nesneler üzerinden bilgi ürettikleri zannına kapıldılar. Kant ise bunu fark edip genel mantık ve transzendental mantık ayırımına gider.

Kant’ın Transzendental Mantık’ı genel mantık türünden ayrı bir yerde koyutlamanın sebebi daha önce de belirttiğimiz gibi a priori formlarımız olan zaman ve uzamdır. Zaman ve uzam bu bağlamda transzendental mantığın içeriğini oluşturur. Bu zaman ve uzam formu duyum sağlar. Böylelikle Kant içerikten bağımsız olan genel mantık yanılsamaya düştüğünden ötürü, yanılsamaya düşmemek için transzendental mantığı oluşturur.

Kant Transzendental Mantık’ı kendi içinde Transzendental Analitik ve Transzendental Diyalektik olarak iki kısma böler. Transzendental Analitik anlama yetisi/verstand ilkelerini belirler. Bu kısımda duyusallığın ve anlama yetisinin kavramlarının sentezinin nasıl gerçekleştiğini anlatır. Transzendental Diyalektik kısımda ise aklın/vernunft ilkelerini ele alırken, aklın doğası gereği koşulsuz idelere yani ruh, özgürlük ve tanrı idelerine ulaşma çabasında nasıl yanılsamaya/schein’a düştüğünü açıklamaktadır.

Transzendental Analitik bölümünün metafiziksel dedüksiyon kısmında anlama yetisi kategorilerinin keşfi sağlanır. Transzendental dedüksiyon kısmında ise anlama yetisi kategorileri ve duyusallık yetisinin, diğer bir deyişle birbirinden tümüyle apayrı olan iki yetinin nasıl şema aracılığıyla nasıl sentezlendiğinin, Kant'ın kendi terminolojisiyle *quid iuris*in hesabı verilmektedir. Transzendental Analitik kısmında teorik aklın nasıl çalıştığı ifade edilir. Transzendental dedüksiyonun amacı teorik aklın nasıl çalıştığını göstermektir. Böylece biz neden özgürlük gibi kavramlar üzerinde yargı üretemeyeceğimizi anlarız.

Kant'ın aslında *Saf Aklın Eleştirisi* adlı çalışmaya girişmesinin temel nedenini şöyle açıklayabiliriz: Geleneksel metafizik anlayışı varlığı akli görüşle açıklarken, Kant'ın sentetik a priori yargı türü tam da akli görünün karşısında konumlanmıştır. Geleneksel metafizik anlayışının akli görüşle açıklamaya çalıştığı varlık, zamansız ve uzamsızdır. Bu bağlamda görünüşlerden/*erscheinung* azade olduğundan ötürü Kant, akli görüş ile tasarımılanan nesnenin mutlak olarak yanılama/*schein* ile sonuçlanacağını ifade eder. Çünkü bizim tüm bilginin duyusallık yetisiyle başladığını yani zamandan ve uzamdan bağımsız olmayan görüş olmaksızın herhangi bir şey tasarımılayamayacağımızı ileri sürerek bu bölümde yanılama konusunu ele alacak ve bu bağlamda da metafiziğin kesin bilim olup olmadığı üzerine çıkarımını da tamamlayacaktır. “Aşkınsal diyalektik öyleyse aşkın yargıların yanılamlarını ortaya sermekle ve aynı zamanda bunların aldatıcılığına karşı önleyici olmakla yetinecektir” (Kant, 2015, s.224)

Diyalektiğin zuhur etmesine neden olan yeti akıldır. Aklın, anlama yetisi gibi önemli bir yetisi mevcuttur. Ama diğer yandan aklın, anlama yetisi aracılığıyla kavramlar-kategorilerle girmiş olduğu ilişkiden ötürü de ortaya yanılama çıkmaktadır. Aklın mantıksal kullanımı çokluyu anlama yetisinin belirlediği kuralla kavram altına taşıırken yargının ortaya çıkmasına vesile olduğu noktada düzenleyici/kanon görevi görüyor.

“Akıl ne zamanki anlama yetisi kavramlarıyla kurucu/organon görevi üstlendiğinde yanılamlar ortaya çıkmaktadır öyleyse, arı us nesnelerle ilgilendiği zaman bile, bunlarla ve sezgileri ile değil ama yalnızca anlık ve yargıları ile dolaysız bağlantı içindedir” (Kant, 2015, s.228).

Çünkü akıl düzenleyici ilke olarak iş gördüğü vakit deneyimin kurulmasına vesile olan tüm yetilerimizin yapmış olduğu işi düzenler. Ama aynı akıl, kurucu rolünü üstlendiği zaman direkt olarak anlama yetisi kavramlarıyla koşullu bilgilerden koşulsuza ulaşma çabasından dolayı yanılsamaya düşmektedir çünkü akıl yetisinin bu noktada tüm bilginin başlamasına neden olan duyusal yetisi ile bir ilişkisi yoktur. Yani görülenemeyen üzerinden bilgi üretmeye çalışır ki tam olarak bu noktada ürettiği ideler ile yanılsamaya düşmektedir çünkü idelerin görüsel alanda bir karşılığı yoktur. Bu durum da şunu gösteriyor ki yanılsama, duyumsamada değil yargılara haizdir ve yargıda ortaya çıkar.

Transzendental Diyalektikte ele aldığı yanılsama üç türlü oluşur. Bunlar ruh, evren/özgürlük ve tanrı hakkındadır. Kant bunlara ide adını verir ki bu ideler aklın/vernunft çıkarımlarıdır. Bu ideler aklın doğası gereği meydana gelir. Yani bunlar kurmaca ya da keyfi değildir. Akıl koşullulardan (deneyimi mümkün kılan tüm yetiler) koşulsuza uzanmak istemektedir. Ruh, evren/özgürlük ve tanrı görülenemeyen varlık türleri olduğu için aklın doğası bütünlüğe, başlangıç, son, ebediyet gibi koşulsuza uzanma arzusuyla yıkanmış ve bu bağlamda bütünlük fikrine ulaşma arzusu sonucunda akıl ideler yaratmıştır. Akıl, teorik alan temelinde duyulur alanın sınırını aşmak ister. Bunun sonucunda yanılsamalar oluşur. Teorik akıl bu yanılsamaların farkında değildir. Kant'ın amacı bu noktada görülenemeyen varlık türleri hakkında bizim bir bilgiye sahip olamayacağımızı göstermektir. Çünkü bu durum teorik aklın yetkinliğinin dışında kalmaktadır. Aklın doğası gereği düşülen yanılsamalar aklın doğası gereği son derece olağandır. Ama bunun doğal olması bu durumu olduğu gibi kabullenmek anlamına gelmemektedir. *Saf Aklın Eleştirisi* eseri bu gaye çerçevesinde inşa edilmiştir. Yani bu ideler a priori olarak değil lakin aklın doğası gereği yapmış olduğu çıkarımları sonucunda meydana gelmiş ve saf aklın eleştirisiyle de yine kendini bu yanılsamadan kurtaracak olan da yine *vernunft/akıldır*. Şimdi aklın teorik akıl temelinde koşulsuz olana ulaşma arzusu nedeniyle oluşan ruh idesini ele alacağız.

1.2.3.1 Ruh İdesi

Bu bağlamda akıl, ruh idesiyle paralojizm⁶ler üretir. Geleneksel metafizik savunucuları teorik akıl temelinde genel mantık disiplini altında ruha bir varlık atfeder.

⁶ “Paralojizm, Kant'ta aklın deneyim alanının ötesine geçerek, doğrulanması imkânsız olan sonuçlara ulaşma tutumunu ifade eder” (Cevizci, 2014, s.349).

Saf akıl bu atıf sonucu ruhun bir varlığı varmış gibi yargılar üretir. Kant'ın itirazı tam olarak bu noktadır.

“Kategorik çıkarımların meşru olmayan kullanımı ruh idesine bir gerçeklik atfetmeye götürürken, hipotetik çıkarımların meşru olmayan kullanımı evren hakkındaki meşru olmayan çıkarımların – yanılsamaların – kaynağını oluşturmaktadır. Disjunktif çıkarımlar ise, tüm düşünülür olanların toplamı olan Tanrı'ya ilişkindir”(Pehlivan, 2020, s.205).

Bu bağlamda aslında diyalektik bölümünde de bir ‘Quid Juris’ yani ne hakla sorusunun yanıtı verilememektedir. Böylelikle Kant, geleneksel metafizik savunucularının iddiasına karşılık olarak, metafiziğin nesnelerinin görüsünün bir varlığa sahip olmadığını ifade eder. Ruhu varlığa indirgeyip anlama yetisi kategorileriyle ilişki içine sokan geleneksel metafizik savunucuları sadece paralojizm üretir.

Kant'a göre ruh idesi bizde dört tür paralojizm oluşturur. İlk paralojizm ruhun bir töz olduğu üzerinedir. Bu argümanlar geleneksel metafizik anlayışına hâkim zihniyetin argümanlarıdır.

“Tasarımı yargılarımızın saltık öznesi olan ve buna göre bir başka şeyin belirlenimi olarak kullanılamayan kendilik tözdür. Ben, düşünen bir varlık olarak, tüm olanaklı yargılarımın saltık öznesiyimdir ve benim kendime ilişkin bu tasarım başka herhangi bir şeyin yüklemi olarak kullanılamaz. Öyleyse ben, düşünen varlık (ruh) olarak, tözümdür”(Kant, 2015, s.247).

Töz kavramı anlama yetimizin bir kategorisidir. Bu kategori duyusallık yetimiz aracılığıyla görüye uygulanır. Yani fenomen alanda bir şeye isabet eder ve böylece anlama yetisi kategorimiz olan töz görüsellik üzerinden bir tasarım inşa eder. Geleneksel metafizik anlayışı ise duyusal alanda mevcut olmayan ruh idesine töz kategorisiyle bir varlık yükler ki Kant'a göre paralojizm burada oluşur. Bu anlayış görülenemeyen ruha görüleniyormuş gibi muamele yaparak onun hakkında bilgi üretmeye çalışır. Kant için bu başlı başına bir yanılsamadır. Kant bu paralojizmin geleneksel metafizik anlayışın Transzendental Ben'i empirik ben ve saf ben olarak bölümlemediğinden ortaya çıktığını dile getirir. Kant için “deneyisel-görüsel ben bilinci, iç duyumda ortaya çıkan ve dolayısıyla zamana tabi olduğu için bizim için bilinebilir mahiyete sahip ben bilgisidir. Transzendental Ben bilinci ise deneyimde ortaya çıkmayan ancak deneyimi mümkün kılan unsurların birliğini sağlayan zemindir”(Pehlivan, 2020, s.209).

Yani Transzendental Ben bilinci, Transzendental Özne=X ‘e tekabül eden şeydir. Deneyimlenemeyen, ‘hakkında deneyimlerimizin mümkün kılındığı transzendental zemin’ olduğu bilgisinin dışında hakkında başka hiçbir şey bilemeyeceğimiz bir şeydir. Geleneksel metafizik anlayışı bu Saf Ben’in bilinebileceğini ve böylelikle de görüsel alanda bir karşılığı bulunmayan Ruh idesinin töz olduğunu iddia ederek, ruh idesine varlık atfeder. Ama töz, anlama yetimizin bir kategorisidir ve sadece görüye uygulanabilir. Kant, geleneksel metafizik savunucularının bu noktada yanılısamaya düştüğünü ifade eder.

“Bundan şu çıkar ki, aşkınsal ruhbilimin ilk us tasımı bize yalnızca sözde yeni bir içgörüyü yutturmakta, çünkü düşüncenin kalıcı mantıksal öznesini ilintiliğin olgusal öznesinin bilgisi olarak ortaya sürmektedir; oysa böyle bir özneye ilişkin en küçük bir bilgimiz yoktur, ne de olabilir [...]” (Kant, 2015, s.248)

İkinci paralojizm ise ‘ruhun yalın olmaklığı üzerinedir’. “Eylemi hiçbir zaman birçok etkin şeyin çakışması olarak görülemeyen şey yalındır. Şimdi, ruh ya da düşünen Ben böyle bir şeydir: Öyleyse vb.” (Kant, 2015, s.248).

Kant’ın bu paralojizmdeki eleştirisi, ruhun yalın olup olmadığına yönelik bir bilgiye ulaşamayacağımız üzerinedir. Geleneksel metafizik anlayışı bu paralojizmde de yine ruhu fenomenal alanda bir varlığı tasvir eder gibi üzerinde bilgi edinmeye ve üretmeye hakkı olduğunu yani ruh’un yapısı hakkında bir episteme edimine sahip olduğunu iddia eder. Ama Kant’a göre ruh’un yapısı hakkında herhangi bir söylem herhangi bir karşılığa denk düşemez. Yalın ya da bileşik olduğu hakkında herhangi bir yargıda bulunamayız çünkü bu durum bizim yetilerimizi aşmakta ve transzendent/aşkın bir boyut kazanmaktadır ki bu boyutta yani teorik akıl bağlamında tüm yargılar mutlak bir yanılısama örneğidir.

“Aşkınsal Estetikte cisimlerin kendilerinde şeyler değil ama yalnızca dış duyularımızın görüngüleri olduklarını sorgulanamayacak bir yolda tanıtlamıştık. Bununla uyum içinde haklı olarak diyebiliriz ki, düşünen özümüz cisimsel değildir; başka bir deyişle, bizim tarafımızdan iç duyunun nesnesi olarak tasarımılandığı için, düşünüyor olduğu sürece duyunun nesnesi, e.d. uzaydaki bir görüngü olamaz”(Kant, 2015, s.251).

Üçüncü paralojizm “Kendisinin değişik zamanlardaki sayısal özdeşliğinin bilincinde olan biri, bu düzeye de bir kişidir. Şimdi ruh ...dir vb. Öyleyse bir kişidir” (Kant, 2015, s.253) ifadesi ise hem tözsellik hem de özdeşlik temeli üzerinedir. Bu paralojizm sayısal özdeşlik vurgusuyla aslında Kant’ a göre hem transzendental ben

ve empirik ben ayrımını yapmamakta hem de tüm zamanlarda özdeş bir kişilik vurgusuyla kalıcılığa yani ruhun tözselliğine vurgu yapıyor. Çünkü kalıcılık zamanda algılanan bir şeydir ve bu şey bir görüngüdür. Lakin birinci paralojizmde belirttiğimiz gibi tözsellik ancak görülenebilen varlıklar üzerine uygulanabilir. Bu bağlamda ruha tüm zamanlarda özdeşlik vererek hem ölümsüzlük üzerine hem de kalıcılık üzerine paralojizm yaratılmaktadır. Şöyle ki:

“Dış bir nesnenin sayısal özdeşliğini deneyim yoluyla bilmeyi istediğimde, belirlenim olarak başka herşeyin özne olarak kendisi ile bağıntılı olduğu görüngüdeki ‘kalıcı’yı gözlemem ve o belirlenimlerin değiştikleri zamandaki özdeşliğine dikkat etmem gerekir” (Kant, 2015, s.253).

Transzendental Ben tüm zamanlarda tasarımıımızı mümkün kılan bir şeydir lakin biz bu şey hakkında bu edimi dışında bir bilgiye sahip olamayacağımız için bu bağlamda ruhun ölümsüzlüğü üzerine bir yargıya varamayız. Yani:

“Bununla ruhun kişiliği çıkarsanmış olarak değil, ama zamandaki özbilincin bütünüyle özdeş önermesi olarak görülmelidir.; ve bu nedenledir ki a priori geçerlidir. Çünkü gerçekte kendimin bilincinde olduğum bütün bir zaman boyunca bu zamanın kendi ‘kendi’min birliğine ait olarak bilincinde olmamdan daha çoğunu anlatmaz; ve bu bütün zamanın bireysel birim olarak bende olduğunu söylememle tüm bu zamanda sayısal özdeşlik olarak bulunduğumu söylememle aynıdır” (Kant, 2015, s.253).

Bu bağlamda ruhun birliğine dair bir yargıya varılamaz. Çünkü empirik ben ve transzendental ben ayrımı böyle bir birlik hakkında konuşulması olanağının önünü tıkar ve ruhun ölümlü ya da ölümsüz olduğu bir bilgi mahiyetinde ele alındığı vakit paralojizm meydana gelir.

Son paralojizm ise;

“Varoluşu yalnızca verili algıların nedeni olarak çıkarsanabilenin yalnızca ikircimli bir varoluşu vardır. Şimdi tüm dış görüngüler öyle bir doğadadırlar ki, varoluşları dolaysızca algılanamaz, ve onları ancak verili algıların nedenleri olarak çıkarsayabiliriz[....] Bu pekinsizliği dış görüngülerin ideallığı olarak adlandırıyorum, ve bu ideallığın öğretisine idealizm denir [....]” (Kant, 2015, s.255).

Bu paralojizmin özü görünüş (erscheinung) ve kendinde şey (ding an sich) terimlerine dayanır. Geleneksel metafizik anlayış bu ikisi arasında bir ayrım koyutlamaz ve bundan ötürüdür ki paralojizm oluşur. Çünkü Kant’a göre özne a priori

formları olan zaman ve uzam aracılığıyla nesneyi tasarımlar ve böylece bu görünüş, bu tasarım hakkında yargı üretirken bununla beraber nesnenin kendinde olan hali hakkında hiçbir bilgi üretemez, yargıda bulunamaz. Geleneksel metafizik anlayış ise bu ayrımı göz ardı ederek dış dünyanın gerçekliği hakkında yanlış çıkarımlarda bulunur. Çünkü bu anlayış zaman ve uzamın öznenen ayrı bir durumda varlığını kabul ederek nesnenin görünüşüne değil bizzat kendinde olan haline öznenin haiz olduğunu dile getirir ki bu anlayış idealizme ya da transzendenal realizme tekabül eder. Kant'ın felsefi anlayışına göre zaman ve uzayın öznenin a priori formları olmaması demek yani öznenen ayrı mutlak bir varlığa sahip olması demektir. Nesneyi öznenin kurmadığını, nesnenin a priori değil de a posteriori olarak kuruluyor olması anlamına gelir. Bu bağlamda da öznenin yargıları asla evrensel ve zorunlu bir temele oturmaz. Çünkü özne böyle bir konumda nesneyi etkin bir edim konumunda olarak kurmamaktadır. Bu nedendir ki Kant geleneksel metafizik anlayışı, son paralojizmde bu şekilde eleştirmektedir.

1.2.3.2 Evren/Özgürlük İdesi

Yanılsama/schein oluşmasına neden olan bir diğer diyalektik türü ise saf aklın antinomileridir. Antinomi, karşıtlık oluşturan iki önerme arasında ortaya çıkan durumdur. Dört çeşit antinomi mevcuttur ve bunlar sav/tez ve karşısav/antitez şeklinde oluşur. Bu bağlamda birinci antinomi:

Tez: “Evrenin zamanda bir başlangıcı vardır, ve uzay açısından sınırlar içine kapalıdır” (Kant, 2015, s.293).

Antitez: “Evrenin hiçbir başlangıcı, ve uzayda hiçbir sınırı yoktur, tersine zaman açısından olduğu gibi uzay açısından da sonsuzdur” (Kant, 2015, s.293)

Tez savunusunda varsayım olarak evrenin başlangıcının olmadığı kabul edilirse; evrendeki çokluklar dizisi ve bu dizinin sonsuzluğu aslında hiçbir müddette tamamlanamamasından oluştuğunu ifade eder. Kant bundan ötürü bir dizi çokluğun sentezinin tamamlanmamasından dolayı bilgidен söz edemeyeceğimizi belirtir.

Sonsuzluk kavramının içinde bir tamamlanmışlık mümkün değildir. Kant, sonsuz bir evren dizisinin olanaksız olduğunu ve evrenin başlangıcının bizatihi evrenin varoluşunun kendisine haiz olduğunu ifade eder (Kant, 2015, s.293).

Antitez savunusunda ise varsayım olarak evrenin bir başlangıcı olduğu kabul edilirse; ‘başlangıç’ anının bir zaman dizisi bağlamında henüz hiçbir şeyin varolmadığını imler. Bir anda, zaman içerisinde zamanda olmayana öncel olduğundan ötürü böyle bir durumun mümkün olmadığı ifade edilir. Böylelikle bu antitez evrenin bir başlangıcı ve sınırının olmadığını, bu sonsuzluk içerisinde bir dizi olayların başlayabileceğini ifade eder. Yani başlangıç demek aslında henüz hiçbir şeyin varlığa gelmediği boş bir anı, ‘yok’luk anını imler ve zaman kavramı içerisinde böyle bir edim imkansız olarak nitelendirildiğinden ötürü antitez savunucuları evrenin bir başlangıcının ve sınırının olmadığını lakin zaman içinde de olayların, dizilerin başlayabileceğini savunmaktadırlar.

İkinci antinomiye ele alacak olursak;

Tez: “Evrendeki her bileşik töz yalın parçalardan oluşur, ve hiçbir yerde yalın olandan ya da bundan bileşmiş olandan başka hiçbirşey varolmaz” (Kant, 2015, s.297).

Antitez: “Evrende hiçbir bileşik şey yalın parçalardan oluşmaz ve genel olarak evrende yalın hiçbir şey yoktur” (Kant, 2015, s.297).

İlk olarak tezi ele alacak olursak velev ki evrende yalın parçalardan oluşmayan bileşik tözlerin varlığını kabul edelim. Eğer düşüncede tüm bileşim ortadan kaldırılırsa – ki tezin tanımına göre bileşimler yalın parçalardan oluşur- o zaman geriye ne bileşik parça ne de yalın parça kabul edilmediğinden- yalın parça kalır. Bu kertede bu tanım kendiliğinden olanaksız kılınır. Çünkü geriye hiçbir şey kalmadığından dolayı verili hiçbir tözün varlığı mümkün olmamaktadır ve bu durum tözün tanımıyla çelişmektedir. Böylelikle de tezin iddiasına göre evrendeki her töz yalın parçalardan oluşur ve bileşik parçalar, yalın tözlerin olumsal ilişkileridir. Tez argümanını savunanlar bileşik parçayı kabul ederler lakin tüm bu bileşik parçalar yalın tözlerin bileşiminden meydana gelen olumsal ilişkidir ve evrendeki her şey yalın tözlerden oluşur (Kant, 2015, s.297).

Antitez argümanını ele alacak olursak varsayım olarak bileşik parçanın yalın parçalardan oluştuğu kabul edildiği zaman, tözlerin tüm ilişkileri uzayda mümkün kılınacaktır. Uzayı oluşturan uzayın kendisidir, yalın parçalar değildir. Yalın parçalar bileşim edimiyle bileşikler oluşturarak uzayı sadece doldururlar. Bu bağlamda yalın parçaların oluşturdukları bileşimlerle uzayı dolduran her bileşik tözlerden meydana

gelmelidir, ilineklere meydana gelemmez – keza ilineklere olmasý için tzn ncel olmasý gerekiyor. Bu bağlamda uzayý dolduran olgusal her bileşik, uzayý dolduran her yalın parça tözsel bir bileşik olacaktır ama bu durum elişiklidir. Çünkü tezin argmaný yalın olanın tzselliğe haiz olduğunu ve bileşik olanın ise yalın parçaların bileşim edimiyle meydana gelen bileşik parçanın, yalın olanın sadece dışsal bir durumu olduğunu belirtir. Kant, antitezin ise bu durumun kendi içinde bir çelişki barındırdığını, tezin ‘yalın olan tzseldir’ argümanın kendisini bizzat ‘bileşik olan tözsel olandır ve evrendeki her parça bileşik parçadan oluşur ve evrende yalın parça yoktur’ iddiasını savunmuştur (Kant, 2015, s.297).

nc antinomi ise nedensellik problemi üzerinedir.

Tez: “Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden evrenin grnglerinin tümünün tretilerebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur” (Kant, 2015, s.302).

Antitez: “Hiçbir zgrlk yoktur, tersine evrendeki her Şey yalnızca doğa yasalarına göre olur” (Kant, 2015 s.302).

Tez’in iddiasına göre doğa yasasının nedensellik zincirinin ilk halkası belirsizdir. Bu dizinin ‘başlangıcı’ sonsuz bir süreç içerir. Çünkü zamansallık içinde olaylar silsilesi gelişirken rastgele bir olayın etkisinin nedeni o ana özgü belirlenebilir lakin o nedenin de daha önceden bir nedeni gerekir. Başlangıç ya da ilk neden diye bir durum bu doğrultuda kabul edilmediği ve dolayısıyla mümkün olmadığı için onun da bir nedeni gerekir. Yani bu sonsuz neden-etki dizgesinde aslında her neden kendinden önceki olgunun etkisi konumundadır. Bundan ötürü de ilk nedene ulaşamadığımız için bu teori tezi savunular açısından elişiklidir ve bu yüzdendir ki ilk neden zeminine inşa edilebilecek aşkınsal özgürlük kabul edilmeli, varsayılmalıdır. Yani bu ilk neden özgürce verilmiş bir eylemle başlamalıdır ki nedensellik süreci içerisinde neden-etki dizgesi yargıyla ifade edilebilsin.

Antitez savunucuları, doğada mekanik nedenselliği savunur. Antitez savunucuları mekanik nedensellik ve aşkınsal özgürlüğü taban tabana zıt bulur. Hatta yle ki mekanik nedensellik yasalılık olarak adlandırılırsa aşkınsal özgürlük yasaızlık olarak ifade edilir. Bu bağlamda antitez savunucuları, mekanik nedensellik koşullular

üzerine dayanırken aşkınsal özgürlüğün koşulsuz bir zeminde edimini ifa ettiğini dile getirir. Aşkınsal özgürlük ile ilgili olarak:

“[...] eylemin dinamik bir ilk başlangıcı aynı nedenin önceki durumu ile hiçbir nedensellik bağıntısı olmayan, e.d. hiçbir yolda ondan doğmayan bir durumu ön gerektirir. (...) etkin nedenlerin böyle bir ardışık bileşimi olarak hiçbir deneyim birliğine olanak tanımadığı için hiçbir deneyimde bulunmayan boş bir düşünce-şeydir” (Kant, 2015, s.302)

Yukarıdaki pasajda belirtildiği üzere antitez savunucuları aşkınsal özgürlük ilk neden olarak ele alındığı için kendinden sonraki olayların mekanik bir nedenselliğe ve koşullu bir senteze dayanmadığından ötürü bu teoriyi ‘boş bir düşünce’ olarak nitelendirir. Bundan ötürüdür ki mekanik nedensellik, neden-etki bağlamında doğanın ifadesidir, ifşasıdır. Çünkü “doğa hiç kuşkusuz anlağa olayların doğuşlarını her zaman daha da yükselen nedenler dizisinde arama gibi bir güçlüğü dayatır; çünkü onlarda nedensellik her zaman koşulludur”. (Kant, 2015, s.303).

Dördüncü ve son antinominin tezi ve antitezi ise şu şekilde ifade edilmiştir:

Tez: “Evrene öyle bir şey aittir ki, onun parçası ya da nedeni olarak, saltık olarak zorunlu bir varlıktır” (Kant, 2015, s.306).

Antitez: “Ne evrende ne de evrenin dışında onun nedeni olarak saltık olarak zorunlu hiçbir varlık vardır” (Kant, 2015, s.306).

Tez argümanını ele aldığımızda problemi ‘başkalaşım/alteration’ üzerinden ele alır. Duyusal alandaki öznenin yetileri aracılığıyla koşullu bir şekilde meydana gelen görüngülerden ötürü evrende başkalaşım dizisi de mevcuttur. Bu bağlamda zamanın kendisine bağlı olarak başkalaşım bir şeyin sonucunda varlık bulacaksa bu durum mutlak olarak zorunlu bir şeyin var olduğunu belirtir. Bu zorunluluğun temeli duyulur evrene yani teorik aklın temasının meşru olduğu alana yani teorik aklın alanına aittir (Kant, 2015, s.306). Böylelikle de “[...]başkalaşımın zorunlu nedenlerinin nedenselliği ve dolayısıyla zamana ve dolayısıyla ayrıca görüngüye (zaman ancak onun biçimi ile olanaklıdır) ait olmalıdır” (Kant, 2015, s.307).

Yani eğer ki evrende başkalaşım/alteration vardır diyorsak bu durumda tözün değişime/change uğradığını değil de başkalaşıma uğradığını ifade ediyoruzdur. Bu durum görüngüye bağlıdır. Görüngünün, zaman ve uzam formu aracılığıyla duyulur

evrende inşası mümkündür. Görüngü, zamana bağlı (zamana bağlı demek duyulur evrene ait olması demek, yani koşullu olan demek) bir şekilde evrene ait mutlak olarak zorunlu bir varlığın kendisini zorunlu kılmaktadır.

Antitezin argümanına bakacak olursak, zorunlu varlığın kabul edilmesi halinde başlangıç diye bir noktanın varolamayacağını ifade eder. Koşulsuz ve nedensiz bir başlangıç noktasının kabul edileceğini ve bu iki durumun da kendi içinde çelişki yarattığını belirtir. Bunun sonucunda da evrende veya evrenin dışında mutlak zorunlu varlığın bulunmadığını belirtir. Şöyle ki eğer evrende zorunlu bir varlık evrenin parçası ya da nedeni olarak kabul edildiğinde;

“[...] o zaman ya onun değişimlerinin dizisinde koşulsuz olarak zorunlu ve dolayısıyla nedensiz bir başlangıç olacaktır – ki tüm görüngülerin zamandaki belirlenimlerinin dinamik yasasına aykırıdır; ya da dizinin kendisi tüm başlangıçtan yoksun olacak, ve tüm parçalarında olumsal ve koşullu olmasına karşın, gene de bütünde saltık olarak zorunlu ve koşulsuz olacaktır – ki kendisi ile çelişir...” (Kant, 2015, s.306).

Yani antitez, tezin kendisini zamansallığa bağlı olarak koşullu biçimde ifade ettiğini lakin bu durumun aslında koşulsuz bir durum olduğunu çünkü ‘başlangıç’ denen noktanın henüz edimini ifa etmediğinden – bu noktada bir oluş, edim varlık bulmadığından zamansallıktan yoksun bir noktadır burası – bu noktanın koşulsuz bir ‘bilis’ edimine isabet ettiğini ve bunun da çelişki yarattığını belirtir.

1.2.3.3 Tanrı İdesi

Diyalektiğin neden olduğu son ide ise Tanrı idesidir ve bu ide kendi içinde 3’e ayrılır. Kant, ilk olarak ontolojik temelde Tanrı’nın varlığının olanaksız olduğunu vurgular. Kant’ın bu idedeki sorunsalı tüm çağlarda ele alınan Tanrı kavramının tanıtlanması, belirlenmesi üzerinedir. Çünkü geleneksel metafizik ve teolojik anlayış Tanrı kavramının salt varlık problematiği üzerine biçimlenmiştir. Bu doğrultuda Kant’ın eleştirisi ise bu tür bir şeyin düşünülüp düşünülmemeyeceğini düşünüüyorsa bile nasıl düşünülmesi gerektiği üzerinedir. Yani bir varlık hakkında bilgi sahibi olmamız için direkt o kavramı var kılıp üzerine o kavrama bir etkinlik bahşedip düşündüğümüz sıfatlar ya da yüklemelerin neler olduğunu belirlemek değil o varlığın varlığı ya da yokluğu üzerine mülâhazaların nasıl ve ne şekilde belirlenmesi gerektiğidir ilk adım.

Bölümün adından da belli olacağından ötürü bu alan varlık/varoluş kavramı üzerine temellendirilmiştir. Kant'ın bir şeye 'gerçek' demesinin şartı o şeyin olgusal olma zorunluluğu üzerine temellendirilirken o şeye varlık kavramının atfedilmesi ise salt o şeyin belirlenimleri üzerinedir ve varoluş bu bağlamda 'gerçek' bir yüklem değildir. Bir şeyin olgusal olabilmesi ve bu doğrultuda gerçek olarak kabul edilmesi için o şeyin sentez sürecinin ilk adımı olan o şeyde mümkün olması gerekiyor. Bu mümkünatı sağlayan şey ise görüdür. Yani duyumun uzam ve zaman formlarını giyinin kavramla sentezi halinde o şey 'gerçek' kılınabiliyor ve bu 'gerçek' bu bağlamda koşullu olarak koyutlanıyor. Kant'ın bu noktada eleştirisi geleneksel metafiziğin, salt koşullu üzerinden inşa edilen bir nesnenin gerçek olarak ele alınabilmesine karşın, geleneksel metafizik anlayış bu gerçeği ve bunun paralelinde ortaya çıkacak olan bu varlığı koşulsuz üzerinden inşa etmeleri ve inşa ettikleri bu varlık hakkında kesin, evrensel ve zorunlu yargı ürettikleri iddialarına üzerinedir. Varlık ancak koşullu üzerinden inşa edilebilir. Yani geleneksel metafizik anlayışın Tanrı'yı tüm evrenin ve evrene ait olan tüm çokluğun yaratıcısı noktasına koyutlaması veya sonsuzca yüklemeler yüklemesi Tanrı'yı gerçek olarak var kılmaz. Bu iddiayla Tanrı'nın ontolojik bir varlığa haiz olduğu ya da olmadığı konusunda kesin bir yargıya varamayız. Çünkü geleneksel metafiziğin Tanrı'yı inşa etme biçimine bakarsak Tanrı'ya yüklemeler yükleyerek Tanrı'nın tüm evrenin yaratıcısı konumunda mutlak etkinliğinin olması bu durumu olgusal kılmaz. Tanrının varlığı hakkında herhangi bir bilgi edinmemize olanak sağlamaz. Teorik akıl bilgiyi ancak görüyü temel alarak sağlar lakin bu da görü olmadan salt Tanrı kavramının kendisinden varoluşunu çıkarma çabası beyhudedir. Çünkü başlangıç noktasında görü temele alınmamıştır. Teorik akılda bilgi ancak duyumla başlar ve üzerine tüm olanaklı yetilerin senteziyle bilgi inşa edilebilir. Yani teorik akılda görü olmadan bilgi elde edilemez ve bu bağlamda da Tanrı'nın ontolojik olarak varlığı teorik akıl alanında olanaksız kılınmaktadır.

Diyalektik oluşturan ikinci ideyse evren/özgürlük idesidir. Evren idesi evrendeki tüm olgusallığın bir nedensellik bağı içerisinde geliştiğini ve bu nedensellik bağının ilk halkasının da zorunlu bir varlığa bağlandığını belirtir. Bu varlığı 'koşulsuz' olarak tanımlar ve diyalektik de bu noktada oluşur. Kant'a göre evrenbilimsel kanıt ontolojik kanıtı göre bir üstünlük taşır. Bunun nedeni ise evren idesinin deneyimle

başlamasıdır. – Lakin deneyimle devam etmediği için, en sonunda koşulsuz bir varlığa gereksinim duyduğu için ide olarak nitelendirilir. –

Evren idesinin argümanı evrende bir şey varsa bunun beraberinde yine evrende zorunlu ve mutlak bir varlığın da olduğudur. Evrende hiçbir nesne yoksa bile öznenin kendisi vardır. Bu bağlamda evrende zorunlu varlık mutlak anlamda vardır. Çünkü özne kendi kendinin nedeni olamaz. Kendi kendinin nedeni ve evrende tüm olgusalılığın da nedeni mutlak olarak var olmalıdır. Aksi takdirde bu nedensellik bağıntısı, kendi kendinin nedeni olan zorunlu varlık olmadığı sürece, sonsuz bir döngüye girer. Aklın ürettiği bu ide bu döngüyü kırmak, nedensellik bağıntısının başlangıcını belirlemektedir. Lakin bu ide her ne kadar deneyimle başlasa da deneyimle sonuçlanmadığı için, koşulsuz bir ide – zaman ve uzamdan bağımsız – ürettiğinden mütevellit diyalektikle sonuçlanır.

Ontolojik tanıt ile evren tanıtı arasında bir ilişki mevcuttur. Bu ilişki evren tanıtının aslında neden ide olduğunu ispatlar niteliktedir. Şöyle ki;

“Kant bu kanıtın ikinci kısmındaki yanlışlığı ustaca bir şekilde eleştiriye tutmaktadır. Bu kısımda tez: ‘zorunlu varlık en yetkin varlıktır’ önermesidir. Bu önermeyi formel mantıktaki düz döndürme kuralına uygun bir şekilde döndürelim. Bilindiği gibi her tümel önermenin döndürmesi tikel önerme olur. Bundan dolayı bu önerme ‘Bazı en yetkin varlık zorunludur’ şeklinde döndürülür. ‘En yetkin varlık’ bütün gerçeklikleri kendinde topladığı için onun hakkında (bazı) edatı doğru olamaz. Çünkü o parçalara ayrılamaz. O halde bu tikel önerme anlam itibarıyla ‘en yetkin varlık zorunludur’ tümel önermesine eş değerdir. Demek ki kozmolojik kanıtın ikinci kısmındaki tez yani ‘her zorunlu varlık en yetkindir’ önermesi doğru ise onun mantiki kurala uyularak yapılan döndürmesi, yani ‘en yetkin varlık zorunludur’ önermesinin de doğru olması gerekir” (Can, s.640, 2019).

Yani Kant’ın ontolojik tanıtta olanaksızlığını ispat ettiği ‘en yetkin varlık zorunludur’ önermesi, evrenbilimsel tanıtın dayanağı olarak koyutlandığı için Kant bunu da bu şekilde yanlışlamaktadır. Evren idesi teorik akılda, evrendeki tüm olguların bir nedensellik bağı içerisinde birbiriyle etkileşimde olduklarını ama ilk nedenin ise zaman ve uzamdan, görüden bağımsız olan koşulsuz bir zorunlu varlık olarak ifade edilen koşulsuz bir varlığa bağlanmıştı. Ama bu koşulsuz varlığın kendisi zaten ontolojik tanıtta varolmasının mümkün olmadığı ispatlanmıştı. Bu doğrultuda evren idesi, ilk nedeni, kendi kendinin nedeni olan ve tüm olgusalılığın nedeni olan mutlak varlığı şart koştuğundan ötürü bu ide Kant tarafından diyalektik olarak belirlenmiştir.

Tanrı idesinin teorik akılda olanaksızlığına gelince, bu tanıt Kant'ın diyalektik sarmalının sonucusudur. Bu tanıtın asıl önemi diyalektik oluşturmaya karşın bir de doğaya yönelik araştırmaları, incelemeleri mümkün kılan bu sebepten ötürü de Kant için önemli olan bir diyalektik türüdür ve bunun beraberinde de bu tanıt aynı zamanda aklın koşulsuza olan sıçrayışından dolayı insan usunda teleolojik ide oluşturur. Şöyle ki evrendeki olgular birbirine neden-etki zinciriyle bağımlıyken bu gözlemin beraberinde insan usunun dikkatini evrendeki olgular üzerine veya arasında yaptığı doğa incelemelerinden dolayı da dikkatini başka bir şey çeker ki bu evrendeki olgular arasındaki düzenlilik, yasalılık ve uyumluluktur. Kant, insanın evrendeki bu düzen karşısında içine düştüğü hayretten ötürü evrendeki bu düzenli uyumu mutlak bir varlığa dayandırmak istediğini belirtir. Çünkü bu muhteşem düzen kendiliğinden, tesadüfi bir biçimde oluşma fikri insana olağan gelmemektedir. Saf akıl doğası gereği koşulsuz olana ulaşmak ister. Saf aklın içine düştüğü bu durum aslında olgular dünyasındaki muhteşem uyuma bir birlik verme gayesidir. Bu gayeden ötürü de doğadaki düzenliliği koşulsuz bir varlığa bağlamak istemektedir. Bu varlık da teorik akılda Tanrı idesiyle sonuçlanır.

Kant'ın itirazı ise bu noktada başlar. Çünkü ontolojik tanıtın olanaksızlığında da gördük ki yüklemeler varlık meydana getirmez, varlığa tekabül etmezler. Varlığa yönelik atfedilen 'muhteşem, doğaüstü, mükemmel vb.' gibi kavramlar temelsiz yüklemelerden başka bir şey değildir. Bu yüklemeler Kant'a göre Tanrı'nın varlığına değil, olsa olsa evrenin bir mimarı olarak Tanrı'ya tekabül eder. Çünkü 'muhteşem, doğa üstü, mükemmel vb.' gibi yüklemeler bize belirli hiçbir kavram vermezler ve gerçekte şeyin ne olduğunu söylemezler. Buradan da anlaşılıyor ki bu ide de yani fiziksel tanrıbilim idesi hiçbir koşulda tanrının varlığına dair teorik akıl zemininde bir bilgi sunamaz.

Buraya kadar yapmaya çalıştığımız şey, *Saf Aklın Eleştirisi* hakkında temel kavramları ele almaktı. Çünkü sonraki bölümde ele alacağımız özgürlüğün ve bunun beraberinde gelişecek olan özgür eylemin nasıl olanaklı olduğunu açıklamak için, öncelikle Kant'ın özgürlük anlayışıyla doğrudan bağlantılı temel kavramları açıklamak gerekir. Ayrıca *Saf Aklın Eleştirisi* eseri temelinde teorik akıl temelinde özgürlüğün neden yanılısına yarattığını yani neden mümkün olmadığını göstermeye çalıştık. Özgürlük teorik akılda ide olarak konumlanmaktadır. Çünkü zaman ve mekân

formlarıyla biz özgürlüğün herhangi bir görüşünü elde edemeyiz. Özgürlük kavramı ve nesnenin ilişkiselliği ilk bakışta okur tarafından elbette sorgulanır görünebilir lakin Kant'ın burada yapmak istediği şey fenomenin inşa sürecini bize anlatmaktır ve bu inşa sürecinin bu kadar uzun ve kapsamlı olmasının nedeni ise fenomenin neden numenden ayrı olduğunu belirtmektir. Çünkü birazdan ele alarak göstereceğimiz gibi pratik aklın nesnesi numen alandır. Özgürlük idesinin, teorik aklın haiz olduğu duyulur alanda yanılsamaya sebep olduğunu ifade ettik. Şimdi ise pratik akıl temelinde özgürlük idesiyle çelişkiye düşmeksizin düşünebilmenin olanağını ele alacağız. Duyulur alanda, düşünülür alanın kavramı olan özgürlük idesiyle nasıl özgür eylemde bulunacağımızı ifade edeceğiz.

1.3 Kant'ın Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi ve Pratik Aklın Eleştirisi Temelinde Özgürlük Anlayışı

Birinci bölümde de gördüğümüz gibi diğer iki idenin yanı sıra özgürlük idesi de teorik akıl temelinde sadece yanılsama/Schein yaratır. Çünkü teorik aklın temeli görüye dayalıdır ve bilgi ise görü olmadan inşa edilemez. Bu çerçevede eğer bir kavram veya bir görüş, özünde duyum aracılığıyla elde edilemiyorsa bunun bilgisi hakkında bir iddiada bulunulamaz. Dolayısıyla teorik aklın sınırları içerisinde Kant bizim neler hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi ve neler hakkında düşünebileceğimizi tartışır.

Şimdi ise teorik aklın temelinde bilgisine erişemediğimiz şeyler hakkında düşünmenin olanağını ve bunu çelişkiye düşmeksizin nasıl yapabileceğimizin imkanını pratik akıl temelinde tartışmaya çalışacağız. Bu temelde Kant'tan ele alacağımız referans kitaplar *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* olacaktır. Birazdan ele alacağımız yukarıdaki iki referans kitabı ve *Saf Aklın Eleştirisi* eseri aracılığıyla 'çelişkiye düşmeksizin idelerin düşünülebilirliği imkânını', duyusal alanda mekanik nedenselliğin yasalılığı altında, özgür nedenselliğin nasıl mümkün olduğunu göstereceğiz.

1.3.1 Özgürlük İdesinin Ahlak Yasası Temelinde 'Olgu'laşmasının Olanaklılığı

Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde duyulur ve düşünülür dünya ayrımını ortaya koyar. Fenomenler duyulur dünyaya aitken, numenler düşünülür dünyaya aittir.

Bu bağlamda teorik akıl, bilginin olanağını görü temeline dayandırırken bunu duyulur alanda yani mekanik nedenselliğin yasalılığının tabi olduğu alanda yapar. Pratik alanda ise düşünülür alan hakkında nasıl yargıda bulunabileceğimizin imkanını sorgular. Çünkü özne bu zamana kadar sadece görüşüne haiz olduğu nesneler hakkında yargı verebiliyordu. Kant pratik akılda ise, öznenin farkında olmadığı teorik alanın sınırlılığından dolayı yanılsamaya neden olan ruh, özgürlük ve Tanrı hakkında nasıl yargıda bulunabileceğimizin meşruiyetini sorgular ve ispat eder.

Kant'ın amacı ahlaka dayalı bir özgürlük anlayışı aracılığıyla ifade edilen yargıların üretilebilme olanağını sorgulamaktır. Çünkü özgürlük bir idedir ve aklın doğası gereği ide olarak tanımlanan şey görüden yoksun olduğundan dolayı duyulur alana ait olamayan ama düşünülür alana ait olan bir şeydir. Kant mekanik nedensellik yasalılığına tabi olan akıl sahibi bir varlık olan insanın, bu düzlemde nasıl düşünülür bir nesne hakkında çelişkiye düşmeksizin yargı üretebilme olanağını – çünkü düşünülür nesnenin görüşüne sahip olamayız - araştırır ve bunun beraberinde özgür eylem olanağını sorgular.

Kant bu temelde olanaklılığına a priori olarak sahip olduğumuz tek ide olan özgürlük idesinin nasıl yargıda edimselleşeceğini dile getirir. Böylelikle bu alanda özgürce eyleyebilme olanağının tam olarak karşısında konumlanacak olan eğilim, çıkar, ben sevgisi ve mutluluk gibi duygulardan arındırılmış bir eylemin nasıl tasarlanacağını ifade eder Kant. Ardından da özgürlük idesi sayesinde işlevsel kılınacak olan ruhun ölümsüzlüğü ve tanrı idesi aracılığıyla da en yüksek iyi /summum bonumun nasıl sentezleneceğinin imkânı yine Kant tarafından gösterilir.

Teorik aklın sınırlılığından ötürü haklarında herhangi bir bilgiye sahip olamadığımız ve bunun paralelinde yargı üretmediğimiz ideler hakkında pratik alanda yine bilgi sahibi olamayacağız. Ama pratik akıl sayesinde bu ideler hakkında yargı üretebilme ehliyetine sahip olacağız. Bu alanda yani düşünülür alanda, mekanik nedensellik yalnızca özgür nedensellikle aşılabilecektir.

Öznenin davranışları duyulur alanda bir etkiye varmaktadır. Pratik aklın iddiası mekanik nedenselliğin hüküm sürdüğü duyusal alanda özgür nedensellik kavramı aracılığıyla özgür eylemin mümkün olduğudur. Ama birbirinden tamamen bağımsız, ayrı olan duyulur ve düşünülür alan arasındaki uçurum pratik akıl sayesinde aşılabilecektir.

Peki şimdi özgürlüğün mümkünatından nasıl bu kadar eminiz? Yani nasıl oluyor da özgürlüğü *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde de belirtildiği gibi pek kavrayamayıp ama olanaklılığına sahip olduğumuz ve bundan ötürü a priori olarak bildiğimiz tek ide olarak koyutluyoruz ?

Kant'ın bakış açısından özgürlük, fenomen ve numen ayrımı sayesinde olanaklıdır. Aksi halde ben duyulur dünyanın tüm nesnelerini, tümlüğünü numen olarak nitelendirseydim, tüm nesnelerin 'kendinesinin' bilgisine sahip olsaydım – ki bu durum yine de duyusal dünyada mekanik nedenselliğin ortadan kalkmasına neden olmaz - iradem yok olurdu. Çünkü duyulur dünyada hüküm süren nedensellik biçimi mekanik nedenselliktir. Yani bu ifade duyulur dünyanın içindeki eylemlerin, olayların belli bir yasalılığa tabi olması anlamına geliyor ki bu durum belli bir yasalılığa ait olan alanda öznenin 'özgür' eyleme imkanının mutlak surette feshi anlamına gelir. Yasalılığın olduğu bir alanda herhangi bir irade yüzeye çıkamaz, aksi takdirde bu kavramın adı zaten yasalılık olamazdı. Oysa fenomenlerin ait olduğu duyusal alanda mekanik nedensellik geçerliken numen alana yani düşünülür alana ait olan nesneler alanında ise özgür nedensellik geçerlidir. Çünkü nedensellik kategorisi dinamik kategori olarak nitelendirilir. Dinamik kategoriler, matematik kategoriler gibi değildir. Matematik kategorilerde neden-etki durumu aynı alanda olmalıdır. Bu temelde mekanik nedensellik matematik kategoriler sayesinde ortaya çıkar. Dinamik kategorilerde ise neden ve etki ayrı dünyalarda ortaya çıkabilir – ki zaten Kant ispat etmeye çalışıyor. Yani eylemin dışavurumunun ortaya çıktığı alan duyusal alandır; duyusal alanda mekanik nedenselliği aşmamı sağlayan ise düşünülür alana ait olan özgürlük idesidir.- İnsan bir yanıyla duyulur alana bir yanıyla ise numen alana ait olduğundan, numen alanda temaşa eden pratik akıl sayesinde özgür eyleme imkanının kendisine sahiptir.

“[...] teorik biliş veya araştırmaya zorunlu olarak erişilemeyen duyulur üstü bir alan olan numenal aleme uzanmıyordu. Ancak bu, duyulur üstü kavramın düşüncemizde oynayabileceği esaslı bir rolü olmadığı anlamına gelmiyordu. [...] insanlara iki açıdan bakılabileceği kabul edilirse ahlakın gereklilikleri korunabilirdi; bunlardan ilki onları 'duyular dünyasının' öğeleri olarak ele almayı, ikincisi ise ampirik alanda evrensel olarak geçerli olan nedensel kategorilerin kapsamı dışında kalan 'akledilebilir' ya da duyular üstü alana ait olarak görmeyi içeriyordu” (Gardiner, 2004, s.105)

Bu sayede de yani pratik akıl aracılığıyla, teorik aklın sınırlılığından dolayı aklın içine düştüğü yanılsamadan kurtulacağız ve çelişkiye düşmeksizin yani “ nasıl

olur da özne çelişkiye düşmeden düşünülür varlıklar hakkında yargılar üretir? ” sorusunu cevaplama olanağına sahip olacağız.

Pratik aklın bize sunduğu en büyük olanaklardan biri özgür eylemdir. Elbette bu eylemin kendisi keyfi olarak edimselleşemez. Kant felsefesindeki özgürlük tanımı da buna göre şekillenmektedir. Nedir bu şey? Bu şey ahlak yasasıdır. Ahlak yasası, pratik akılda özneye ilke olarak sunulan, aklın bir olgusu olan yasadır; dolayısıyla özgürlük, bu formel yasaya göre eylemektir. Yani akıl sahibi varlık olarak özne, özgür bir eylemde bulunmak istiyorsa eylemlerini ahlak yasasına tabi tutmalı ki özgür olduğunun bilincine varabilsin ve bu şekilde eylesin.

“ Özgürlük aynı zamanda, teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek idedir; çünkü özgürlük ahlak yasasının koşuludur, bu yasayı da biliyoruz” (Kant, 1999, s.4).

Hemen bu pasaja düşülen dipnotta Kant’ın ifade ettiği şey, özgürlüğün ve ahlak yasasının hem birbirini gerektirmesi hem de birbirini içermesidir. Bu noktada birinin diğerine ontolojik olarak önceliği olmayabilir ama epistemolojik temelde ele aldığımızda, birinin diğerine önceliğinden bahsedebiliriz. Çünkü ahlak yasası bir olgu olarak a priori verili olmazsa, ben özgürce eyleyemem. Benim özgürce eyleyebilmem için de eylemlerimin tabi olması gereken bir yasalılık olmalıdır. Bu noktada Kant özgürlük ve ahlak yasası için şöyle der:

“(....) gerçi özgürlük ahlak yasasının ratio essendi’sidir, ama ahlak yasası da özgürlüğün ratio cognoscendi’sidir. Ahlak yasası daha önce aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (kendi içinde çelişme taşımasa bile) kabul etmekte hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde ahlak yasasıyla hiç karşılaşmazdık” (Kant, 1999, s.4)

Yani ahlak yasası öznde özgürlüğün bilgi nedeni olarak koyutlanırken, özgürlük ise ahlak yasasının varlık nedeni olarak kendini koyutlamaktadır.⁷

Ahlak yasası ,eylemlerin kendine tabi kılınması üzere pratik aklın bir olgusudur ve a prioridir. Bu bağlamda;

“[...] pratik akıl da şimdi kendi hesabına ve teorik akılla sözleşmeksizin, nedensellik kategorisinin duyularüstü bir nesnesine, yani özgürlüğe (her ne kadar pratik bir kavram

⁷ Heimsoeth, Kant’ın Felsefesi, 2007, s.138

olarak ve yalnızca kullanım için olsa da) gerçeklik sağlıyor, yani orada ancak düşünülebileni bir olguyla doğruluyor.” (Kant, 1999, s.9).

Başka bir deyişle, daha önce de belirttiğimiz gibi teorik akıl özgürlük idesi hakkında bir bilgi üretmez. Pratik akıl, aklın a priori bir olgusu olan ahlak yasası aracılığıyla, kendi meşru faaliyetiyle duyularüstü olan bir kavramı işlevsel kılar. Bu durum ise kavrama bir gerçeklik sağlar. “Kant’ın pratik aklın olgusu ile göstermeye çalıştığı şey budur, yani ahlaklılığın nesnel olduğudur” (Tepe, 2022, s.83). Düşünülebileni olguyla tasdikler, doğrular ve bir gerçeklik atfeder. Bunu sağlayan ise saf akılda bulunan a priori ahlak yasasıdır.

1.3.2. Ahlak Yasası Temelinde ‘İyi’ Kavramı Ahlak Yasasından Sonra Gelmelidir

Tarih boyunca ahlak kavramının yanında taşıdığı iki terim vardır ki bunlar da iyi ve kötü terimleridir. Kant’a göre ahlak yasası, iyi kavramından önce gelmelidir. “*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*”nin doğruluksever ve sert, bundan dolayı da hep saygıdeğer bir eleştiricisi, iyi kavramının orada ahlak ilkesinden önce ortaya konmamasını eleştirdi [....]” (Kant, 1999, s.9). Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi ahlak yasası a prioridir. Kant’ın bu yasayı bu şekilde koyutlamasının nedeni, yasayı – ki kendi anlayışına göre ahlak yasası zorunlu bir şekilde a prioridir, bunu ilerleyen safhalarda daha ayrıntılı ele almaya çalışacağız – içerikten azade kılmak istemesidir. Neden ahlak yasası, ‘iyi’ kavramından önce gelir ? Çünkü ahlak yasası formeldir, biçimseldir. Ama Kant’a göre ahlak üzerine yargı üreten geleneksel metafizik savunucularının ifade ettiği ‘iyi’ kavramı içeriklidir. Bu iyi kavramı bu temelde, belirlenmiş olandır. Yani burada iyi olarak nitelenen bir niyeti eyleme dökmek kendi içinde özgürlük barındırmaz. Çünkü bu eylem otonom değil, heteronom olur. Yani yasası kendi aklına dayanmayan bu yasanın pratiğe dökülmesi için öznenin dışında başka bir kaynağının olması, yasanın dışardan bir kaynağa dayanıyor olması demektir. Kant, belirlenmiş ‘iyi’ bir davranış , eyleme dökülemez diye bir iddiada bulunmaz; elbette dökülebilir lakin eylem temelinde özgürlük ve irade kavramından bahsedilemez. Çünkü buradaki eylem, öznenin kendi özgür seçimiyle gerçekleştirdiği bir eylem değildir. Belirlenmiş iyi kavramı, deneyseldir, içeriklidir ve öznenin eylemine dışardan bir müdahaledir. Oysa ahlak yasası formeldir, içeriksizdir. Böylelikle Kant ahlak yasasını, iyi kavramından önce gelmesi zorunluluğunu dile getirir.

Peki bu bağlamda içerik ne demektir? İçerik, öznel bir yargıya tekabül eder. Öznel yargılar çıkara dayalı bir isteme biçimidir. Oysa Kant tam da bu tür yargıların ‘geçerliliğinin’ önünü kapatmak için, otonom bir zeminde sunmuş olduğu ahlak yasasını formel olarak koyutlar. Çünkü ilk kritikte de gördüğümüz gibi Kant daima evrensel genel-geçer ve zorunlu yargıların peşindeydi ve bu yargıları sentetik a priori yargı türüyle özdeşleştirdi. Kant pratik akılda da sentetik pratik a priori yargı türünün izini sürer; böylece öznenin iradesini, kendisi için istediği eylemi aslında herkes için de isteyebilme ve dolayısıyla herkes için eyleyebilme iradesine dönüştürme olanağını ortaya koyar. Kant’ın ahlak yasasının formel kılmasının nedeni ve ‘içeriksiz’ bir yasaya dayandırma gayesi, eylemin evrensel bir zeminde inşa edilmesine duyduğu istektir .

Tek meşru bir çıkar vardır. O da ahlaksal çıkardır. “ Ahlaksal çıkar, sırf pratik aklın saf, duyulara bağlı olmayan bir çıkardır. Maksim⁸ kavramı da temelini çıkar kavramında bulur. Öyleyse bir maksim, çıkarı sırf yasaya uymada görmeye dayanıyorsa, ancak o zaman halistir”(Kant, 1999, s.88). Maksimler çıkara dayalıdır. Çünkü ahlaklılığın olanağı, ampirik belirlenimlere rağmen seçmeye, maksimleri yasaya dayandırmaya bağlıdır. Yani yasa olabilecek bir maksim varsa o da, çıkarını ahlak yasasına dayandırabilendir. Çünkü bir maksim ancak bu biçimde herkes için olabilir. Kant’a göre ahlak yasası içeriksiz olmalıdır. Evet ama dediğimiz gibi bu içerik/çıkara ahlak yasasına dayanmalıdır. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde de ifade ettiği gibi “pratık buyruk ancak ve ancak kategorik buyruk’un içeriğini meydana getirebilir. “[...] Pratik buyruk, ‘ahlak yasası’nın veya ‘yalnız bir tek olabilecek olan ‘kategorik buyruğun’ içeriğini meydana getirir” (Kuçuradi, 2022, s.43)⁹. Aksi takdirde içerik olmazsa eylem olmaz. Ama bu içerik de ahlak yasasının kabul edebileceği, ahlak yasası için, tüm sonlu akıl sahibi varlıklar için yani herkes için eylenebilecek bir içerik olmalıdır. “[...]Kant etiğinin çerçevesi içinde pratik buyruk, ‘ahlak yasası’nın veya ‘yalnız bir tek’ olabilecek olan ‘kategorik buyruğun’ içeriğini meydana getirir” (Kuçuradi, 2022, s.43). Bu içerik eğilime, mutluluğa, ben

⁸ “Kant, motif sözcüğünü kullanmaz; *maxim* sözcüğünü kullanır. Maxim (kural) sözcüğü, bugün bizim için yadırganan bir sözcük olmuştur. Bu sözcük bir istemedeki sübjektif niyet ve ilkeyi ifade ediyordu. Örneğin, bir kimse herkes tarafından beğenilmek için bazı eylemlerde bulunuyorsa, ün kazanmak istemek, bu eylemin maximidir. Fakat bir maxim, herkesi içine alacak bir yüksekliğe çıkarılabilir; bir yasa haline getirilebilir. O zaman maxim, insanın sübjektif sferinden, niyet ve isteklerinden, insanlar arasındaki ilgilere, bağlara yükseltilmiş olur” Heimsoeth, 2007, s.127.

⁹ Pratik buyruk şudur: “Her defasında insanlığa kendi kişinde olduğu kadar başka herkes kişisinde de, sırf araç olarak değil , aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” Kant, 2002, s.46.

sevgisine yani salt öznel bir şeye dayanmamalı; herkes için olabilmeli ve çıkarı da salt ahlak yasasına dayanmalıdır. Ahlak yasasının özünü sadece bu belirler.

“Eğilimden gelen bütün belirleme nedenlerini olanaksız kılmasıyla, bu yasaya göre nesnel pratik olan eyleme ödev denir. Ödev, eğilimin belirlemesini olanaksız kıldığı için, kavramı içinde pratik zorlayıcılık, yani eylemleri – ne kadar istemiye istemiye yapılırsa yapılsın- belirlemeyi taşır”(Kant, 1999,s.89).

Peki içeriksiz bir isteme biçimi eyleme nasıl dökülür ? Kant’ın bahsettiği içeriksiz yasa aslında içeriksiz değildir. İçeriksiz bir isteme zaten eyleyemez. Kant’ın burada bahsettiği ‘içerik’ kavramı aslında çıkara dayalı olan, ben sevgisine ya da öznenin salt kendi mutluluğu için eyleme tarzına yönelik olan içeriklerdir. Bu tarz isteme biçimi, ahlak yasasını ikinci plana atmak ya da belki ahlak yasasını hiç kale almamak anlamına gelir. Anlaşılabileceği üzere Kant tam olarak da bu durumun önüne geçmek istediği için içerikten azade’ bir isteme biçimini ahlak yasasına uygulamak ister. Dolayısıyla eylemimizin içeriği, istemimizin içeriği ancak ahlak yasasına dayanırsa, ahlak yasasını temele alırsa bu meşru bir içerik sayılır. Aslında ahlak yasasına dayanan eylemlerimiz de içeriklidir ama bu içerik, herhangi bir çıkara, eğilime ya da ben sevgisine, ahlak yasasının arka plana atıldığı ya da hiç önemsenmediği bir temele dayanmamalıdır. Tam tersine istemimizin, irademizin ‘içeriği’ ahlak yasası için olmalı, ahlak yasasını temele almalıdır. Meşru olan tek içerik biçimi budur ve yalnızca bu şekilde eylenen bir eylem, özgür istence dayanır. Bu içerik ‘iyi isteme’ temeline dayanır. Bu içerikle ahlak yasasının formelliği belirlenir ve bu belirlenen şey olanaklılığın edimselliğine haizdir artık. Bu edim eyleme dökülüp olgusal kılındığı zaman da akıl sahibi varlık olan özne ‘ahlaklı’ olur.

“İnsanın özgür olarak kabul edilebilmesi için tümel olarak görülmesi gerekse de, faaliyet alanı ve dolayısıyla kendi en yüksek iyisini gerçekleştirmesi gereken yer, ki bu geçişken olarak tüm doğanın nihai amacıdır, insanın yapabildiği ölçüde ‘tüm doğayı tabi kılmak zorunda olduğu’ amaç ‘dünyadadır’” (Guyer, 2000, s.40).

Eylemin içeriği bunun aksine bir biçimde şekillendiğinde ise her türlü eğilimlere, hazlara, ben sevgisine veya çıkara dayalı olacağından, ahlak yasasının a priori yaniyla özdeşleşmez ve bundan ötürü de ahlak yasasına uygun düşmez. Tüm bu sebeplerden ötürü de Kant, ahlak yasasının, iyi kavramından önce gelmesi gerektiğini savunur.

1.3.3. Pratik Akıl İlkesi ve Rastlantısal Eylem

Teorik akılda görüden başlayıp son nokta olarak da ilkeye varmıştık. Ancak pratik akıldaki süreç böyle değildir. Pratik akıl direkt olarak ilkelerden yola çıkar. Akıl yetimiz ahlak yasasını pratik aklın ilkesi aracılığıyla kendi kendine buyurur.

“Pratik ilkeler, altına birçok pratik kuralın girdiği genel bir isteme belirlemesini taşıyan önermelerdir. Taşıdıkları koşul, özne tarafından yalnız kendi istemesini geçerli görüldüğünde, öznelirler ya da maksimlerdir; bu koşul, nesnel, yani her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olarak tanındığında ise, nesnelirler ya da pratik yasalar” (Kant, 1999, s.21).

Teorik akılda bağlı olduğumuz bir nedensellik kategorisi vardır ve görüden yola çıkılarak bir şeyi tasarlama ve sonra da belirleme olanağı açığa çıkar. Pratik akıl ise özgür nedenselliğe tabi olan bir akıldır. Bundan ötürü de ilkedan yola çıkılır. Çünkü sonlu akıl sahibi varlık olan öznenin istemesini belirleyen bir ilke var. Yani öznenin ampirik yönelimleri de bulunmaktadır. Bundan ötürüdür ki bir önceki pasajda ahlak yasasının içeriksiz olması gerektiğini, içeriğinin ahlak yasasına dayanması gerektiğini dile getirmiştik. Ampirik yönelimlerimin olması demek pratik ilkemi çıkarlardan bağımsız tutmamam anlamına gelir. Bu bağlamda istememi belirleyen ilkeye maksim denir. Bu istememi yani ilk noktada öznel olan maksimi, herkes için geçerli olabilecek bir forma soktuğumda ise pratik yasaya dönüşür. Yani ahlak yasasına göre eylenebilir hale gelir. İsteme söz konusu olursa ahlak yasasını bir doğa yasası gibi belirleyemememize neden olur. Çünkü pratik akıl mekanik nedenselliğe tabi değildir. Yani mekanik nedenselliğin yasalarının geçerli olduğu teorik alanda belirli bir yükseklikten boşluğa bırakılan bir nesne yere düşmek zorundadır ve bu doğa yasasına, nesnenin düşmesine müdahale etmemiz imkânsızdır. Yer çekimini ortadan kaldıramayız. Ancak pratik akıl alanında dediğimiz gibi aynı zamanda ampirik yönelimlerimiz mevcuttur; dolayısıyla pratik alandaki yasalılık farklı işler. Çünkü ahlak yasası ilkedan yola çıkar. Oysa buyruk, buyurur, bir ‘gereklilik’i ifade eder, fakat bunu doğa yasası gibi zorunu kılmaz, keza zorunlu olsaydı irade, özgürlük, özgür irade gibi kavramlar kendini feshederdi. Buyruk’un yasadandan farkı budur. Yasa zorunluluk ifade eder, zorunlu kılar (zaten eylemlerimizi bu zorunluluk gerektiren yasaya uydurmanın kendisi özgür eylemin bizzat kendisidir). Evet, yasa akıldan kaynaklanır ama öznenin istemesi yalnızca akıldan kaynaklanmaz, salt akıllı temele almaz. Çünkü dediğimiz gibi öznenin ampirik yönelimleri vardır. Haz duyan, acı veya

mutluluk duyan bir yanı bulunur. Eylemlerimizin ahlak yasasına uyması için tüm bu ampirik yönelimlerimizin öznenin pratik ilkesi olan maksime ve beraberinde bir buyruğa dönüştürmeliyiz. Böylece ampirik belirlenimler öznel bir zeminden alınıp nesnel bir zemine inşa edilebilir. ‘Herkes için olması istenen’ ahlak yasası formülüne bürünüp yasa ehliyeti taşır. Akıl sahibi varlık olan özne de böylece ahlak yasasına uygun bir biçimde özgür eylemde bulunur.

Kant bu bağlamda a priori bir temel arar ve eylemin a priori bir biçimde belirlenmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü “arzulama yetisinin bir nesnesini (içeriğini), istemeyi belirleyen nedenler olarak varsayan bütün pratik ilkeler, istisnasız olarak deneyseeldirler ve pratik yasalar sağlayamazlar” (Kant,1999, s.23). İstememi salt saf akılla belirlememi engelleyen birtakım engeller, doğama ait olan engeller, ampirik belirlenimler var. Eğilimlerim, hazlarım, acılarım var. Saf istemenin kaynağı saf akıl olarak belirlenmelidir. Böylece özgür bir biçimde ahlak yasasına uygun eyleyebilmem için maksimin kendisi ampirik belirlenimlerden arındırılmalıdır. Yalnızca bu şekilde yasa olması sağlanabilir.

Kant, rastlantısal olan ama sanki ahlak yasası temele alınmış gibi eylenen eylemleri, ahlak yasasına göre eylenen eylemlerden ayırt etmeye çalışır. Çünkü asıl önemli olan şey, eylemin kendisinden önce, eylemin gerisindeki niyettir. Dolayısıyla bu pratik ilke, özgürlüğümüzün bilincine varmamızı ve özgür olarak eylemlerimizi belirlememizi sağlar. Çünkü özgürlüğün billincine varmamızı sağlayan ve eylemlerimizi özgür olarak belirleyen şey aslında bu ilkenin kendisidir. İlkenin olmadığı yerde ne özgürlüğün bilincinden bahsedebiliriz ne de bu temelde eylenen bir eylemin haklılığını savunabiliriz. Çünkü bir istemenin ahlak yasasına uygun olacak biçimde eylenmesi isteniyorsa bu eylem ahlak yasası için yapılmalıdır, ödev için yapılmalıdır. Burada Kant’ın önünü kapatmak istediği iki çok önemli nokta vardır. İlki, rastlantısallık, ikincisi niyetin eyleme önceliğidir. Çünkü niyetin ahlak yasasına tabi olmadığı rastlantısal bir eylem, ahlak yasasına uygun görünebilir ama bu eylem ahlak yasası için eylendiği anlamına gelmez. Bu noktada niyetin arkasında pratik ilkenin, davranışa önceliği vardır ve bu ilke, ‘iyi isteme’ye tabi olmalı, ödevde uygun ahlak yasası için olmalı ki ahlak yasası için özgür eylem mevcut kılınabilsin. Daha önce bahsettiğimiz gibi ahlak yasası formeldir, biçimseldir. Yani içerikten azadedir. Bizi ilgilendiren şey eylemin dayandığı ilke yani niyettir ve eylemimizin ahlaklı olabilmesi, bu niyetin iyi istemeye tabi olması gerekir.

“Demek ki, akıl sahibi bir varlık kendi öznel pratik ilkelerini, yani maksimlerini, ya aynı zamanda genel yasalar olarak düşünemez ya da maksimlerini pratik yasalar yapanın, yalnız başına bu maksimlerin biçimleri – onları genel bir yasa olarak konmaya uygun kılan biçimleri- olduğunu kabul etmek zorundadır” (Kant, 1999, s.31).

Çünkü özne yasaya içerikten ulaşamaz; yasanın kendisi duyulur alandan elde edilemez. Yani çıkarın temele alındığı bir maksim asla yasa olamaz. Yasa olabilmesi için eylediğim eylemin bir başkası için de eylenen bir eylem olması ya da başkasının eylediği bir eylemi kendim için istememde bir aykırılık bulunmaması gerekir.

“Kural basitçe, özgürlüğün ‘kendisiyle tutarlı’ olması gerektiridir, yani bir durumda özgürlüğü kullanmam, diğer tüm olası durumlarda onu kullanmamla tutarlı olmalı ve benim özgürlüğü kullanmam diğer herkesin özgürlüklerini kullanmalarıyla tutarlı olmalıdır” (Guyer, 2022, ss.296-297).

Yani bir maksimin öyle bir biçimi olacak ki kendi kendini yok etmeyecek. Kant’ın bu konuya dair eserinde nadir olarak verdiği örneklerden biri şudur:

“Maksimlerin hangi biçiminin onları genel yasa olarak konmaya uygun kıldığını, hangisinin kılmadığını en sıradan anlama yetisi bile, kendisine hiç öğretilmeden ayırt edebilir. Diyelim ki, servetimi her emin yola başvurarak arttırmayı maksim edindim. Şimdi elimde bir miktar emanet para var, sahibi ölmüş ve bu para konusunda hiçbir yazılı belge bırakmamış. Bu, doğal olarak, tam maksimime uygun bir durumdur. Şimdi bu maksimin genel bir yasa olarak da geçerli olup olmayacağını bilmek istiyorum. Bunun için maksimimi önümdeki duruma uygular ve onun, bir yasa biçimini alıp alamayacağını, dolayısıyla da maksimimle aynı zamanda şöyle bir yasayı: ‘verildiğini hiç kimsenin kanıtlayamayacağı bir emaneti herkes yadsıyabilir’ yasasını koyup koyamayacağımı sorarım. Sorar sormaz farkına varırım ki böyle bir ilke bir yasa olarak kendi kendini yok ederdi, çünkü emanet bırakma diye bir şeyin ortadan kalkmasına sebep olurdu.” (Kant, 1999, s.31)

Yani eylediğim eylemin kendini yasa olarak koyutlanması için kendiyle çelişmemesi, kendini ortadan kaldırmaması gerekir. Aksi durumda bu maksim yasa olamaz.

“Yasanın sırf biçimi yalnız akıl tarafından tasarımlanabileceğine, bu yüzden de duyuların bir nesnesi olmadığına, dolayısıyla da görünüşler arasında yer almadığına göre, istemeyi belirleyen neden olarak yasanın biçimi tasarımı, doğadaki olayları nedensellik yasasına uygun olarak belirleyen bütün nedenlerden farklıdır; [...] böyle bir isteme, görünüşlerin bağımlı olduğu doğa yasasından, yani nedensellik yasasından, beriki de ötekenden büsbütün bağımsız düşünülmelidir. Böyle bir bağımsızlığın adı ise özgürlüktür” (Kant, 1999, s.33).

Bu yasanın doğadaki yasalılıktan farklı olması demek doğadaki yasalılığın iradeden bağımsız ve sistematik bir şekilde teorik akıl temelinde işlediğini belirtir. İradeden ya da istemeden bağımsız bir yasalılık düzeninde özgürlükten bahsedemeyiz. Böyle bir yasalılığın hüküm sürdüğü alanda özne ancak zorunlu bir şekilde otonom zeminde konumlanır. Bu temelde özgürlükten bahsedebilmek için mekanik nedensellikten başka bir nedensellik türü daha olmalıdır. Bu da özgür nedenselliktir.

1.3.4. Özgür Nedenselliğin Olanağı Olarak Fenomen ve Numen Ayrımı

Kant fenomen-numen ayrımına dayanarak özgürlüğün olanağını açıklamaya çalışır. Ahlak yasası doğadan tasarlanmaz. Bundan ötürü bu yasa aklın a priori olgusudur. Akıl, idelerin yuvasıdır aynı zamanda da saf istemenin kaynağı. Görünüşlerin alanı yani duyulur dünya ise mekanik nedenselliğin yasalılığına tabi olanların toprağıdır. Özgür isteme; içeriksiz kılınmak isteniyorsa zaten zorunlu olarak mekanik nedenselliğin tabi olduğu dünyadan azade olmak zorundadır ki özgür isteme irade temelli olabilsin ve böyle bir istemenin bilincine varılabilsin. Özgür isteme, numen ve fenomen ayrımı sayesinde mümkün kılınmaktadır. Aksi takdirde benim, özne olarak isteme yetkinliğim ortadan kalkar ve otonom bir zeminden heteronom bir zemine sürülmek zorunda kalırım. Öznenin bu yetkinliği ortadan kalkarsa özneye ait tüm nitelikler de ortadan kalkar demektir ve hatta “özne yoksa hiçbir şey yoktur” gibi bir yargıda bulunmamızda da sakınca olmaz. Çünkü aksi takdirde bu durum transzendental realizm gibi bir problem yaratır ki Kant’ta zaten bunu öngörerek Saf Aklın Eleştirisi’nde Transzental İdealizm başlığıyla bunun önünü kapatmıştır.

1.3.5. Özgürlüğün Ahlak Yasası ile İlişkisi

Koşulsuz pratik bilginin özgürlükten mi yoksa ahlak yasasından başladığı sorunsalı epistemolojik temelde önemlidir.

“Böylece özgürlük ile pratik koşulsuz yasa, karşılıklı olarak birbirlerine götürürler. Şimdi burada bunlar gerçekten birbirinden farklı mıdır; yoksa koşulsuz bir yasa saf pratik aklın yalnızca öz bilinci midir, bu saf pratik akıl ise özgürlüğün pozitif kavramıyla tam olarak aynı mıdır diye sormuyorum. Sorduğum şudur: koşulsuz pratik olanla ilgili bilgimiz nereden başlar ?” (Kant, 1999, s.33)

Bu sorunun cevabı özgürlük kavramının düşünülür alanın faaliyet gösteren bir nesnesi olduğunun ispatı niteliğini taşır. Aslında özgürlük bilinci ve ahlak yasası birbirlerini kendine zorunlu kılar ontolojik temelde. Yani özgürlük olduğu için ahlak

yasası ve ahlak yasası olduğu için özgürlük vardır. Ama dediğimiz gibi Kant’ın burada daha da önem verdiği temel, epistemolojik bir temeldir. Bu temelde de ahlak yasasının epistemolojik anlamda özgürlüğe önceliği vardır. Öncelik derken hiyerarşik bir üstünlükten ziyade bilişsel bir ifade anlamını vurgulamaktadır. Bu bağlamda da sonlu olan akıl sahibi varlık olarak insan ahlak yasası olduğu için özgürlüğünün bilincine varabilmektedir. Çünkü ahlak yasası daha önce de belirttiğimiz gibi her ne kadar teorik alanda kavranamazsa da olanaklılığı a priori olarak bilinen özgürlüğü, ahlak yasası sayesinde kavrarız. Çünkü ahlak yasası saf aklın bir olgusudur. Üstümüzdeki gök olgusal olarak ne kadar gerçeklik taşıyorsa içimizdeki ahlak yasası da bir o kadar olgusaldır, gerçektir. Özgürlük deneylenecek bir şey ya da duyulur dünyada tasarımlanacak bir fenomen değildir. Böylece özne a priori bir olgu olarak ahlak yasasına haiz olduğu için, özgürlüğün bilincine epistemolojik olarak varılabilir. Kant – ki bunun ahlak yasasının bir dedüksiyonu olduğu iddiasında bulunmamızda muhtemelen bir sakınca yoktur – ahlak yasasının bir olgu olduğunu meşhur darağacı örneğiyle pekiştiriyor. Şöyle ki:

“Varsayalım ki, birisi, arzu ettiği nesne ve fırsat karşısında olduğu zaman, haz eğilimine karşı koyamadığını bir özür olarak öne sürsün. Acaba bu fırsatın, bulunduğu evin önüne bir darağacı kurulmuş olsa ve bu kişi hazzı tadar tatmaz asılacak olsa, eğilimini baskı altına alamaz mıydı? Ne cevap vereceğini uzun uzadıya düşünmeye gerek yok herhalde. [...] Demek ki, belirli bir şeyi yapması gerektiğinin bilincinde olduğu için, onu yapabileceği yargısına varır ve kendisinde, ahlak yasası olmasaydı bilemeyeceği özgürlüğün bulunduğunu görür”(Kant, 1999, s.34-35)

Burada kritik olan nokta ‘karar’ noktasıdır. Özne bir karar verir, yargıda bulunur. Eğer ki bu yasa yani ahlak yasası ve epistemolojik temelde ahlak yasasının sağladığı özgür eyleme ediminin bilinci olmasaydı, özne karar veremezdi. Belirli olan bir yasalılık altında salt bir otomat şeklinde yasalılık ne gerektiriyorsa yargısı da bu şekilde olurdu. Bu noktada mutlak anlamda bir ahlak yasası ve özgürlük bilincinden bahsedemezdik. Böylece öznenin karar verebilme yetkisine sahip olması öznde ahlak yasasının bir olgu olarak kendinde bulunduğuna işaret eder. Böylelikle de en nihayetinde pratik aklın temel yasası ortaya çıkmış oluyor: “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (Kant, 1999, s.35)

Özgürlüğümün bilincine varmak demek teorik akıldaki gibi ‘bilmek’ anlamında kullanmaz. Özgürlük kavramının hala bir bilgisine sahip değiliz ve olamayacağız da. Ama bu demek değildir ki özgürlük kavramını düşünemeyeceğiz.

Keza pratik aklın temel işlevi budur zaten; özgürlük kavramını çelişkiye düşmeksizin düşünebilmemize olanak sağlamasıdır. Yani bilincine varmak demek bu anlama gelmektedir.

“ Böylece sırf ilkelerin öznel biçimiyle ilgili iş görebilen bir yasayı, genel olarak yasanın nesnel biçimi aracılığıyla belirleyen bir neden olarak, hiç olmazsa düşünmek olanaksız değildir. Bu yasanın bilincine aklın olgusu denebilir; çünkü o daha önce gelen akıl verilerinden, örneğin özgürlük bilincinden akıl yürütülerek çıkarılmaz (nitekim bu özgürlük bilinci bize daha önce verilmiş değildir) ve kendi kendisini, ne saf ne de deneysel herhangi bir görüye dayanmayan sentetik bir önerme olarak bize kabul ettirir” (Kant, 1999, s.36).

Yani ahlak yasasının olgu olduğunun ispatı bu düşünülür olan kavramın duyusal dünyada edimsel, fiili kılınabilmesiyle mümkün hale gelir ve Kant bu yasanın yani bilincine vardığımız ahlak yasasının sentetik a priori olduğunu ifade eder. Yasanın A priori olan kısmı yasanın biçimsel-formel olmasına yani her türlü içerikten bağımsız olmasına dayanır. Sentetik kısmı ise öznenin istemesini evrensel olan yöne çevirmesi yani istemesini herkes için olan bir isteme şekline yöneltmesi ile mümkün olur. Öznel olan bir maksim herkes için olan bir yasaya dayandırılır ve böylelikle de evrensellik kavramı bu istemeye giydirilmiş olur ve en nihayetinde de “...(insana) ahlak yasası diye adlandırdığımız genel bir yasa verir” (Kant, 1999, s.36).

Ahlak yasasının a prioriliği üzerine Kant, pratik aklın bu konuda herhangi bir dedüksiyona ihtiyaç duymadığını belirtir. Şöyle ki:

“Ama ahlak yasasının bu boşuna istenen türetimi yerine, bambaşka, hem de garip bir şey ortaya çıkar: ahlak ilkesinin kendisi, araştırılamaz olan bir yetinin türetilmesinde ilke görevini yapar. Teorik akılsa, (kendi kendisiyle çelişkiye düşmesin diye, kozmolojik ideleri arasında, kendi nedenselliği bakımından koşulsuz olanı bulmak için) onu hiç olmazsa olanaklı saymak zorundadır. Bu yeti özgürlüktür [....]” (Kant, 1999, s.54)

Kant’a göre öznenin a priori sahip olduğu bir şeyi kanıtlamaya çalışması beyhude bir çabadır. Teorik akılda durum böyle değildir. Teorik aklın görü ve kavramları bağlamasının dedüksiyonu zorunludur. Çünkü şemalar devreye giriyordu ve Kant bunu ‘ne hakla /quid juris’ meramı altında kanıtlamanın kendisini zorunlu

tutuyordu. Yani teorik akılda işin içine duyusal zemin üzerinde duyum devreye girer ve duyusal alandaki şeyleri sentezleme faaliyeti yetilerle işbirliği işlemi bir dedüksiyonu gerektirir. Ama pratik akılda durum böyle değildir. Burada bu yasanın bir dedüksiyona ihtiyacı yoktur; yasanın kendisi a priori bir olgudur. Bu durum örtük bir dedüksiyonun ifadesidir. Yani ahlak yasasının a priori bir olgu olarak kabul edilmesi kendi içerisinde örtük bir şekilde bir dedüksiyon içerir.

Bu olgu beraberinde eylemde davranışa zemin hazırlayacaktır. Davranışlarımız ise iyi-kötü kavramları etrafında kendini inşa eder. Ama davranıştan önce dikkat etmemiz gereken şey niyettir. Bunu sağlayacak olan ise ahlak yasasıdır. Yani ahlak yasası davranışa ve bunun sonucunda çıkacak olan iyi ve kötü kavramına önceldir. Şöyle ki :

“[...]eğer a priori yasa eylemin belirleyici nedeni olarak, dolayısıyla eyleme saf pratik akıl tarafından belirlenmiş olarak bakılabilirse; o zaman bir şeyin saf pratik aklın nesneni olup olmadığı konusundaki yargı, bizim fiziksel olanağımızla yapılacak karşılaştırmadan büsbütün bağımsızdır ve de soru, bizim bir nesnenin varoluşuna yönelen bir eylemi, elimizde olsaydı, isteyip istemeyeceğimizdir; dolayısıyla eylemin ahlak olanağı önce gelir; çünkü bu durumda eylemin belirleyici nedeni nesne değil, istemenin yasasıdır. O halde pratik aklın biricik nesneleri iyi ve kötüdür” (Kant, 1999, s.63-64)

Burada eylemin belirleyiciliği konusu bir bakımdan da geleneksel ahlak metafizikçilerine karşı yapılan bir savunmadır. Eylemin belirleyiciliği, içerik ya da eğilim tartışması kaynaklıdır. Bu ayrım öznenin, eylemde bulunurken otonom-özerklik noktasında mı yoksa heteronom-yaderklik noktasında konumlanmasıyla ilişkilidir. Otonom-özerklik yetkinliğiyle özne, içerikli bir yasayı ya da içeriği ahlak yasasına dayanmayan isteme biçimini yasalaştıramaz ve bu eylemi ahlaki olarak eyleyorum yargısında bulunamaz. Çünkü yasa a priori olmalı ve her türlü eğilimlerden bağımsız olmalıdır. Bu nedenle ahlak yasası önce gelir ve iyi kavramı sonra oluşur. İyinin, yasadan sonra oluşması demek, eylemin içeriksiz olduğunun ya da içeriğinin ahlak yasasına a priori bir biçimde dayandığının ispatıdır. Aksi durumda heteronom bir temelde, özneye dayatılan bir ‘iyi’ kavramının eylenmesi, öznenin etkin konumuna yapılan en büyük darbe olur ve burada da irade ve özgürlükten bahsedilemez. Bu durum öznenin edilgen konuma sürüklenmesine neden olur. Özgür eylem öznenin ancak ve ancak a priori formel bir yasa aracılığıyla istemesini bu yasaya göre belirleyip eyleyebildiği noktada mümkündür.

“İyi ve kötü kavramları ilkin isteme için bir nesne belirlerler. Ama bunların kendileri de , aklın pratik bir kuralı altında bulunurlar; akıl ise saf olunca, istemeyi nesnesi konusunda a priori olarak belirler. Şimdi duyusalılıkta bizim için olanaklı bir eylemin, bu kuralın altına giren bir durum olup olmadığına karar vermek için, pratik yargı gücü gereklidir[....]” (Kant, 1999, s.75)

1.3.6. Pratik Yargıgücü

Pratik yargı gücü neden gereklidir? Çünkü eylemi yasa altına getirmemi belirleyecek bir yargıgücünün kendisi gereklidir. Bu yargıgücü olmalı ki eylemimi eğilimlerden arındırıp saf istememi a priori ahlak yasasına uygun biçim belirleyebileyim ve yargımı üretebileyim. Yargı gücü teorik akılda şema ile çalışıyordu. Teorik akılda görüyü kategoriler aracılığıyla ve imgelem yetimizin dolayısıyla da transzendental apperzeption zeminine inşa edildikten sonra bir yanı duyusal diğer yanı düşünülür olan şemalar aracılığıyla yargı üretilebiliyordu. Yani burada yardıma görü koşar lakin pratik akılda görüden bahsedemeyiz. Pratik aklın buradaki referans noktası yasanın kendisidir. Yargıgücü yasa temelinde işlevsel kılınır.

Pratik akılda bu nedenle;

“Ancak, burada saf pratik yargıgücü için yeniden bir umut kapısı açılır. Duyular dünyasında benim için olanaklı eylemin, saf pratik bir yasanın altına konmasında söz konusu olan, duyular dünyasındaki bir olay olarak eylemin olanağı değildir. Çünkü bu olanak üzerine anlama yetisinin saf bir kavramı olan nedensellik yasasına göre yargıda bulunmak, aklın teorik kullanılışının işidir ve yargı gücünün bu kavram için duyusal görüde şeması vardır. Doğa nedenselliği ya da onun olup bitme koşulu, doğanın kavramları arasında yer alır; bu kavramların şemasını ise, transzendental hayalgücü çizer. Ama burada yasalar göre ortaya çıkan bir durumun şeması değil, (eğer bu sözcük yerindeyse) bir yasanın şeması söz konusudur; çünkü (sonucuyla ilgisinde eylemin değil) istemenin herhangi bir başka belirlenme nedeni olmaksızın, yalnızca yasa tarafından belirlenmesi, nedensellik kavramını, doğal bağlantıyı meydana getiren koşullardan büsbütün farklı olan koşullara bağlar” (Kant, 1999, S.76).

Sadece bu şekilde olursa özne seçebilme, özgür eylemde bulanabilme yetkisine sahip olur. Çünkü şemanın yasanın bizzat kendisi tarafından belirlenmesi, teorik akıldaki gibi dışardan edindiğimiz görü kaynaklı olarak belirlenmemesi, özneye seçebilme olanağını verir. Görü, istememi deneye tabi tutar. Başka bir deyişle eyleminin içeriği çıkara dayalı olur, dışsal olana bağımlı olur. Yani teorik akıldaki şemadan farkı, görü ve imgelem yetisinden bağımsız olmasıdır. Görü bu gibi çıkara

dayalı eylemlere sebebiyet verecekken, imgelem yetisi ise başka bir noktadan eylemimi belirleyebilme yetkinliğimi elimden alacaktır. O da şöyle olacaktır: İmgelem yetisinin diskürsif yapısı eylemler olanaklılığı içerisinde daima ‘iyi’ olarak belirlenmiş bir eylemi bana sunar. Bu da Kant’ın geleneksel ahlak metafiziği savunucularına karşı yapmış olduğu savunmayı boşa düşürür. Bu sebeple pratik akılda şema, yasanın kendisi olduğu için, özne içeriksiz ve formel olan ahlak yasası sayesinde özgür eylemde bulunur.

“Saf pratik aklın yasalarına bağımlı olan yargıgücünün kuralı şudur: tasarladığın eylem, senin kendinin de bir bölümünü oluşturduğun doğanın bir yasasına göre olup bitseydi bile, onu yine kendi istemenle olabilecek bir eylem olarak görüp göremeyeceğini kendine sor” (Kant, 1999, s.77).

Kant’ın bizden istediği şey eylemlerimizi başkası için de tasarlamaktır. Kendin için istediğini, bir başkasının da senin için istemesini ister miydin? Buna özne evet diyebiliyorsa sadece o zaman maksimin yasa olabilir. Yani bu doğa yasası bile olsaydı (doğa yasalarının kendine ait bir yasalılığı vardır ve dışardan bir müdahale ile bu yasalılık bozulamaz, değiştirilemez.) ya da başkasının öyle bir istemesi olsaydı kendimi buna tabi kılar mıydım? Yanıtımız evet olmalıdır. Çünkü bu yasa çıkardan azade olan ve içeriğini ahlak yasasına dayandırmış evrensel ve genel-geçerliğe haizdir. Başka bir deyişle herkes için olan özgürce belirlenmiş ve eylem için de olanaklı olmuş olur.

Ödev her şeye rağmen olandır ve zorunludur. Bu zorunluluk özgürlük kavramına zıt değildir. Kant’ın özgürlük kavramının dayandığı şey zorunlu kılınan eylememe tercihi değil, içerikten bağımsız olandır. Ödev bu bağlamda sonlu akıl sahibi varlık olan insanın tüm eğilimlerine, hazlarına, ampirik çıkarlarına rağmen ahlak yasası için eylemesi zorunlu olandır.

“[...]ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdirten maksimde bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesneleri ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır”(Kant, 2002, s.15).

Ödevden dolayı yapılan eylemin ahlaksal değeri, o eylemin amacında ya da amaçlandığı nesnenin ortaya çıkmasında – ki ortaya çıkmayadabilir – değildir. Bu eylemin değeri, istemenin ilkesinde mevcuttur. Kant burada insanlığa bir nevi ahlak

yasası bağlamında bir hediye sunar. Değer, amaçlanan istemenin ortaya çıkmasına, somut bir biçimde gerçekleşmesine bağlı değildir. Ahlaki değeri taşıyan şey, iyi istencin kendisidir. Saygı yalnızca ve yalnızca ödevde, yasaya duyulur. Başka hiçbir şeye duyulmaz.

“Demek ki ödev kavramı, nesnel olarak, eylemin yasaya uygunluğunu ister; öznel olarak, yani maksimleri bakımından ise, - istemenin yasayla belirlenmesinin tek yolu olarak – yasaya saygı ister. Ödevde uygun eylemde bulunmuş olma ile ödevden dolayı, yani yasaya saygıdan dolayı eylemde bulunmuş olma bilinci arasındaki fark buna dayanır”(Kant, 1999, s.89).

Eğilim, haz, mutluluk ve öznel çıkara rağmen yasaya saygıdan, ödevden dolayı eylene eylem, ödevde uygun olan eylemden daha fazla irade barındırır ve çok daha fazla saygıyı hak eder. Ödevde uygun davranan, bu kavramın gerektirdiği şeyleri kendi doğasının yatkınlığından, kişiliğinden ya da karakterinden ötürü de yapabiliyor olabilir ki burada daha az irade vardır. Söz gelimi diyelim ki ödevde uygun eylemde bulunan bir kimse, kötü kavramından bihaber olup, kendi olağan eylemi zaten iyiye yatkın olandır. Ama ödevden dolayı eylemde bulunan kişi iyi ve kötü kavramlarının anlamına haizdir. Eğilimlerine, çıkarlarına rağmen ödevden dolayı, ödevde saygıdan dolayı bu eylemini bu yönde belirler. Öyleyse burada daha fazla irade vardır ve bu da saygı – yalnızca yasaya olan saygıda daha fazla irade vardır, diğer saygı türleri ampiriktir – duygusunu meydana getirir. Meşru olan tek duygu da saygı duygusudur. Çünkü burada mutlak anlamda saf bir biçimde tercih edilen, istemenin bilinçli olarak yöneldiği bir eylem türü vardır ki ödevden dolayı eylene eylemin kendisi özgür eylem olarak nitelendirilmektir.

“Temelinin tümü deneysel ilkelerden oluşan mutluluk öğretisinin, en küçük deneysel öğenin karışmamış olduğu ahlak öğretisinden ayırdedilmesi, saf pratik aklın Analitiğinin üzerine düşen ilk ve en önemli uğraşıdır; bu uğraşı sırasında geometrici kadar dakik, hatta deyim yerindeyse, kılı kırk yarar bir biçimde davranmak zorundadır[....]” (Kant, 1999, s.101).

Mutluluğun tüm bileşenleri ampiriktir, deneyseldir ve a priori hiçbir yanı yoktur. Kant’ın ahlak yasası da a priori’lik temeline eğilmiştir. Kant bundan ötürü çok ama çok titiz olunması gerektiğini ifade eder. Ahlaksal olanı, mutluluk temelli olan eylem biçimlerinden ayırt etmek bu bağlamda ahlak yasası için hayati önem taşımaktadır. Çünkü Kant ‘mutlu olmayın, mutluluk kötüdür’ gibi bir şeyi ifade etmez; kişinin bireysel anlamda mutluluk temelli eylemlerinin, ahlak yasasının önüne

konulmaması gerektiğini dile getirir. Meşru olan tek mutluluk biçimi ahlak yasasına göre eylemiş olma halinin kişide yaratacağı durumdur. Sonlu akıl sahibi varlık olan insan elbette mutlu olabilir ancak bu mutluluk şekli, istemenin ahlak yasasına dayandırılıp eylenen eylem sonucu oluşan mutluluk şeklidir. Dolayısıyla meşru olan tek mutluluk türü budur. Yani “saf pratik aklın istediği, kişinin mutluluk isteminden vazgeçmesi değil, yalnızca ödev söz konusu olduğu zaman mutluluğu hiç hesaba katmamasıdır” (Kant, 1999, s.102). Hatta yine aynı eserde hemen bu cümlenin ardından gelen bir ifade vardır. O da şudur:

“Hatta bir bakımdan, kişinin mutluluğu için uğraşması ödev olabilir; çünkü kısmen mutluluk, ödevi yerine getirmenin (beceriye, sağlığı, zenginliği de kapsayan) araçlarını taşır, kısmen de bunların eksikliği (söz gelişi yoksulluk), kişiyi ayartıp ödevini çiğnemesine yol açabilir”(Kant, 1999, s.102).

Yani Kant’ın mutluluğu kılı kırk yararcasına ayırmasının nedeni mutluluk temelli ödev veya istemenin ahlak yasasına uygun olmadığını belirtmektir; mutluluk düşmanı değildir ama öznenin ahlak yasasına olan saygısını da unutmaması gerekir. Meşru olan mutluluk biçimi budur.

Buraya kadar olan kısımda pratik aklın özgürlük idesine kazandırdığı işlevselliği serimlemeye çalıştık. Yani teorik akıl zemininde diyalektiğe yol açan özgürlük idesinin pratik akıl zemininde olanağını işledik. Teorik akılda ide olarak koyutlanan ruh, tanrı ve özgürlük kavramlarının, düşünülür alanda çelişkiye düşmeksizin düşünebilme olanağını inceledik. Kant bize bunun mümkün olduğunu gösterdi. Birazdan ise pratik aklın diyalektiğinde ortaya çıkan tek antinomiye ele alıp bu antinominin nasıl aşıldığını ifade etmeye çalışacağız. Varlığımızın nedeni olan En Yüksek İyi’yi / Summum Bonum’un sentezlenme olanağını ortaya koymaya çalışacağız.

1.3.7. Pratik Aklın Diyalektiği

Saf aklın diyalektiğinde ortaya çıkan saf aklın antinomisi, saf aklın hem nesnesi hem de kavramı olan en yüksek iyi kavramına ilişkindir. Bu nesnenin tümlüğünü aramaya çalışmak bir yanılsama oluşturacaktır. Çünkü Kant’ın tümlük diye bahsettiği şey kendi içinde bir analitik durum barındırır. En yüksek iyi, erdem ve mutluluğun bileşiminden doğar. Erdem her türlü ahlaki olanla iç içeliğin, öznenin istemesinin yasa altında eylemi olarak düşünülür alana ait olmasıyla ortaya çıkan bir kavramdır.

Mutluluk kavramı ise ampirik temele dayanan duyulur alana haiz olan bir durumdur. Böylelikle bu iki kavram yani hem erdem hem de mutluluk, hem aynı dünyaya ait değil hem de birbirlerinde içerilmezler. Bu durum Kant’a göre bir antinomi oluşturur.

O saf pratik akıl olarak, (eğilimlere ve doğa gereksinimine dayanan) pratik koşullu olanda koşulsuz olanı; hem de onu istemeyi belirleyen neden olarak değil, bu neden (ahlak yasasında) verilmiş olduğu zaman bile, saf pratik aklın, en yüksek iyi adı altındaki nesnesinin koşulsuz tümlüğü olarak arar”(Kant, 1999, s.118).

Kant erdem ve mutluluğun birleşimine sentetiklik atfeder. Yani erdem numenal alana ait bir kavram iken, mutluluk (meşru olan mutluluk, ödevi uygulamanın beraberinde getireceği mutluluk biçimi) ise duyulur alana haiz olan bir şeydir. Bu sebepten ötürü erdem ve mutluluk sentetik a priori bir sentez biçimidir. Ancak analitik kavramının anlamı tam da bu sentez biçiminin karşısında konumlandığından ötürü buradan çıkacak olan tek şey diyalektiktir. Bu diyalektiğin aşılmasının olanağı da özgür nedenselliğin var olmasıyla işlevsellik kazanacak olan ruhun ölümsüzlüğü ve tanrı idesinin sentezlenmesiyle olanaklıdır. Başka bir deyişle varlığımızın nedeni olan en yüksek iyinin sentezlenmesiyle mümkün olacaktır.

1.3.8. Pratik Aklın Diyalektiğinden Doğan Antinominin Ortadan Kalkmasının Olanağı

Eylemde bulunan olarak insan, hem duyular dünyasına hem de düşünülür dünyaya aittir. Yani sonlu akıl sahibi bir varlık olarak insan, doğa nedenselliğinin hakim olduğu duyular dünyasında, özgür bir şekilde de eyleyebilir. Noumenon olan bu yanı sayesinde özgür nedensellik mümkün oluyor zaten. Böyle bir yetkesi vardır insanın. Diyalektiğe neden olan ilk ifade yani erdem ve mutluluk zaten analitik olamaz. Çünkü mutluluk istemelerin ampirik kökenli olduğu bir duygudur ve böyle bir şey ahlak yasasına öncel olamaz aksi takdirde ahlak yasası kendiyle çelişir. Yani mutluluğa ulaşma gayesi beraberinde erdemliliği getiremez. İkinci ifade ise “[...]her bakımdan değil, yalnızca erdemli bir niyet duyular dünyasındaki nedenselliğin biçimi olarak görülürse[....]” (Kant, 1999, s.125) ifadesi bunun kabulü sonucunda doğa yasalılığının reddi anlamına gelir. Sadece böyle bakarsak bu da olanaklı değildir. Ama bu önermeye şu şekil yaklaşırsak eğer bu yanlışlık ortadan kalkar. Şöyle:

“ Ama varoluşumu noumenon olarak bir anlama yetisi dünyasında düşünmeye hakkım olduğu gibi, ayrıca ahlak yasasında (duyular dünyasındaki) nedenselliğimin saf düşünsel bir belirlenme nedenine bile sahibim; bundan ötürü niyetin ahlaklılığının, neden olarak, duyular

dünyasındaki bir etki olan mutlulukla, dolaysız olmasa da, (doğanın düşünülür bir yaratıcısı aracılığıyla) dolaylı, ama yine de zorunlu ilgisi olanaksız değildir [....]" (Kant, 1999, s. 125)

Tanrı postülasının – birazdan bahsedeceğiz – senteze dâhil olması lazım ama bir postüla olarak dahil olmalıdır, varlık olarak değil. En yüksek iyinin sentezi ancak bu şekilde mümkün olur ve duyulur ile düşünülür dünya ayrımının dayandığı idelerin işlevselliği ancak bu şekilde erdem ve mutluluğun sentezini sağlar ve en yüksek iyi / summum bonum sentezi gerçekleşmiş olur.

Yanlış anlama buradan kaynaklanıyor. Erdemi ve mutluluğu analitik - yani hem erdemin mutluluğu hem de mutluluğun erdemi içermesi - özdeş olarak ele almak bu şekilde bir antinomiye yol açar.

"Ahlaksal niyet, istemenin dolaysız olarak yasa aracılığıyla belirlenmesi bilincine zorunlu olarak bağlıdır. Arzulama yetisinin bilinci ise, her zaman bu yolla ortaya çıkan eylemden hoşlanma nedenidir; ama bu haz, bu kendinden hoşlanma, eylemi belirleyen neden değildir, tersine istemenin dolaysız olarak, yalnızca akıl tarafından belirlenmesi, haz duygusunun nedenidir ve bu arzulama yetisinin duyusal değil, saf pratik bir belirlenmesi olarak kalır" (Kant, 1999, s.127).

Burada bahsedilen hoşlanma haz içerikli değildir. Yasanın çıkarı dışında başka bir çıkar, isteme dâhil edilmemiştir. Burada ele alınan haz biçimi yasaya dayandığında meşru olabilme ehliyeti edinmiştir. Yani yasaya duyulan saygı duygusu " – zevk ya da ben sevgisinden kaynaklanan mutluluktan duyulan haz değil – öyle bir şeydir ki bunun için aklın temeline koyduğu, ondan önce gelen bir duygu (çünkü bu her zaman duyusal ve tutkusal olacaktır) bulmak olanaklı değildir"(Kant, 1999, s.127)

"Ama, mutluluktan alınan tat gibi bir hazzı değil de, kendi varlığından duyulan hoşnutluğu gösteren, erdem bilincine zorunlulukla eşlik etmesi gereken mutluluğu karşılayıcı imleyen bir sözcük yok mudur? Evet vardır! Bu sözcük kendinden memnun olmadır... işte bu memnunluğa düşünsel denebilir"(Kant,1999,s.128).

"Kendi mutluluğunu güvence altına almak ödevdir (en azından dolaylı olarak); çünkü kendi durumundan memnun olmama, bir sürü kaygıların baskısı altında ve doyurulmamaış gereksinimler ortasında, kolayca ödevi çiğnemek için bir ayartmaya dönüşebilir" (Kant, 2002, s.14).Kendinden memnun olma hali insanın başka bir şeye gereksinmediğinin bilincidir. Bunun getirmiş olduğu bilinç 'eğilimlerden bağımsızlık' bilincidir ve bu memnuniyet hali düşünseldir. Mutluluk temelli ahlaklılık beklentisi

diyalektikle sonuçlanır. Çünkü içerikli bir şey formel olamaz. Ama ahlaklılık temelli mutluluk beklentisi en azından olanaklı diye düşünülebilir. Evet, istememizin formel yasası da aslında içeriklidir ama bu içerik eğilimden, ben sevgisinden, hazdan azade olan ahlak yasası için olan içeriktir ki böyle bir içeriğin temel dayanağı saf pratik akıldır. Yani “en üstün iyi ahlaklılıktır; mutluluk ise gerçi en yüksek iyunin ikinci ögesini oluşturur, ama ancak ahlaksal koşulu yerine getirince, ancak ahlaklılığın zorunlu sonucu olunca böyle olur”(Kant, 1999, s. 129).

1.3.9. En Yüksek İyi /Summum Bonum Sentezi

En yüksek iyunin sentezi özgürlük kavramı aracılığıyla işlevsellik kazanacak olan ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı postulası ile mümkündür. Bu iki postüla ancak özgürlük kavramının pratik akıl aracılığıyla duyulur alanda edim kazanması sayesinde mümkün olmaktadır. Özgürlük kavramı edimsellik kazanmasaydı bu iki postüla işlevsiz olacaktı. Özgürlük kavramı özgür eylem olanağını mümkün kılmaktadır. Kant’ın en yüksek iyunin mümkünatını bu üç kavramın senteziyle mümkün kılmasının sebebiyse, öznenin ahlak yasası temelinde sonsuz bir yaşama sahipmiş gibi eylemesi ve bunun sonucunda meşru mutluluk biçiminin gerçekleşmesi için de Tanrı’nın varlığına inanılmasını şart koşar. Çünkü özne, ahlak yasası temelinde özgür eylemde sanki yaşamı hiç son bulmayacakmış gibi eylemesi gerekir. Bunu sağlayan ise ruh kavramıdır. Tanrı, ruh ve özgürlük kavramları saf aklın kendilerini düşünmekten alıkoyamadığı kavramlardır. Bu durum saf aklın doğasına haizdir. *Saf Aklın Eleştirisi*’nde gördüğümüz gibi bu kavramlar hakkında herhangi bir bilgi üretemeyiz. Ancak özellikle de *Pratik Aklın Eleştirisi* temelinde ele alındığı gibi bu üç kavram hakkında düşünebilmemizi mümkün kılan tüm şartlar mevcuttur. Bu sebepten Kant, teorik akılda ruh idesi olarak koyutlanan kavramın düşünülür alanda bir postulaya dönüştürerek özneye sonsuz yaşamı vaat ediyormuş gibi düşünülmesine olanak sağlar. Yani özne, yaşamı sanki hiç son bulmayacakmış gibi eylemde bulunmaya devam etmelidir. Çünkü sonsuz sayıda ödev vardır. Bu durum da ancak ruhun sanki ölümsüzmüş gibi düşünülmesiyle son bulacaktır. Kant’ın buradaki temel amacı, eylemselliği özgürlük temelinde sürekli kılmaktır.

En yüksek iyunin sentezi için Tanrı postulasının işlevi ise kutsallık normu üzerinedir. Özne, özgür eylemde bulunmak için Tanrı idealine inanmak zorundadır.

Kant bu noktada Tanrı'yı bir ideal konumda inşa eder. Çünkü Tanrı'yı bir varlık olarak koyutlayabilmek için O'nun görüşüne sahip olmamız gerekir. Bu ayrım önemlidir. Kant, Tanrı'yı bir varlık olarak koyutlamaz. Yalnızca ideal olanın gerekliliği için inanılması gereken bir kavram olarak tanımlar. Bu da Tanrı'nın bir varlık olarak değil, postüla olarak ele alınmasının nedenidir. Çünkü en yüksek iyi, ancak özgür eylemin sürekliliği altında mümkündür. Özgür eylemin sürekliliği de sanki hiç ölmeyecekmiş gibi eylemek ve Tanrı'yı bilmek değil yalnızca Tanrı'yı bir ideal olarak koyutlayıp O'na inanmak koşuluyla mümkün olur.

1.3.9.1 Ruhun Ölümsüzlüğü Postulası

Teorik akılda ruha ilişkin paralojizmler söz konusudur. Çünkü teorik akıl sırtını görüye dayar. Ruha dair bir görüşümüz olmadığı için de Kant ruh idesinin teorik akıl temelinde zorunlu bir şekilde diyalektik dışında başka bir şeyle sonuçlanmayacağını ifade etmişti. Bu çerçevede ruh hakkında yanlış çıkarımlarda bulunun geleneksel metafizik savunucularına karşıydı. Pratik akılda ise ruh idesi, düşünülür alanın nesnesi olarak ele alındığı vakit Kant'ın bize sunmuş olduğu çelişkiye düşmeksizin düşünebilme yetkesi tarafından 'ruhun ölümsüzlüğü' olarak isim değiştirir ve en yüksek iyinin sentezlenmesi için işlevsel kılınır. Çünkü en yüksek iyinin sentezlenmesi için sonsuz bir çaba gerekir. Bu sonsuzluk kutsal olana atfedilen bir niteliktir lakin insan sonlu akıl sahibi bir varlık olarak eyleyendir. Bu bağlamda ruhun ölümsüzlüğü postulası, insanın zamansız, sonsuz ve ölümsüzmüş gibi eylemesi gerektiğini ve böylece bu sentezin olanaklılığını mümkün kılar. En yüksek iyinin sonsuzluğa olan bu gereksiniminden ötürü de Kant ruhu bu şekilde işlevsel kılıp sentezin olanaklılığını ifade eder. "Ama bu sonsuz ilerleme ancak, aynı akıl sahibi varlığın sonsuza dek sürüp giden varoluşu ve kişiliği (ki buna ruhun ölümsüzlüğü denir) varsayımıyla olanaklıdır. Buna göre en yüksek iyi pratik olarak, ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklıdır[....]" (Kant, 1999, s.133).

Yani Kant pratik akıl temelinde ruha dair yine bir bilgi temelli çıkarım yapmamaktadır. Yani ruh, *gemüt/mind* olarak form değiştirmiyor. *Seele/soul* olarak ele alınıyor. Pratik aklın teorik akla olan görece farklılığı, ruhun salt ölümsüz olarak düşünülmesi, bir postüla olarak kabul edilmesi gerekliliği, bir nesne hakkında ya da bir ide hakkında bilgiye dair çıkarımlar yapmak çok daha ayrı bir şeydir. Kant bize burada bilmenin değil, düşünebilmenin imkanını göstermek istemektedir. Bu sentez

için gereklidir. Çünkü en yüksek iynin sentezlenebilmesi için böyle bir koyutun zorunlu olduğunu ifade etmek ister.

“Dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek, ahlak yasası tarafından belirlenebilen bir istemenin zorunlu nesnesidir. Böyle bir istemede ise, niyetlerin ahlak yasasına tam uygunluğu, en yüksek iynin en üst koşuludur”(Kant, 1992, s.132).

Kant’ın bu ifadesinde kilit nokta diye ifade edebileceğimiz vurgu ‘tam uygunluk’ ifadesine yapılan vurgudur. Çünkü istemenin, niyetlerin ahlak yasasına tam uygunluğu bir sonsuzluk, sonsuz zaman gereksinimine dayanır ve bundan mütevellit bunu da kutsallık diye adlandırır. Kant eylemselliğin sonsuza kadar sürecekmış gibi devam etmesi gerektiğini belirttiği için ruhun ölümsüzmüş gibi algılanması gerektiğini ifade eder. Ruh kavramı Kant felsefesinde böyle bir tanıma uygun düşmemektedir lakin ‘tam uygunluk’ adına ruh postülası bu şekilde koyutlanıyor ki sonlu akıl sahibi varlık olarak insan, sonsuzmuşçasına en yüksek iyi için istemelerini ahlak yasası temelinde eyleyeme devam etsin.

1.3.9.2 Tanrı Postulası

Saf Aklın Eleştirisi eserinde teorik akıl temelinde tanrı ideal olarak görüşü temelinde koyutlanmak istenmektedir ki bu da diyalektiğe neden olmaktadır. Tanrı ile ilgili herhangi bir şekilde bir bilgi iddiasında bulunmak zorunlu bir şekilde diyalektikle sonuçlanır. Çünkü herhangi bir şey hakkında bir bilgi yargısı üretme durumunda, bu yargı görüşü temelli olmak zorundadır. Kant pratik akıl temelinde de bir bilgi iddiasında bulunmayacak. Pratik aklın işlevi burada tanrı idesini işlevsel kılmaktır. Çünkü en yüksek iyi/summum bonum ancak bu bileşenlerle oluşur. En yüksek iynin oluşması için özgür nedenselliğe sahip olmalıyız. Bunun yanından ruh ve Tanrı idesi de gereklidir. Çünkü en yüksek iyi, kutsallık kavramı üzerine inşa edilmiştir. İnsan sonludur. Ancak en yüksek iynin gerçekleşmesi için sonsuzluk gereklidir. Ruhun ölümsüzlüğü idesi, sonlu akıl sahibi olan varlığın kendisini, sonsuz olarak bilmesine değil sonsuz olarak düşünebilmesine olanak sağlamıştı. Şimdi ise Tanrı idesini de bu senteze eklemek zorundayız. “Zira ahlaklılık için ‘en yüksek iyi’ idesine, bu anlamda bir Tanrı idesine ihtiyaç vardır”(Tepe, 2022, s.78). Çünkü:

“[...]öyleyse, dünyada en yüksek iyi, ancak, doğanın ahlaksal niyete uygun bir nedenselliği olan en üst bir nedeni kabul edilirse olanaklıdır.[...] En yüksek iyi de ancak Tanrının varoluşu

koşuluyla olabildiğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır, yani Tanrının varlığını kabul etmek, ahlaksal bakımdan zorunludur”(Kant, 1999, s.136).

“İşte bu aynı yasa, en yüksek iyinin ikinci öğesinin olanağına da, yani o ahlaklılığa uygun olan mutluluğa götürmelidir; tıpkı daha önce olduğu gibi, burada da hiçbir çıkar gözetmeden, sırf yan tutmayan akıldan yola çıkara, bu etkiye tam uygun bir nedenin varsayımına götürmelidir, yani Tanrının varlığını, (istememizin nesnesi olarak, saf aklın ahlaksal yasa koymasına zorunlu bir biçimde bağlı olan) en yüksek iyinin olanağına zorunlulukla ilişkin bir koyut olarak koymalıdır” (Kant, 1999, s.135).

En üst neden yani Tanrı, postulat olarak ortaya konulmaktadır. Çünkü sonlu olan akıl sahibi varlık olarak insan, doğanın nedeni değildir. İnsanın insan olabilmesinin koşulu ahlaklılığa dayalı olduğundan ahlaklılığa aynı zamanda bağımlıdır. Çünkü insanın “ahlaklılıkla orantılı mutluluğu arasında zorunlu bir ilgi kurmak için hiçbir neden yoktur” (Kant, 1999, s.135). İnsan ahlaklı olabilmek için ve bunun sonucunda mutlu olabilmek için ahlak yasasına boyun eğmek zorundadır. Ahlak yasasına zorunlu şekilde boyun eğmek insanı edilgen bir konumda olduğunu gösterebilir. Ancak bu yasaya zorunlu olarak boyun eğip, yasanın sunduğu eylem alanı içerisinde eylemlerini seçmek noktasında da etkin bir konumdadır.

“mutluluğu konusunda doğayı, sırf kendi gücüne dayanarak, kendi pratik ilkeleriyle sürekli uyum içine sokamaz. Bununla birlikte, saf aklın pratik ödevinde, yani en yüksek iyiye doğru zorunlu çabalamada, böyle bir ilgi zorunlu bir biçimde koyut olarak konur: en yüksek iyiyi (ki bu, muhakkak olanaklı olmalıdır) geliştirmeye çalışmamız gerekir. Böylelikle bu ilginin, yani mutluluğun ahlaklılıkla tam uygunluğunun temelini içeren ve doğadan ayrı olan doğanın bütünüünün nedeni de koyut olarak konmuş olur”(Kant, 1999,s.135)

Kendinden memnun olmanın getirmiş olduğu mutluluk, ahlak yasasına eşlik etmesi gereken mutluluk biçimidir.

“[...] çünkü ahlak yasasının, bize çabalarımızın konusu yapma ödevini verdiği en yüksek iyiyi, ancak ahlakça yetkin (kutsal ve iyilikli), aynı zamanda herşeye gücü yeten bir istemeden umabiliriz; dolayısıyla en yüksek iyiye ulaşmayı da ancak bu istemeyle uyusmakla umut edebiliriz. Burada da herşey, çıkardan uzak, güdü olarak korku ya da umuda dayandırılmaksızın – ki bunlar ilke olduklarında eylemin bütün ahlaksal değerini yok ederler – yalnızca ödevle temellendirilmiş olarak kalır. Ahlak yasası bana, bir dünyada olanaklı en yüksek iyiyi, her türlü davranışımın en son nesnesi yapmamı buyurur. Böyle birşeyi de ancak istememin, kutsal ve iyilikli bir dünya yaratıcının istemesiyle uyuştuğunda gerçekleştirmeyi umabilirim ve en büyük mutluluğun (yaratıklar için olabilecek) en büyük ölçüde ahlaksal yetkinliğe en tam bir orantıda bağlı düşünüldüğü, bir bütün olarak en yüksek iyi kavramında, her ne kadar benim kendi mutluluğum da kapsanıyorsa da; en yüksek iyiyi geliştirmeye

yöneltilen istememi belirleyen neden, kendi mutluluğum değil, (sınırsız mutluluk arzularımı koşullarla sıkı sıkıya kısıtlayan) ahlak yasasıdır” (Kant, 1999, s.141).

Aslında Kant’ın da deklare ettiği gibi Tanrı koyutu ideal olanın imkanını bize verir. Sonlu akıl sahibi bir varlık olan insan, tüm istemelerini mutlak bir biçimde ahlak yasasına tabi kılamaz. Çünkü ampirik belirlenimlere sahibiz ve sonluyuz. En yüksek iyi/Summum bonum ideal olandır ve biz buna ancak yakınsayabiliriz. Asla tam, uygun bir temelde gerçekleştiremeyiz. En yüksek iyi bir modeldir ve bu modelin de bir bütün olabilmesi için belirli bileşenlere ihtiyaç vardır. Bilgi düzeyinde değil ama düşünce temelinde ancak bu mümkün olur. Çelişkiye düşmeden, özgür nedenselliğimizin işlevsel kıldığı ideler aracılığıyla sentezlenip ideal olan bir konuma yerleştirilen en yüksek iyiye ancak yakınsayabiliriz. Kant bunu zaten deklare ederek, eylemselliğin son bulmaması için, yükümlülük altında maksimlerimizi tüm ampirik belirlenimlere rağmen ahlak yasasına dayatabilmek ve bu uğurda yaşamımızı sürdürmek yani insan olabilmek için buna mecbur olduğumuzu belirtir. “Bu yüzden ahlak da aslında, kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değil, mutluluğa nasıl layık olmamız gerektiğinin öğretisidir”(Kant, 1999, s.141).

İKİNCİ BÖLÜM

SPINOZA'DA ÖZGÜR EYLEMİN OLANAKLILIĞI

2.1. Spinoza'da Özgür Bir Varlık Olarak Tanrı

Spinoza'yı kendi dizgesi içerisinde bir yaşam filozofu olarak tanımlamak muhtemelen yanlış olmayacaktır. Çünkü dizgesindeki tüm kavramlar neredeyse bu temelde inşa edilmiştir. Spinoza Tanrı/Doğa mefhumundan tözselliği kurarken özgürlük kavramının da bu temelde belirlenmesine neden olmuştur. Spinoza'da sadece Tanrı mutlak anlamda özgürlüğe sahiptir. Çünkü kendi kendinin nedeni olabilen tek varlık Tanrı/Doğa'dır. Kendi kendinin varlık sebebi olan Tanrı varolmak zorundadır. Çünkü evrendeki her şey Tanrı'nın sıfatlarının birer tezahürüdür.

“ I. Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani varolmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi”.

“II. Bir şey kendisiyle aynı doğadan başka bir şeyle sınırlanabiliyorsa, o şeye kendi cinsinde sonlu denir. Örneğin bir cismin sonlu olduğunu söyleriz, çünkü her zaman daha büyüğünü düşünebiliriz. O halde bir düşünce de başka bir düşünceyle sınırlanır. Ama bir cisim bir düşünceyle sınırlanmaz, bir düşünce de bir cisimle sınırlanmaz”.

“III. Töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi anlıyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi”.

“IV. Sıfat derken anladığım, aklımızın tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır”.

“ V. Tavır derken tözün hallerini anlıyorum; yani başka şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi”.

“VI. Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü” (Spinoza, 2011, s.33).

Tanrı bir aksiyom olarak koyutlanır ve varlığı zorunludur. Tanrı’nın varolmadığı durumda evrende hiçbir şeyin varlığından söz edemeyiz. Evrendeki şeylerin varlığından söz etmek istiyorsak Tanrı ya da Doğa’nın varlığını aksiyom olarak kabul etmek zorundayız. Buradaki zorunluluk bizim özgürlüğümüzü belirlemede rol oynamamaktadır. Özgürlüğün olanağı kendi kendine, başka hiçbir varlığa gereksinim duymadan varolabilendir. Tanrı özü ve tanımı gereği her zaman varolandır. Tanrı bir bedene sahip değildir. Tanrı, özü gereği her zaman ve her yerde olabilir. Yani zaman ya da yer kaplama olarak sınırlandırılmamıştır. Kendi doğasından bir cisimle sınırlanamayan Tanrı, bu sebepten tüm uzama haizdir. Bu tanımlara ise yalnızca Tanrı/Doğa haizdir. Bizler, evrendeki her varlığı her tavrı her modusu Tanrı’yla kavrayabiliriz. Her şeyin başlangıcı Tanrı sayesinde. Spinoza’nın Tanrı tanımı bizleri Tanrı’yı tanımaya, bilmeye ve kabul etmeye zorlar. Tanrı’nın varlığı zorunluluğu bu durumu beraberinde getirir. Biz, bir şey hakkında epistemolojik ya da ontolojik bir çıkarım yapmaya kalkıştığımız vakit, başlangıç noktamız Tanrı’nın varlığının kabulüyle başlamak zorundadır. Çünkü her şey Tanrı’dan çıkmaktadır ve Tanrı olmaksızın hiçbir şey varolamaz. Tanrı bu nedenle her şeyin özünde bulunur ve her şeye içkindir. Spinoza’nın Tanrı tanımı, Tanrı’yı her şeye öncel ve içkin kılması, Tanrı’nın neden tek özgür varlık olarak koyutlandığı nedeninin ifşasıdır.

Spinoza’nın bu tanımları eser boyunca ele alacağı Tanrı’nın ve onun sayesinde var olan tüm varlıkların varlık koşulunu ifade eder. Tanrı tek tözdür. Töz, kendinin meydana gelmesi için içsel ya da dışsal herhangi bir etkiye ihtiyaç duymadan, kendi kendine var olabilir. Bu bağlamda da Tanrı tek töz olarak koyutlanır. Töz birçok şeyin doğasında bulunur, ancak kendisi yalnızca kendinde bulunur. Aksi durumda birden fazla tözün kabul edilmesi durumunda bu tanım kendiyle çelişecektir. Çünkü Tanrı’nın kendisine koşut başka bir varlık bulunamaz. Spinoza literatüründe Tanrı veya Doğa kendi kendisinin nedeni olduğu için de tek özgür neden olarak ele alınır.

“Bir tözün bir başka şey tarafından neden olunamayacağı iddiasına dönerek Spinoza’nın nedenselliğin sadece kavramsal bir bağlantı olduğunu kabul ettiğini görebiliriz . Sunduğu sebepten böyle bir durumda tözün (töz tanımının tersine) başka şey vasıtasıyla kavranılacak olmasıdır” (Della Rocca, 2023, s.69).

Sıfatlar sonsuz sayıdadır ve hiyerarşik olarak birinin bir diğerine üstünlüğü - sıfatların kendi içerisinde- yoktur. Yani sonsuz sayıda sıfat vardır ve bu sıfatların hepsi Tanrı’ya haizdir. Evrendeki birçok basit ve bileşik organizmalar Tanrı’nın bu sıfatlarının tezahürleri sayesinde meydana gelmiştir. Ne yazık ki biz tüm bu sıfatları, sonlu ve sınırlı bir varlık olarak tanımlandığımız için bilemiyoruz. Tanrı’nın sonsuz sıfatlarından bizim bildiğimiz yalnızca iki sıfat türü vardır. Bunlar düşünce sıfatı ve yer kaplama sıfatıdır (Balanuye, 2023, s.24). Biz ancak bu ikisini bilebiliriz. Bir modus, kip veya tavır olarak ele alınan insan organizması da düşünebilen ve yer kaplayan bir varlıktır. Bu iki sıfatın tezahürü olarak evrende bir çeşit organizma halinde kendini bir başkası aracılığıyla dış bir nedene bağımlı olarak yani Tanrı sayesinde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle de yalnızca bu iki sıfatın bilgisine haizizdir. Bu da şu anlama gelmektedir ki ;

“Tözlerin kendilerinde olması ve kendileri aracılığıyla kavranması, oysa modların başkasında olması ve başkası aracılığıyla kavranması, tözlerin modlar üzerinde bir tür ontolojik ve epistemolojik önceliğe sahip olduğunu açıkça ima eder” (Steinberg, 2024, s.32).

Spinoza’nın temel eserlerinden biri olarak kabul edilen *Ethica* adlı eserine baktığımız zaman kitabın 5 ayrı bölüme ayrılmış olduğu ve bu 5 ayrı bölümün de geometrik düzen çerçevesinde ele alınarak yazıldığını iddia ettiğini anlıyoruz. Bu bölümlerin ilki Tanrı, ikincisi “Zihnin Doğası ve Kökeni”, üçüncüsü “Duyguların Kökeni ve Doğası”, dördüncüsü “İnsanların Esareti ya da Duyguların Kökeni” ve son olarak beşinci bölüm ise “Aklın Kudreti ya da İnsanın Özgürlüğü” olarak bölümlenmiştir.¹⁰

Eser her ne kadar 5 ayrı bölüme ayrılmış olarak görünse de her bölümün alt metni esasında nedensellik mefhumu temelinde özgürlüğün inşasının nasıl mümkün olduğu üzerinedir. Biz de bu çalışmada özellikle de *Ethica* eseri temelinde bu problemi ele almaya çalışacağız.

¹⁰ Bölümlerin başlıkları Çiğdem Dürüşken’in *Etica* eseri çevirisinden alınmıştır. (Dürüşken, 2011).

2.2. Tanrı Tek Özgür Varlık Mıdır ?

Spinoza tüm eserde Tanrı mefhumu ile Doğa mefhumunu eşdeğer olarak ele alır. Tanrı ya da Doğa biriciktir, özü varoluşunu zorunlu kılmaktadır ve tek tözdür. Çünkü tek töz ancak kendi kendisinin nedeni olabilir ve bu bağlamda tek töz olarak sonsuzdur. Kendi kendisinin nedeni olan / *causa sui*, tek varlık yani Tanrı/Doğa sonsuz sıfatlara sahiptir; dolayısıyla tüm sıfatların zorunlu olarak kendisinde bulunduğu Tanrı'nın ya da Doğa'nın varlığı da bu açıdan zorunludur. Tanrı bu temelde *Natura Naturans* yani yaratıcı doğa kavramının özünü meydana getirir. Bu bağlamda Tanrı yaratıcı doğa bakımından tüm yaratılanların nedenidir ve tüm yaratılanlar ve yaratılanlardan da zorunlu olarak yaratılacak olanlar sistematik bir temelde zorunlu olarak bu şekilde olmaları gerektiği için bu şekilde yaratılmıştır. Tanrı/Doğa yaratılan doğa; yani *natura naturata* mefhumu temelinde var olan moduslar ve evrendeki tüm cisimler (yani etrafımızda gördüğümüz her şey. Bunlar dağlar, hayvanlar, bitkiler vb.) Tanrı'nın özgür iradesiyle yaratılmamıştır. Tanrı'nın özgürlüğü bu duruma yani doğadaki kipleri veya modusları yaratılabilme durumuna dayanmaz. (Keza sonraki bölümlerde de değineceğimiz gibi bir modus olan insanın kendini özgür irade sahibi zannetmesinin nedeni bu yanılgıdır. Yaratılanların hepsi de zorunlu olarak bu şekilde belirli bir zorunluluk temelinde Tanrı tarafından yaratılmıştır. Aslında burada söz konusu olan şey tüm yaratımlarda Tanrı'nın özgür yaratma yetisine sahip olmasından ziyade, Tanrı'nın kendisinin belirli bir yasalılık altında zorunluluğa tabi olmasıdır. Evrende kendi kendisinin nedeni olan ve olabilen tek varlık yani *causa sui* olmasından dolayıdır. Tanrı tüm eylemlerinin nedenine hâkimdir. Tanrı'nın yarattığı şeyleri zorunlu olduğu için yaratmış olması O'nun yarattığı şeylerden bihaber olduğu anlamına gelmez. Tanrı yarattığı her şeyin bilgisine ve nedenlerine hâkimdir.

“Bazıları, Tanrının, kendi doğasının sonucu olan ve onun yetkisinde olan şeylerin gerçekleşmemesini, başka bir deyişle, kendisi tarafından üretilmemesini sağlayabileceğini sanıp, bu yüzden Tanrının özgür neden olduğunu düşünürler. Bu, tam olarak, Tanrının, üçgenin doğasından üç açısının iki dik açiya eşit olmasının çıkmamasını sağlayabileceğini söylemek gibidir; ya da verili bir nedenden etkinin çıkmamasını söylemek ki, bu da saçmadır...” (Fransez, 2012, s.128). Yani;

“Tanrı kendi yasalarından önce var olan, yasalarından ayrı, onların dışında bir şey değildir. Tanrı yasaları ile aynı şeydir ve Tanrının gücü, bir şeyi yaratıp yaratmamaya karar

vermesinde değil, tüm şeylerin varoluşunu ve davranışını belirleyen özündedir. Tanrının gücü, özünün kendisidir” (Fransez, 2012, s.130).

Buradan da anlaşılacağı üzere Tanrı yaratılması gereken, yaratılması zorunlu olan tüm cisimleri Natura Naturans yetkinliğiyle yaratmıştır. Yaratılacak olan ama henüz yaratılmamış olanlar ise yaratılmışların doğasında, yaratılacak olarak yani *potentia* halinde belirli bir zorunlu yasalılık temelinde mevcuttur. Ancak bu durum bir modusun bir başka modusun özünün niteliği olacağı anlamına gelmez, gelemmez.

Çünkü:

“Örneğin bir insan başka bir insanın varlığına neden olabilir, ama onun özünün nedeni olamaz, çünkü öz ezeli ve ebedi hakikattir. Bu nedenle bu iki insan özlere bakımından birbirine tamamen benzeyebilir, ama varoluşları farklıdır. Bu insanlardan biri varlığını yitirse, diğerinin de yitirmesi gerekmez. Oysa birinin özü bozulsa ve hakikiliğini yitirse o zaman diğerinin de özü bozulur” (Spinoza, 2011, s.89).

Bizler, modus olarak yaratılan insanlar ise Tanrı’nın sonsuz sıfatlarında yalnızca ikisini bilebiliriz. Bunlar düşünce ve yer kaplamadır. Tanrı’nın düşünen bir varlık olduğu ve aynı zamanda uzamlı bir varlık olduğu anlamına gelir. Biz, özgür bir iradeye sahip değiliz. Bu bağlamda düşünce ve istemlerimiz Tanrı tarafından belirlenmiş değildir. Yani zorunlu bir eylem biçimi biz modus olan insana yüklenmez. Spinoza’nın Tanrı tanımı ve bunun minvalinde gelişen özgürlük kavramı insanın özgür seçimlerine gaspçı bir tutumla yaklaşmaz. İnsan eylemlerinin nedenlerine haiz olduğu vakit sadece eylemlerinin nedenlerine, nedensellik zincirine hâkim olduğu zaman ancak zorunluluklar arasından seçebilme yetkesine sahip olur. Eylemselliği anında ‘ben bunu bu şekilde eyliyorum. Çünkü...’ diyemediği sırada insan, kendini her ne kadar o eylemin tüm nedensellik ağını kendisinin belirlediğini, Tanrı’nın zorunluluk ilkesini kale almadığı vakit kendini özgür zannetme yanılgısına düşmektedir ki Spinoza’nın uyarısı da tam olarak bu nokta üzerinedir. Bu bağlamda ilerde ele almaya çalışacağımız bölümde ifade edeceğimiz gibi insan kendi zihin ve beden yapısını, bir nevi kendi anatomisini keşfetmelidir. İnsan, zihin ve beden birlikteliğiyle (ki bu ikisi daima etkileşim içerisindedir) neyin karşısında neşeyle duygulanacağını ve neyin karşısında kederle duygulanacağını bilgisine açık ve seçik bir biçimde eriştiği vakit

eyleminin nedenine hâkim olur. Bu noktada ‘özgür eylem’i mümkün kılar. Eylemlerimizi mümkün kılan varlık ise Tanrı’dır. Tanrı var olmamızın tek asli sebebidir. Bu bağlamda Tanrı/Doğa tüm eylemlerimizin içkin nedenidir. Çünkü; “İradeye özgür neden denemez, sadece zorunlu neden denebilir” (Spinoza, 2011, s.115) Yani Tanrı da özgür iradesiyle eylemediğinden mütevellit ki bunu birinci önerme sonucunda Spinoza şöyle atfetmiştir: “ Buradan çıkan birinci sonuca göre Tanrı özgür iradesiyle etki etmez” (Spinoza, 2011, s.117). Yani Tanrı’nın daha önce belirttiğimiz gibi, özgür neden olarak ele alınmasının nedeni kendi kendisinin nedeni olmasıdır. İnsanın bu noktada özgür eylemde bulunabilmesinin tek olanağı şu şekilde mümkün görünür: Doğanın yasalılığı gereği her şey zorunludur. İnsana sadece bu zorunlu eylemsellik silsilesi içerisinde kendi doğasına uygun bir başka zorunlu eylemi, nedeni ‘seçebilme’ yetkesine sahiptir. Özgür eylem, insanın belirlenmiş zorunlu nedenler silsilesi içerisinde eyleminin nedenine haiz olduğu, doğasına uygun zorunluluktan birini seçebilmesi demektir. Aksi takdirde Spinoza’nın bahsettiği bu belirlenmiş zorunluluklar silsilesini insanın bizzat kendi özgür iradesiyle değiştirme yetkesi yoktur. Eylemin kendisi eylemin içeriği bakımından zorunlu değildir. Çünkü insan kendi eyleminin durak noktalarını ya da tüm dizgesini kendisi oluşturamaz. Bu mümkün değildir. Belirlenmiş bir eylemi seçebilme yetkesine sahiptir. Kendi doğasına uygun olanı ise bu eylemler arasından seçer. Yer çekimi yasasını ya da bir üçgenin iç açılarının toplamını değiştiremeyiz. İnsanın bu bağlamda doğasına uygun olan olaylar içerisinde eyleminin nedenine hakim olduğu başka bir ‘zorunlu nedeni’ seçme hakkı vardır ki zaten özgür eylem de ancak bu temelde mümkün görünmektedir.

Peki hangi eylemin doğamıza nasıl ve ne biçimde uygun olduğunu bilebiliriz ve özgür eylemde bulunabiliriz? Şimdi bu noktayı ele almaya çalışalım.

2.3. Beden ve Zihnin Özgür Eylemde Bulunma Olanacağının Rolü

Hangi eylemin hangi nedensellik bağı temelinde bize uygun olduğunu anlayabilmemiz için Spinoza’nın önerisi ilk olarak zihin ve beden mefhumlarını anlamamız bunların işlevselliğini öğrenmemiz gerektiğidir.

Zihin ve beden bir parçanın ön ve arka yüzü gibidir. Ayrı şeyler olarak ele alınmaz lakin dinamikleri farklıdır. Daha önce de dediğimiz gibi birer modus olarak insan düşünen ve yer kaplayabilen bir varlıktır. Bu bağlamda düşünce halleri zihin temelinde, maddi şeyler ise uzam temelinde zuhur etmektedir. “Tanrı ya da her şeye

içkin olan Tanrısal Doğa, hem maddi şeylerin hem de fikirlerin oluşmalarının nedenidir. Maddi şeylerin oluşma nedeni, evrensel varlığın ‘uzam’ boyutu içinde, fikirlerin oluşma nedeni ise, evrensel varlığın ‘düşünce’ boyutu içindedir” (Fransez, 2012, s.146). Beden ve zihin eşzamanlılığı önemlidir. Çünkü sıfatlar arasında herhangi bir hiyerarşik üstünlük yoktur ve bir sıfat ancak ondan meydana gelen bir modus ile tanımlanabilir. Böylece hem hiyerarşik üstünlüğün olmadığı tasdiklenir hem de nedenselliğin önemi vurgulanır. Çünkü bir modifikasyon ancak kendi sıfatı altında anlaşılabilir. Yani idealar düşünce sıfatı adı altında, cisimler ise yer kaplama sıfatı altında bilinebilir ve nedensellik ağı çizilebilir. Bu durum ikisi arasında bir etkileşimi meydana getirmez ama eşzamanlıdırlar. Çünkü bir beden bir cisimle uzam sıfatı altında karşılaştığında zihinde de hemen eşzamanlı olarak düşünce sıfatı altında bir idea-fikir meydana gelir. Bu bağlamda beden ve zihin bir aynı şeyin iki farklı yönü gibidir. Yani cisim ile idea arasında beden sayesinde meydana gelen fiziksel bir etkileşimle eşzamanlı olarak, karşılaşılan cismin fikri zihinde meydana gelir ve bu sayede bir idea bilgisi edinilir. Bu bilgi bizim karşılaşmalardan ötürü ne kadar bilgi edinirsek o kadar iyi. Çünkü karşılaşmalar kendi doğamızı tanımaya ve neyi onaylayıp neyi onaylamayacağımızı bilmemizi sağlar. Böylece bu olaylar silsilesi içerisinde nedenselliğe dair bilgimiz artacağından ötürü de conatusumuzu arttırıp sürekli etkin konumda kalmak özgür eylemin temelini oluşturur. Şöyle ki:

“Başka deyişle Spinoza, modifikasyonların (tüm duygulanımlar gibi) nedenleri aracılığıyla kavranması gerektiğinden, kendi nitelikleri aracılığıyla kavranması gerektiğini savunur. Akıl yürütme çizgisi şöyle görünmektedir: E niteliğinin herhangi bir m modifikasyonu başka bir T niteliği aracılığıyla düşünülebilirse, m’nin yalnızca E aracılığıyla değil (aynı zamanda T aracılığıyla)düşünülebileceği sonucu çıkar. Bu da elbette bir niteliğin epistemolojik olarak kendi kendine yeterli olma halini ihlal edecektir (ya da başka bir deyişle kavramsal engeli ihlal edecektir). Sonuç olarak, insan zihni ve bedeni, kavrama ve nedenselliğin eş kapsamlılığı göz önüne alındığında, yalnızca kendi nitelikleri olan düşünce ve uzam aracılığıyla kavranmalıdırlar” (Steinberg, Viljanen, 2024, s.98).

Peki nedir fikir? “Fikirden kastım, düşünen bir şey olan zihnin biçimlediği zihinsel kavram”(Spinoza, 2011, s.157). Yani içinde bulunduğumuz nesneler dünyasında bir beden ve zihin birlikteliği olan insanın her cisimle karşılaşması hem bedenine hem de zihnine zuhur eder. Bu iki şey eş zamanlıdır. Yani benim bedensel olarak karşılaştığım ve ilişkiye girdiğim her maddi şey aynı zaman zihnimde eş zamanlı olarak bir fikrin oluşmasına olanak sağlamaktadır. Spinoza literatüründe

bedenimizle karşılaştığımız şeyler bize ‘iyi, kötü, yararlı, faydasız vb.’ gibi şeyler uyandırmaz. Bundan ziyade bedenimizle karşılaştığımız şeyler ya doğamıza uygun olandır ya da doğamıza uygun olmayandır. Çünkü her insanın zihni ve bedeni aynı değildir. Bir zihin bir başka zihinden daha üstün ya da daha aşağı olabilmektedir. Bu bağlamda ne kadar çok cisimlerle karşılaşsak o kadar fazla algılara sahip oluruz. Çünkü ancak bu kıyaslamalar ve karşılaşmalarla bedenimizin doğasına uygun şeylerin fikirlerini edinebiliriz ki asıl gayemiz de bu olmalıdır. Yani algıladığımız şey bizzat cismin kendisinin değil, beden ve zihnimizin onu algılayış tarzı aracılığıyla edindiği etki ve fikirdir. Beden zihin birlikteliğiyle beraber karşılaştığımız cisimler hakkında edindiğimiz fikirler çoğunluğu nedensellik ağı oluşturur. Bu ağıdaki bir diğer önemli unsur ise bu karşılaşmaların doğruluğu ve yetersizliği üzerinedir. Aksi durumda bu nedensellik ağına edineceğimiz nedenlerin bilgisi yetersizse özgür olamayız ama yeterliyse, açık ve seçikse yani upuygun bilgi türüne denk düşüyorsa, eylemlerimizi özgürce eyleyebilir ve etkin konumda kalmaya devam edebiliriz.

Spinoza’da üç tür bilgi türü vardır. Birinci tür bilgi en alt kademede olan bilgi çeşididir. Çünkü bu edindiğimiz fikirler birinci tür bilgiye bu genelde duyu algılarına ya da simgelere dayanan bilgi türüdür. Bize doğru bilgiyi vermekten uzaktır. Elbette ki yaşamın içerisinde bazı pratikleri edinmemize yardımcı olur, kişisel ihtiyaçlarımızı giderme gibi konularda, gereksinimlerimizi karşılama noktasında önemsiz değildir lakin Spinoza’nın bahsettiği doğru olan bilgi çeşidi bu da değildir. Bu nedenle en alt kademede yer alır. Yani “Diğer bir deyişle, epistemik statüsünün düşüklüğü, bilgi aktarımlarından veya rastlantısal duyu deneyimlerinden elde edilen bu tür bilginin – ne kadar yetersiz olursa olsun- beslenme ve barınak bulma gibi pratik amaçlar açısından faydalı olmadığı anlamına gelmez” (Steinberg, Viljanen, 2024,s.103).

Bu bağlamda ortaya evrensel mefhum temelinde bir problem ortaya çıkmaktadır. Spinoza bunun ‘ortak nosyon’ ile aşılabileceğini ifade eder. Çünkü ortaya doğru fikir ya da yanlış fikir gibi fikir türleri çıkacaktır. Doğru fikir açık ve seçik olarak algılanan kusursuz fikirlerdir. Yanlış fikir ise bilgi eksikliğinden yani karşılaşmaların nedenselliğine hâkim olduğumuzu iddia edip oysaki önceki nedenden bihaber olarak ortaya çıkan fikirlerdir. Peki, bu doğru fikirleri yani ortak nosyona tekabül eden fikirleri nasıl belirleriz? Şöyle ki “Tüm insanların sahip olduğu ortak nosyonlar vardır. Bu ortak nosyonlar, herkes tarafından tam ve açık-seçik biçimde algılanır. Bunlar,

kendiliğinden apaçık olan, kanıtlanması gerekmeyen aksiyomlardır” (Fransez, 2012, s.166). Dolayısıyla ne kadar çok ortak nosyona sahipsek o kadar fazla özgür eylemde bulunabilme şansımız vardır. Çünkü ortak nosyon demek daha fazla karşılaşmalar ağı demektir. Bu karşılaşmalar ağında kendi beden ve zihnimize uygun zorunluluğu bulup bu temelde eyleme şansımız vardır. Lakin her ne kadar Spinoza bunu evrensel olarak nitelendirse de yine de her insanın bedeni ve zihni, cisimlerden olaylardan aynı şekilde etkilenemeyebilir. Mesela ben herhangi bir doğa olayına karşı X kişisinden daha farklı duygulara kapılabilirim. İlk kez A doğa olayıyla karşılaştığımı varsayalım. Bu A doğa olayıyla ilk defa karşılaştığım için, A doğa olayının hiçbir nedenine vakıf değilim. Bu karşılaşmanın sonucunda bu A doğa olayından ötürü karşılaşmanın nedenlerine vakıf olamadığım için beni kederle duygulandıracak bir fikre sahip olurum. Ancak X kişisi bu aynı A doğa olayıyla karşılaştığında neşe duygusuyla duygulanmış olabilir ve bu neşe duygusu temelinde zihninde bir fikir belirmiştir. Bu fikirler kişilerin duygulanımlarına göre neşe ya da keder duygusu altında zihinde farklı duygulanışlar oluşturabilmektedir. Ortak nosyonun kısmi zorluğu bu noktadadır. Evrensel teması güden bu ortak nosyon anlayışı bireyden çıkıp topluma indirgendiğinde belirli toplumsal karşılaşmalar belirli ortak nosyon oluşmasını engelleyebilir. Ya da bu karşılaşmanın belirli bir toplumsal yaşam süren ortak kültürel yaşama sahip olan moduslar için daha kolay bir biçimde ortak fikre dayalı nosyonlar da oluşturabilir. Bu bağlamda Spinoza benzerliklerin çokluğundan ziyade, karşılaşmaların sayısını arttırıp bir diğer karşılaşma üzerine bu ortak nosyon üzerinden belirli bir aksiyom alabilme olanağını var etmek istemektedir aslında. Ya da şu örneğe bakacak olursak;

“Örneğin elma kelimesinin düşüncesinden bir Romalı hemen bu meyvenin düşüncesine ulaşır, bu meyvenin o kelimenin telaffuzuyla hiçbir benzerliği ve o kelimeyle herhangi bir noktası olmadığı halde; bunun tek nedeni, söz konusu insanın bedeninin hem bu kelimedden hem de bu meyveden aynı anda etkilenmiş olmasıdır, yani söz konusu insanın her elma gördüğünde bu kelimeyi de işitmiş olmasıdır. İşte bu şekilde her insan alışkanlığın bedenindeki şeylerin imgelerini düzenleyiş şekline göre, bir düşünceden diğerine geçer. Örneğin bir asker kumda bir atın izlerini görünce at düşüncesinden hemen atlı düşüncesine geçecektir, sonra da savaş düşüncesine ve bunun benzeri diğer düşüncelere. Ama bir köylü bu tür bir at düşüncesinden hemen saban düşüncesine, ve benzeri diğer düşüncelere geçecektir. Böylece her insan şeylerin imgelerini birbirine eklemeye ve bağlamaya alışkın olduğu şu ya da bu tarza göre bir düşünceden bir başkasına geçecektir” (Spinoza, 2011, s.223).

Bu örnekte aslında Spinoza'nın nedensellik kavramının izahını görebilmekteyizdir. Diyelim ki yaşam alanımızda sadece Spinoza'nın bahsettiği eylemleri eylemek mümkün olsun. Kendimizi çiftçi ve asker olarak konumlanduralım. Biz hem çiftçi olarak çiftçilik ile ilgili karşılaşmalarımızda hem de asker olarak askerlik ile ilgili karşılaşmalarımızı ele alalım. Bedenimizin karşılaştığı yerdeki kum izleriyle bu mesleklerle ilgili zihnimizde oluşan bu iki düşünce yalnızca imge olarak kalmaz. Aynı zamanda bir fikre dönüşür ve bu bağlamda doğru fikre ulaşabilir. Çünkü askerlik ile ilgili hayatı boyunca herhangi bir şeyle karşılaşmayan çiftçi bedeni, askerlik ile ilgili bir fikir edinemez ve yerdeki kum izlerinin saban izi olduğunun 'doğru'luğundan şüphe duymaz. Spinoza'nın bizi uyardığı nokta aslında tam da burasıdır. Yani bedenler ne kadar çok ortak şeylerle karşılaşarsa zihinler de o kadar çok fikir meydana gelir ve bu temelde inşa edilecek olan nedensellik ağında ortak nosyonlar ideal olarak evrensel bir noktaya çıkarılabilir. Keza Gilles Deleuze'un bu konuda verdiği örnek bizi daha da aydınlatacaktır. Şöyle ki:

“Bazı devletlerin Güney Amerika Kızılderililerini yok etme yöntemlerinden birinin, yerlilerin geçtikleri yollara griplilerin elbiselerini, hastanelerden toplanmış giysileri bırakmaya dayandığı iyi bilinir. Çünkü yerliler grip duygularına karşı dayanıksızdırlar. Makineli tüfeğe bile ihtiyaç yoktur, sinekler gibi ölür giderler” (Deleuze, 2000, s.28).

Bu örnekte de anlaşılacağı üzere gripten ve grip aşısından bihaber olan yerliler ölüm nedenlerini mistik şeylere bile bağlayabilir. Mistik nedenlere bağlanan düşünceler, yanlış fikirlerden dolayı da bu olayı akıl temelinden uzak değerlendirdikleri için yanlış bilgi türünden ötürü doğru nedenlerden uzaklaşırlar.

Mesela Sokrates'in baldıran zehri içip yaşamına son vermesi Sokrates'in zehirlenmesi anlamına gelmez. Baldıran zehri insan zihninde 'insan bedenini öldüren' bir yapıdadır ve bundan ötürü baldıran zehri insan bedeni için *kötü* olarak adledilir. Oysa Spinoza'ya göre bu değerlendirme tutarlı değildir. Yani zihnimizdeki zehir fikri tarih boyunca insanlığın zihninde tutarlı bir şekilde değerlendirilmemiştir. Çünkü zehir kavramı, insanlar arasında 'kötü' olarak nitelendirilen bir anlama sahiptir. Spinoza'nın fikir dediği mefhum da bu noktada önemini ortaya koymaktadır. Adlandırdığımız bazı şeylerin anlamlarının iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesiyle bir alakası yoktur. Bunlar birinci tür bilgiden doğan yanlışlıklardır. Çünkü Spinoza felsefesinde doğada iyi ya da kötü olarak bulunan herhangi bir şey olamaz. Bunun nedeni doğadaki tüm varlıkların kendi varlığını idame ettirmek zorunluluğundan kaynaklanır. Sokrates'in

de, baldıran zehrinin de bir conatusu mevcuttur. Bu temelde ikisi de kendi doğasına uygun olan şekilde eyler. Yani Sokrates'in bedeni ve baldıran zehri 'cisminin' karşılaşmasının ilk anında her ikisi de kendi varlığını korumaya yönelir. Yani bu karşılaşmada Sokrates'in bedeninde, doğasına uygun olmayan bir karşılaşma gerçekleşmiştir. Sokrates'in bedeni bozulmaya, organizmalarının dağılmasına neden olmuştur. Sokrates'in bedeni bozulmaya uğradığı esnada baldıran zehrinin, O'nun bedenindeki organizmalarla girdiği etkileşim sonucu kendi varlığını devam ettirmesi baldıran zehrinin doğası gereğidir ve aynı zamanda doğasına uygun olandır. Farazi olarak Sokrates'in baldıran zehrini içtikten sonra bir panzehir içtiğini düşünelim. Bu panzehirin adı X olsun. Bu esnada bu panzehirin doğası Sokrates'in doğasıyla uyuşur. Böylece upuygun olan fikrin nedenlerine yükseliriz. Bu panzehir bu kez baldıran zehrinin organizmalarını dağıtır ve baldıran zehri doğasına uygun olmayan bir X cismiyle karşılaştığı için conatusu azalmaya başlar. Baldıran zehri varlığını devam ettiremez. Biz eğer ki Sokrates baldıran zehrini içti ve öldü gibi bir ifade kurarsak bunu birinci tür bilgiyle yanıtlamış oluruz. Yani bu karşılaşmanın nedenlerinin bilgisine değil sadece bu karşılaşmanın sonucuna ulaşmış oluruz. Sokrates'in bedeninde meydana gelen karşılaşmanın upuygun fikrini zihnimizde üretemeyiz. Ama biz bunu anatomi temellerinde açıklayıp bu zehrin Sokrates'in bedeninin belirli nedenlerden dolayı bozulmaya uğradığını açıklarsak bu durumu ikinci bilgi türüyle açıklamış oluruz. İki karşılaşma arasında bir ilişkisellik ve nedensellik bağı oluşturduğumuzda bu karşılaşmaların nedenine haiz oluruz demektir. Şimdi bu bilgi türlerini daha yakından inceleyelim.

2.4. İkinci ve Üçüncü Bilgi Türünün Özgür Eylemde Rolü

İkinci ve üçüncü tür bilgi ise dediğimiz gibi akıl temelinde elde edilen bilgilerdir. Yani karşılaşmaların bir ilişkisellik ve nedensellik ağı temelinde değerlendirilmesiyle varılan bilgi türleridir. Ancak bu iki tür bilgi bize her ne kadar doğru bilgiyi verse de epistemolojik olarak yine hiyerarşik bir fark vardır. İkinci tür bilgi nedensel bilgi olarak addedilir. Üçüncü tür bilgi de nedenlerin bilgisine yükselmektir ve sezgisel bilgi olarak addedilir Spinoza terminolojisine bakacak olursak eğer.

“İkinci bilgi türü, ‘şeylerin özelliklerinin ortak mefhumlarından ve birebir uygun fikirlerinden’ oluşur. Bu bilgi, şeyler arasındaki ilişkilere yöneliktir ve iki ya da birçok şey arasında gerçekten ortak

olan şeyi içerir. Örneğin, bir besin ile onu emen organizma arasındaki ilişkiyi dikkate alırsak, ortak mefhum bu iki cismin her birinde ve bunların oluşturdukları bütünde, örneğin protidler, glisitler ve lipidler gibi oluşturanlarında doğrulanabilecek özelliklere yöneliktir. Rasyonel bilgi baştan sona ortak mefhumlara dayanır: Akıl, iki ya da birçok şey arasında oluşan ilişkileri tanımaya çabalar ve böylece, söz konusu şeyler arasında gerçekten ortak olan şeyi kavrayabilir. Bütün cisimlerin bileşim birliğini, bütün bu cisimlerin hareket ve dinginlik açısından uygun düştükleri şeyi belirten Yer Kaplama mefhumundan bu sıfatla söz edebiliriz. Oysa ortak mefhumlar, iki cisme, bazılarına ya da bütün cisimlere ortak olmalarına bağlı olarak az ya da çok tümeldir. Böylece, nedenler ve etkileşimleri zincirlemesi içindeki fiili bileşim ilişkilerine göre, şeylerin üretilme ve birbirlerinden çıkarsanma tarzları açıklanır”(Rızk, s.111, 2012).

İkinci bilgi türünde, karşılaşan modus/cisim ve modus/cisimler arasında bir neden ve etki dolayımı oluşur. Bu ikili oluşumda biz, ortaya çıkan etkileri nedenlerine göre incelemeliyiz. Nedenleri incelemek ikinci bilgi türünün temelini oluşturur. Bu bilgi türü rasyonel bilgi türüdür. Akıl aracılığıyla karşılaşmaların ortak nedenlerine yükselmek demek bu karşılaşmanın nedenlerine vakıf olmak demektir. Nedenlere vakıf olmak iki modus ya da cisim arasındaki etkileşimi kavrayabilmek anlamına gelir. Bunu kavradığımız zaman neşeyle duygulanma olasılığımız daha da artar. Bir karşılaşmada meydana gelen bileşenlerin nedenlerini kavramak bizi aniden neşeyle duygulandırmaz. Ama bu durumda bu karşılaşmada meydana gelen aksiyonlara karşı konum almaya hazırlar. Spinoza bizi bu fırsatı kucaklamaya davet eder. Bu fırsat ile insan doğası gereği kendi conatusunu arttırma eğiliminde olduğu için, insan nasıl neşeyle duygulabileceğini düşünerek kendi konumunu buna göre belirler. Spinoza bunun için bu bilgi türüne oldukça önem verir. Karşılaşmaların yani nedenlerin bilgisine yükselmek bu temelede oldukça önemlidir.

İkinci bilgi türü matematiğin ve bilimin dilidir. Bu bilgi türünde karşılaşılan cisimlere dair, varolan insanların hepsinde ortak karşılaşmalara uygun olarak ortaya çıkan bilgi türleridir. Yani bir insan, neredeyse diğer insanlar kadar eşit derecede karşılaşmaya maruz kalmış olmalıdır. Maruz kalmalıdır çünkü ilk olarak cisim, insanı etkilemelidir. Bu noktada insan henüz birinci tür bilgi içerisinde. Maruz kalma noktasının aşılma manevrası ise etkin konuma geçilerek yani karşılaşılan olay silsilesinin nedenlerine vakıf olunduğu zaman insanın edilgin pozisyonunda kurtulup

etkin pozisyon almasıyla sonuçlanabilecek bir durumdur. İkinci tür bilgi nedenlerin bilgisine erişmekle elde edilen bilgi türüdür. Şöyle ki:

“Doğru bir fikri olduğunu bilen kimse aynı zamanda doğru bir fikri olduğunu da bilir, dolayısıyla bildiği şeyin hakikatinden kuşku duymaz.

Kanıtlama: Bizdeki doğru fikir Tanrı’daki bire bir fikirdir; tabi (...) Tanrı’nın kendisini insan zihninin doğasıyla açığa vurduğunu düşündüğümüzde. Öyleyse varsayalım ki, Tanrı’nın kendisini insan zihninin doğasıyla açığa vurması bakımından, Tanrı’da bire bir fikir, örneğin A fikri olmuş olsun. Bu durumda (...) bu fikrin fikri de Tanrı’da olmak zorundadır ve tıpkı A fikri gibi kaynağı Tanrı’da olmak zorundadır. Biz de Tanrı’nın kendisini insan zihniyle açığa vurması bakımından, A fikrinin kaynağının Tanrı’da olduğunu varsaydığımızı göre, A fikrinin fikrinin de kaynağı aynı şekilde Tanrı’da olmak zorundadır; başka deyişle (...) A fikrinin bire bir fikri zihinde olmak zorundadır, çünkü zihin A’nın bire bir fikrine sahiptir. Bu yüzden bire bir fikri olan ya da bildiğini doğru bilen kimse (...) aynı zamanda bire bir fikir sahibi olmalıdır ya da bildiği şeyin doğru bilgisine sahip olmalıdır; yani açıkça görüldüğü üzere bildiğinden yüzde yüz emin olmalıdır.” (Spinoza, 2011, ss.267-269).

Buradaki pasajda Tanrı yerine Doğa kavramını (ki Spinoza Tanrı ve Doğa birbirinin yerine kullanır) kullanırsak sanırım her şey daha anlaşılır olacaktır. Biz, doğada olan karşılaşmalarımızda ya da insanlarla toplumsal bir yaşam içerisinde olan karşılaşmalarımızda doğayı temele alıp insanlara ya da cisimlere bir oranlar bütünlüğü çerçevesinden bakmalıyız. Bu noktada karşılaştığımız her şeyden zihnimizde karşılaştığımız şeylere dair bir fikir oluşacaktır. Çünkü evrendeki her şey Tanrı’nın ya da Doğa’nın sıfatlarının tezahürleridir. Böylelikle de her şeyde olan aslında doğada da ortak olandır. Daha doğrusu doğada ortak olan her şey doğa olmaksızın var olamaz. Ortak nosyon dediğimiz kavram bu şekilde oluşur. Bu da ikinci tür bilgiye denk düşer. Bu bağlamda elde edineceğimiz bilgiler de akıl temelinde meydana geleceği için açık ve seçik bir fikir zihnimizde oluşmuş olur. Biz de edilgin pozisyonundan etkin pozisyona geçerek özgür eylemde bulunma olanağımızı arttırırız. Bunun sonucunda Tanrı sevgisiyle dolacağımız için tek gayemiz olan mutluluk idealine erişmiş olacağız. Buna ilaveten;

“Buna uygun olarak Spinoza’nın ortak özelliklerle ilgili temel tezi oldukça basittir: tüm bireyler için ortak özellikler vardır -uzam ya da hareket gibi- ve mutlak olarak tek tiptir, öyle ki kişi bunları ya açık ve seçik olarak kavrar, ya da hiç kavrayamaz. Örneğin, Peter önünde bir kedi ve bir ağaç algılsa, kedinin ve ağacın uzamını (yani en, boy ve genişliğe sahip olmasını) yanlış algılayamaz. Uzam o kadar homojen bir şeydir ki, ne zaman algılsa, ortak bir kavram mecburen yeterli şekilde algılanır” (Steinberg, Viljanen, 2024, s.108).

Üçüncü bilgi türü olarak addedilen bilgi ise sezgisel olarak ele alınır. Bu bilgi türünde modus olan insan, Tanrı/Doğa'yla özdeşleşmiştir. Evrendeki tüm modus ve cisimlerle olan karşılaşma şekli ise bir öz ilişkisi halinde belirir. Yani bir bakışta sezmek, karşılaşmaların özüne karşı olan temaşayla nedensellik ağına haiz olmak demektir. Bu bilgi türünü Spinoza şöyle açıklar :

“ Bu bilgi türü, Tanrı'nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin bire bir fikirden şeylerin özüne ilişkin bire bir bilgiye değin uzanır. (...) Örneğin 1,2,3 sayıları varsa herkes dördüncü orantılı sayının 6 olacağını anlar; çünkü birincinin ikinciye oranını ilk bakışta sezersek, dördüncü sayıyı ulaşmak işten bile değildir” (Spinoza, 2011, s.265).

Bu bilgi türü yani üçüncü bilgi türü, sunulan bilgi türleri açısından epistemolojik temelde hiyerarşik olan en doğru, en yüksek bilgi türüdür. Çünkü sezgiseldir ve modus ile cisimler arasında tanrısal diye nitelendirebileceğimiz bir ilişki, nedenlerin bilgisine yükselme mevcuttur.

“ III. Şeylerin özelliklerine dair ortak kavramlara ve yeterli fikirlere sahip olmamızdan (...); buna da akıl ya da ikinci tür bilgi diyeceğim. Bu ikinci tür bilginin yanı sıra, az sonra göstereceğim gibi bir de üçüncü tür bilgi var ki, buna sezgisel bilgi diyeceğiz. Bu bilgi türü, Tanrı'nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin bire bir fikirden şeylerin özüne ilişkin bire bir bilgiye değin uzanır” (Spinoza, 2011, s.265).

“Bilginin üçüncü türüne ya da ‘sezgi ilmi’ne gelince, bilginin ikinci türünün temeli ve ufkı olan Tanrı fikrinden yola çıkarak, Tanrı'nın özü, yani sıfatlarından bazıları fikrini bu oluşturur. Görmüş olduğumuz gibi, sıfatlar Tanrı'nın özünde ve tekil şeylerin özünde ortaktır ve bu nedenle, Tanrı'nın özünün bilinmesi tekil şeylerin özünün bilinmesini sağlar; ama bu tekil varlığın olmadığı ortak mefhumların yardımıyla gerçekleştirilemez. Tekil şeylerin özleri, kudret dereceleri gibi Tanrı'nın sıfatlarına aittir; bu, onların farklılaştığı, ama tavrısal bölümler olarak bölünmedikleri, dağılmadıkları, hatta birbirine tezat oluşturmadıkları anlamına gelir. Baştan sona rasyonel olan sezgisel bilgi, sonuç olarak, eksiksiz, mutlak bir bilgidir; sıfatın bilinmesinden ‘şeylerin özünün birebir bilgisi’ne doğru işler. Sezgisel bilginin, sonsuzun içinde tekil özlerin birbirine nüfuz edişini, keza bunlardan her birinin niteliksel farklılığını kavradığı ileri sürülebilir” (Rızk, s.111, 2012).

Sezgisel/Entelektüel bilgi türü rasyoneldir. Bunun rasyonel olarak belirtilmesinin nedeni, ikinci bilgi türü gibi deneysel olmamasıdır. Sezgisel bilgi türü direkt olarak tekil şeylerin özünü ilişkilidir. Bu bilgi türü için neşe ya da keder konumunu bize öncelemez. Bizzat neşeyle duygulanırız. Çünkü tekil şeylerin özü, yer

kaplama ve düşünce sıfatının özleri aracılığıyla Tanrı'nın özüyle bağlantı kurar. Kurulan bu bağlantı aracılığıyla biz karşılaşmanın direkt olarak nedenlerine yükseliriz. Bu bilgi türünde herhangi bir deneysel mekanizma işlememektedir. Ancak akıl aracılığıyla özlerle kurulan bu bağlantı bu bilgi türünün rasyonel olmasını ve hiyerarşik olarak epistemolojik temelde en üstte yer almasını sağlar. Şeylerle kurulan özsel ilişki conatusumuzu daima artış içerisinde olmasına vesil olur. Bu sürekli durum ise insanın Tanrı sevgisine layık olması sağlar. Tanrı'yla insan arasında sürekli bir ilişkinin bulunmasına neden olur ve bu durum nedenlere haiz olmayı içerdiğinden insanın neşe duygusu için bir pozisyon almasına gereksinim uyandırmaz. Çünkü insanın bu noktada sürekli olarak neşe halvetinde bulunmasına olanak sağlar.

Üç bilgi türünü kısaca özetlersek; diyelim ki yaşamımıza son veremeyecek kadar belirli bir yükseklikten bir zemine düştük. Bu noktada birinci tür bilgi şuna tekabül edecektir ki; zemine yüksek bir yerden düştüm ve bedenimin belirli parçaları dağıldı. Bu noktada bedenim ile toprak cismi arasında ortaya çıkan karşılaşma direkt olarak sonuca endekslidir. Vücudumun herhangi bir bölgesinde meydana gelen muhtemel kırık olayını sadece yükseklikten düşme olarak ifade ederim. İkinci tür bilgi ise bedenimin ve yere düştüğüm zemin veya toprak cisminin bilgisine sahip olmamdır. Bir madde yer çekimi aracılığıyla belirli bir yükseklikten boşluğa bırakılırsa o madde, yüksekliğin meydana getirmiş olduğu hız ile maddeye yüklediği ivmeden dolayı parçalanacaktır. Bu noktada bende bunun fikri mevcuttur. Bu karşılaşmayı ikinci bilgi türü temelinde ele alabilmek demek, beden ve zemin karşılaşmasına rasyonel bir açıklama getirmek demektir ve bedenimde meydana gelmiş olan bozulmanın nedenine haiz olduğum anlamına gelmektedir. Yani ikinci tür bilgide, karşılaşmaların nedenlerini biliyoruzdur artık ve bu upuygun bilgi olarak tanımlanır. Üçüncü tür bilgi türünü ise Fransez'in yorumuyla açıklamak yerinde olacaktır. Şöyle ki: "Üçüncü tür ya da sezgisel bilgi, Doğanın genel düzeni hakkında tam bir fikir edinildikten sonra, bu düzenin, şeylerin özünde işlediğini sezmekten ibarettir" (Fransez, 2012, s.170).

Az karşılaşma bizi direkt sonuçla ilişkilendirirken daha fazla karşılaşma ise bize neden-sonuç bağlantısını aklın zemininde inşa etmemizi, sürekli etkin pozisyonda olmamızı sağlar. Bu noktada sürekli neşeyle duygulanım oldukça önemlidir. Çünkü bizi hareket halinde tutan yani sürekli devinmemize neden olacak şey Spinoza'nın dizgesinde neşe duygusuna denk düşmektedir. Lakin bu demek değildir ki kederle

duygulandığımız ilk andan sonra bir daha eyleyemeyeceğiz ve conatusumuz sürekli bir düşünüş içerisinde olacaktır. Spinoza'nın burada demek istediği şey, özgür iradeye sahip olamadığımız için, doğadaki karşılaşmalara ne kadar çok maruz kalırsak o kadar fazla ortak nosyona haiz oluruz. Bu bağlamda yaşamımız boyunca gerçekleşecek karşılaşmalara neşeyle duygulanmak için daha hazır pozisyonda konumlanınız

2.5. Bilgi Türleri Işığında *Affect* ve *Affectus*'un *Conatus* Temelinde Özgür Eylemdeki Rolü

Zihin ve beden mefhumu, karşılaşmalarda oldukça önemlidir. Spinoza'da cisimle olan karşılaşmalarda beden ve eş zamanlı olarak zihinde yarattığı etkilerin bir karşılığı vardır ve bunu da 'Duyguların Kökeni ve Doğası' başlıklı adlı bölümde ele alır. Bu bölüm *affectus* (duygu) ve *affection* (duygulanış) kavramları etrafında serimlenir. Sevgi, nefret, kızgınlık, kıskançlık vb. gibi duygular yani *affectus* (duygu), insanın bedeninde ve paralelinde zihninde *affection* (duygulanış)'a yani duygulanışlara neden olur ki bu duygulanışlar da aslında düşünce boyutunda bir fikir meydana getirir.

Yani beden dış bir cisimden etkilenir ve bunun paralelinde eş zamanlı olarak zihinde bir duygulanış meydana gelir. İnsan da bu duygulanışları yani fikirleri mümkün olduğu nedensellik zinciri içerisinde ikinci ya da üçüncü bilgi türü aracılığıyla akıl temelinde yüz yüze kaldığı karşılaşmaların nedenine haiz olmaya çalışır. Bunun paralelinde de özgürce eyleyebilip yaşamı boyunca etkin tarafta kalıp conatusunu stabil halde tutmaya çalışır. Yani yaşamı boyunca tüm karşılaşmalarda etkin kalma gücünü veya kudretini sürekli arttırmaya yönelmeli ve bunu artar halde tutabilmelidir. Özgür eylem halinde olmanın yolu budur. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi zorunluluklar silsilesi içerisinde olduğumuz bir karşılaşmalar alanı içerisindeyiz ve bu alanda yapabileceğimiz en iyi şey kendi doğamıza uygun olanı daima en azından ikinci bilgi türü ile kavrayıp conatusumuzu yani eyleme kudretimizi arttırmaktır. Çünkü isteklerimiz, istençlerimiz ya da tutkularımız vb. aslında bunların hiçbirisi tamamen bizim irademiz aracılığıyla gerçekleşmemektedir. Çünkü doğada yalnız değiliz ve bizden başka sonsuz sayıda moduslar ve cisimler bulunmaktadır.

“ I. Sonucu sırf kendisiyle açık ve seçik algılanabilen nedene bire bir neden diyorum. Sonucu sırf kendisiyle anlaşılamayan nedene ise bire bir olmayan ya da kısmi neden diyorum.

II. İçimizde ya da dışımızda olagelen bir şeyin bire bir nedeni bizden kaynaklandığında bizim etkin olduğumuzu söylüyorum, yani (bir önceki tanıma göre) bizim içimizde ya da dışımızda olagelen herhangi bir şey bizim doğamızdan kaynaklanıyorsa, o şeyin sadece bizim doğamız sayesinde açık ve seçik olarak anlaşılabilceğini söylüyorum. Buna karşı ancak kısmi nedeni olduğumuz bir şey bizim içimizde oluyorsa veya o şey bizim doğamızdan kaynaklanıyorsa bizim edilgin olduğumuzu söylüyorum” (Spinoza, 2011, s.317).

“Bedenimizin etkime gücünü arttıran ya da azaltan, bu kudrete yardımcı olan ya da onu engelleyen herhangi bir şeyin fikri zihnimizin düşünme kudretini de artırır ya da azaltır, ona deste olur ya da onu kısıtlar” (Spinoza, 2011, s.347)

Yani biz bir şeyle karşılaştığımızda bu şey ya eylem gücümüzü artırır ya da eylem gücümüzü azaltır ve bunun minvalinde de conatusumuz ya artar ya da azalır. Bizim bu noktada yapacağımız şey ise conatusumuzu arttırmaktır. Bu bağlamda evren bir zorunluluklar silsilesi olduğu için biz conatusumuzu arttıran ya da azaltan eylemleri seçme iradesine ya da özgürlüğüne sahip değiliz. Biz karşılaştığımız şeylerde nasıl etkin olabiliriz, nasıl conatusumuzu arttırabilir ve bunu stabil tutabiliriz? Bunu bilmek özgür olmak demektir. Spinoza'nın özgürlük tanımı budur. Bu noktada conatusumuzu arttıran duygulanışlar neşe duygusu, conatusumuzu azaltan duygulanışlar ise bizde keder duygusuna sebep olacaktır. Bizler yolda giderken sevdiğimiz bir manzarayla karşılaşabilir ya da hiç sevmediğimiz bir insana rastlayabiliriz. Burada beden karşısındaki cisimlerden etkilenir ve karşısında etkilendiği cisme dair bir fikir belirir zihinde. Zihinde beliren bu fikir ise neşe ya da keder duygusuna neden olur. Sevincimiz ya da kederimizin arkasında yatan nedenlerin bilgisine sahip olduğumuz zaman etkin kalabilmekteyiz. Aksi durumda edilgin duruma düşeriz. Etkin ya da edilgin duruma düşmek demek; eylemin nedenini bilmek ya da bilmemek, eylemi uygulamak ya da eyleme maruz kalmak demektir. Yani bir oranlar bütünü olan bedenin oranlar zemininde karşılaştığı cisme dair eksikliği ya da fazlalığıdır. Burada öz etkilenir. İnsanın özü yaşamda karşılaşılan şeyleri Tanrı/Doğa aracılığıyla kavramakla meydana gelen bir durumdur. Spinoza bir yaşam felsefecisidir ve tüm hayatı boyunca edindiği mutlak gaye mutluluktur. Bu temelde de aradığı bu mutluluğu yalnızca kendi özünü stabil tutmakla mümkün kılabilceğini ifade eder. Çünkü evrende gerçekleşen hiçbir karşılaşma bir insanın iradesine bağlı değildir. Ben bir hür iradeye sahip olduğumu düşündüğümde yanılgıya düşerim çünkü evrende başka moduslar da

bulunmaktadır. Bu durum bir şeyin bir başka şeyin özgürlüğünü kısıtladığı anlamına gelmiyor. Çünkü Tanrı ya da Doğa dışında hiçbir varlık kendi kendinin nedeni değildir ve bu bağlamda doğumumuzdan ölümümüze kadar hiçbir oluş bizim irademize tabi değildir. Evren ilmek ilmek sistematik olmayan bir biçimde ereksellik gayesi taşımayan bir karşılaşmalar temelinde meydana gelmiştir. Evrenin hiçbir cisminde bir ereksellik yoktur. Her modus, her cisim kendi doğası temelinde conatusunu korumaya gayret eder. Benim bu yasalılık temelinde potansiyel karşılaşmalarda kendi doğamı bilmem gerekir. Bu durum ikinci ya da üçüncü tür bilgi ile benim doğama neyin iyi ya da kötü geldiğini değil, benim doğamın neyi onaylayacağını, neyi ise onaylamayacağını bilmemi sağlar. Böylelikle karşılaşma ve sonuç temelinde değil (bu birinci tür bilgiye aittir) ilişki ve nedenler temelinde bedenimin ve zihnimin bilgisine sahip olurum.

Ancak bu temelde bir modus olan insan için özgür eylem mümkündür. Şöyle ki:

“Görüyoruz ki, zihnimiz büyük değişiklikler yaşayabilir ve bazen daha yetkin bir hale geçebilir, bazen de yetkinliğinin azaldığı bir hale; işte bu edilgin haller bize sevinç ve keder duygularının anlamını açıklar. Bundan sonraki ifadelerimde sevinç dediğimde, zihni daha yetkin hale geçiren edilgin durumuna işaret ediyor olacağım.; keder dediğimde de zihnin yetkinliğini azaltan edilgin durumuna. Dahası aynı anda hem zihne hem bedene atfedilen sevinç duygusuna tahrik ya da neşe diyeceğim, keder duygusuna ise acı ya da yeis. Ama burada dikkat etmemiz gereken bir nokta var; şöyle ki: Biz bir insanın tahrik olduğunu ya da acı çektiğini, ancak doğasının bir kısmının diğerlerinden daha fazla etkilendiği durumlar söz konusu olduğunda söyleyebiliriz; keyifli ya da hüzünlü olduğunu ise ancak bütün kısımlarının eşit derecede etkilendiği durumlar söz konusu olduğunda” (Spinoza, 2011, s.347).

“Sonunda *Ethica*’nın diğer Bölümüne geçiyorum, yani bizi özgürlüğe ulaştıracak olan yönteme ya da yola. Bu bölümde ilkin aklın duygular karşısında neler yapabileceğini, sonra da zihinsel özgürlüğün, başka deyişle mutluluğun ne anlama geldiğini göstererek aklın kudretinden söz edeceğim. Böylece bilge bir insanın cahil bir insandan ne denli üstün olduğunun ayırdına varmış olacağız” (Spinoza, 2011, s.711).

Ethica boyunca aslında üstü örtülü şekilde Spinoza tarafından hep neden özgür iradeye sahip olamadığımız anlatılır. Ancak buna rağmen Spinoza, özgür eylemin

nasıl mümkün olabileceğini de bize ifade eder. Conatus ilkesiyle anladığımız şey aslında Doğa/Tanrı’da bir amaçsallık ya da ereksellik ilkesinin bulunmadığının göstergesidir. Çünkü conatus demek her canlı ya da organizmanın etkin olabilme çabası demektir. Eğer doğada ereksellik olsaydı o zaman etkinlik ya da edilginlik gibi durumlar ortadan kalkar tüm karşılaşmalar planlı olurdu. Oysa doğadaki tüm karşılaşmalar şeylerin kendi doğası gereğince gerçekleşir. Conatus ilkesi aslında etkin zeminde kalarak özgür eylemde bulunma olanağımızı arttırmaktadır. Çünkü bir insanı özgür yapan şey dilediği gibi eylemesi değildir. Tanrı ya da Doğa bile bu bağlamda özgür değildir. Tanrı’nın/Doğa’nın özgür olmasının tek nedeni kendi kendisinin nedeni olmasıdır. Bu temelde doğada iyi ya da kötü olarak nitelendirilen bir şey bile olamaz. Çünkü her organizma canlıdır ve her şey kendi zorunlu doğasına göre hareket eder. Okyanusun akış seyri, rüzgârın esme yönü, yağmurun yağma şiddeti vb. birçok şey.

“...Spinoza, yanlışlık dediğimiz şeyin yalnızca upuygun olmayan fikirlerin bizde yol açtığı bir bilgi eksikliğinden ibaret olduğunu söyler. Öyleyse, nehrin yatağındaki bir girdaptan kopup kanoyu hızla kayalara sürükleyen bir dalgaya yanlış demek ne kadar anlamlıysa, karşılaşmalarımızdan türeyen kimi olumsuz duygulanışlarımıza ya da onları deneyimlememize vesile olan dış bedenlere yanlış demek aynı ölçüde anlamlıdır; yani saçmadır” (Balanuye, 2023, ss.131-132).

İyi ve ya kötü kavramı, eylemin değerini, eylemi eyleyen kişiye dayandırmaz. Doğada ya da insan ilişkilerinde iyi-kötü diye adlandırılabilir hiçbir şey yoktur. Bir şey insanın doğasına uyuyorsa o insan zaten o şekilde eyler ve yalnızca bu durum iyi olarak adlandırılabilir. Kötü ise insanın edilgin kaldığı durumlarda maruz kaldığı duygulanımlara denir. Çünkü doğası gereği insan kendi doğasına uygun olanı seçer. Bu bağlamda insan doğasına uygun olanlar ya da insan doğasına uygun olmayanlar olarak kategorize edilmiş yasalar da yoktur. Bu şekilde yasalar olmuş olsaydı insanın özgür iradesi olamazdı.

Bireyler, kendi doğalarına uygun olana yöneldikleri zaman Spinoza felsefesinde bu iyidir ve toplum da ancak bu şekilde iyiye yönelebilir ve bireylerin oluşturdukları toplumsal yaşam mutluluk kavramı altında ele alınabilir.

“İşte gördüğümüz gibi insan doğal şeyleri tam ya da eksik olarak nitelerken şeylerin asıl bilgisini göz önünde bulundurmuyor, tersine bunlar hakkındaki önyargılardan yola çıkıyor. (...) gösterdiğim gibi, doğa hiçbir zaman ereksel bir nedene göre hareket etmez. Çünkü bizim

Tanrı, yani Doğa dediğimiz o ezeli-ebedi ve sınırsız Varlık, nasıl zorunlu olarak varsa, zorunlu hareket eder” (Spinoza, 2011, s.515).

“İyi ve kötüye gelince; bunlar da kendi başlarına ele alındıklarında şeylerdeki olumlu bir niteliğe işaret etmezler, düşünme biçimlerinden ya da şeyleri birbiriyle kıyaslayarak oluşturduğumuz kavramlardan başka bir şey değildir. Bu yüzden bir ve aynı şey aynı zamanda hem iyi hem kötü, hem de ne iyi ne kötü olabilir. Örneğin müzik hüzünlü bir insan için iyidir, yaşlı bir insan için kötü, sağır bir insan içinse ne iyi ne de kötü” (Spinoza, 2011, s.519)

İnsanda üç temel duygu vardır. Bunlardan biri arzudur. Biz arzuyla bir şeye yönelir ve conatusumuzu arttırmaya çalışır, etkin olmaya çalışırız. “Arzu insanın özüdür, yani insanın kendi varlığını sürdürmek için harcadığı çabadır” (Spinoza, 2011, s.557). Yani bizim belirli bir arzuyla ya da iştahla bir şeye yönelmemiz o şey özünde iyi olduğu için değildir. Biz yöneldiğimiz için o şey iyi olarak kabul edilir. Çünkü insan sürekli conatusunu doğası gereği etkin pozisyonunda tutmak ister ve yöneldiği şey zorunlu temelde iyi olarak temellenir.

“Bu çaba salt zihne atfedildiğinde irade adını alır; ama aynı anda hem zihne hem bedene atfedildiğinde iştah olarak adlandırılır. Demek ki iştah insanın özünden başka bir şey değildir ve insanın kendi varlığını korumaya yönelik bütün eylemleri zorunlu olarak kendi doğasından kaynaklanır; o halde insan bu tür eylemleri yapmaya mecbur kılınmıştır. Ayrıca iştah ve arzu arasında hiçbir fark yoktur, ama çoğumuz kendi iştahının bilincinde olan insana arzulu deriz. Bütün bunlardan da açıkça anlaşıldığına göre, biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz; tersine, iyi bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz” (Spinoza, 2011, s.345)

Bu temelde ‘insan bu tür eylemleri yapmaya zorunlu kılınmışsa eğer’ bu conatusun bizim özümüz olduğuna işarettir. Çünkü bir şeyi yapmaya töz, modusu mecbur bırakmışsa bu canlı organizmanın, sonlu varlığın, tüm bedeni bozuluncaya dek kendisini sürdürmesi yani etkin konumda kalabilmesi doğası gereği bir zorunluluktur ve insanın arzusunu yönelttiği şey, arzusunu o şeye yönelttiği için iyidir. Yani ‘iyiyi’ biz conatusumuz aracılığıyla oluştururuz. Böylelikle “Conatus ilkesi, her tür niteliğe sahip bütün sonlu şeyler için geçerli olan, tamamen genel bir metafizik ilkedir” (Steinberg, Viljanen, 2024, s.124)

Yani arzu bizim doğamızın temelinde yer alır. Arzuyu şöyle tahayyül edebiliriz ki; arzu içi boş anca sürekli devinim halinde olan bir şeydir. Karşılaşmalarla arzunun

içi doldurulabilir. Eğer karşılaşmalarda sevinç ile duygulanıyorsak arzu devinimini bir nehrin debisini arttırması gibi arttıracaktır ancak keder ile doldurulursa devinim yavaşlayacak ve böylece de eyleme gücümüz azalacak, bunun paralelinde conatusumuz azalacaktır. Bu bağlamda Spinoza'nın beden ve zihin eşzamanlılığı duygulanımlar temelinde oldukça önemli bir konuma sahiptir. Çünkü tüm karşılaşmalar uzam ve düşünce sıfatının temelinde gerçekleşir. Bu iki temelden ötürü de modus olan beden ve zihinde belirli etkiler ortaya çıkar. Bu ortaya çıkan etkiler de eyleme gücünü belirler. Bir insanın özgür olabilme olanağının koşulu eyleme gücünü sürekli olarak en üst seviyede tutabilmektir. Spinoza için erdem budur. Ancak bu şekilde etkin konumda kalabilir, Tanrı'nın sevgisine layık olabiliriz ve erdemli olabiliriz. Çünkü Spinoza'ya göre yaşamın gereği mutlu olabilmektir. Mutluluk, insanın sürekli etkin konumda kalması, eylemlerinin doğasını salt kendine dayandığı pozisyonda varlığını korumasıyla mümkün olur. Bu bağlamda Spinoza'nın özgürlük tanımını referans olarak ele aldığımızda elbette eylemlerimizi kendimiz seçemiyoruz. Sadece karşılaşacağımız durumlara, olaylara yaklaşımımız ve bizim arzumuzu ne ile besleyeceğimiz önemlidir. Elbette doğamız gereği arzumuzu sevinç ile besleriz lakin bazı durumlarda edilgin pozisyonda kalıp o karşılaşmanın bizim doğamıza uygun olmadığı anda kederle duygulanırız. Bu nokta özgür eylemi gün ışığına çıkarmak demek, kederi sevince dönüştürebilmek demektir. Eylemlerde etkin olabilmek demek bu demektir. Ancak bu şekilde conatus sürekli en üste doğru devinebilir. "Tipik olarak, bir duygulanımın yöneldiği nesne, bizi etkilediğini veya bedenimizin hareket etme gücünde değişikliğe neden olduğunu hayal ettiğimiz şeydir" (Steinberg, Viljanen, 2024, s.138).

Yaşamımız sonlu olduğu için elbette doğadaki tüm karşılaşmaları yaşamamız mümkün değildir. Spinoza'nın ortak nosyon kavramı bu bağlamda önemlidir. Çünkü ortak nosyon bizleri, karşılaşılması tesadüfi, zorunlu nedensellik ağına bağlı olan karşılaşmalara hazırlar. Yani kendimizi etkin pozisyona geçirmemizi sağlar ve bu bağlamda özgür eylemde bulunabiliriz. Diyelim ki A, B, ve C olarak farazi 3 farklı karşılaşma sayalım ve bu karşılaşmaların her biri kendi içerisinde zorunlu nedensellik ağıyla örülü karşılaşmalardan meydana geliyor. A, B ve C karşılaşmalarının içeriği ise X, Y, ve Z den oluşsun. Biz bu karşılaşmalarda X, Y ve Z nin bizi nasıl etkileyeceğini bilmiyoruz. Diyelim ki A ve B deki karşılaşmada dış cismin etkisine maruz kaldık ve burada dış cismin etkisine maruz kaldığımız için bu olayın nedenlerinin hepsi doğamız

bizim tarafımızdan eyleyemediği için yani dışsal bir müdahalede bulunulduğu için bu temelde bedenimiz etkilenecek ve zihnimizde düşünce sıfatı altında bu bağlamda bir fikir oluşacaktır. Biz burada etkin pozisyona geçebilmemiz için bu A, B ve C olaylarının X,Y ve Z içeriğinden ortak nosyon oluşturmamamız gerekecektir. Çünkü ancak bu bağlamda hüznü duygulanımını sevinç duygulanımıyla alt edebilir ve edilgin konumdan etkin konuma geçebiliriz. Bu üç ayrı karşılaşmada ortak olan nosyon β olsun. Biz ancak bu β ortak nosyonu sayesinde geri kalan C karşılaşmasına hazırlıklı olabilir ve C karşılaşmasında nedenlerin bilgisine yükselebildiğimiz için etkin pozisyona geçebilir ve özgürce eylemde bulunabiliriz. Ortak nosyon bu bağlamda oldukça önemlidir. Belleğimiz sayesinde de artık imleyeceğimiz ya da olası diğer karşılaşmalarda ne kadar çok ortak nosyon tutabilirsek conatusumuz o kadar fazla artışta olacaktır. Bu nedenle Spinoza gerçekleşmiş bir fikir kadar gerçekleşmeyen bir şeyin fikrini de doğru fikir olarak kabul eder. Çünkü ortak nosyon birinci tür bilgiden ikinci ve üçüncü bilgi türüne sıçrayıştır, bir geçiştir.

“Herkes kendisine yararlı olanı aradığı ölçüde, yani kendi varlığını korumaya çabaladığı ve bunu başarabildiği ölçüde erdemle donanır; buna karşın kendisine yararlı olanı, yani kendi varlığını korumaya reddettiği ölçüde erdemini yitirir”(Spinoza, 2011, s.563)

Bu pasajda birçok önemli husus bulunmaktadır. Conatusunu arttırmaya yönelik eylemlerde bulunmak erdem bizzat kendisidir, yani erdemli davranışta bulunmak istiyorsak bu şekilde eylemeliyiz. Erdemli olmak için kendi doğamıza uygun olan eylemi bilmeliyiz. Bu bilme eylemi ise karşılaşmalara akıl temelinde yaklaşmakla ortaya çıkar. Bu nedenle karşılaşmalara ikinci ya da üçüncü bilgi türüyle yaklaşmak demek erdemli olmanın temelidir. Karşılaşmalara akıl temelinde yaklaşıp kendi doğamıza uygun olanı seçerek conatusumuzu etkin halde tutabiliriz. Bu şekilde de erdemli olabiliriz. Diğer husus ise seçme hakkımızın bulunduğunu gösterir. Yaşamımızdaki karşılaşmalar her ne kadar zorunlu olarak bir yasalılık dahilinde insan eylemine kapalıysa, bizim bu zorunluluklar silsilesi içerisinde seçme hakkımızın olmasıdır özgürlük.

Yani doğamıza uygun olanı seçmektir. Bu da ikinci ve üçüncü bilgi türüyle mümkün olur. Ancak birinci bilgi türünde kalıp karşılaşmaların nedenine vakıf olamadığımız zaman erdemli olamayız. Evet, insan doğası gereği arzuladığı şeyi seçer

ve arzuladığı şey iyidir. Ancak eğer ki birinci bilgi türünde kalırsak karşılaşmaların nedenlerine vakıf olamayız ve bu temelde de erdemli olmayız. Elbette ki yalnızca ikinci ve üçüncü bilgi türüne vakıf olmak demek aklın kendisini temele alıp eylemek demektir. Ancak bu durum daima insanın kendi doğasına uygun olanı seçebilmek anlamına gelmediği karşılaşmaları da içerir. Şöyle ki:

“Örneğin, bir adam bir başkasının zoruyla kendini öldürebilir; tesadüfen elinde bir kılıç tutuyordur, bir başkası o elini büküp döndürür ve keskin ucunu kendi kalbine saplamasına neden olur; (...) dahası , gizli saklı bir takım dış nedenler insanın hayal gücünü öyle bir hale sokar, bedenini öyle etkiler ki, bu beden öncekinden tamamen farklı bir doğaya bürünebilir be böyle bir doğaya dair zihinde hiç fikir olmayabilir(...) Ama bir adamın kendi doğasının zorunluluğuyla varolmamaya ya da farklı bir biçime bürünmeye çabalaması, bir şeyin hiçlikten doğması kadar olanaksızdır; bu konuya biraz dikkat eden bir insan bu hakikati de görecektir” (Spinoza, 2011, s.565).

Evet, istediğimiz gibi yani irademiz gereği evrendeki zorunlu yasalılıktan ötürü eyleyemiyoruz ve her karşılaşmada bedenimiz ve zihnimiz belirli duygular ve duygulanışlar karşısında etkileniyor. Buraya kadar gördük ki bu duygulanışlar karşısında zorunlu yasalılığa tabiiyiz ama çaresiz de değiliz. Bunları aşabiliriz ve Spinoza bu durumu en net biçimde *Eticha*’nın son bölümünde ele almaktadır. Spinoza ‘Aklın Kudreti, ya da İnsanın Özgürlüğü’ adlı bölüme şu şekilde başlar:

“Sonunda, *Ethica*’nın diğer Bölümüne geçiyorum, yani bizi özgürlüğe ulaştıracak olan yönteme ya da yola. Bu bölümde ilkin aklın duygular karşısında neler yapabileceğini, sonra da zihinsel özgürlüğün, başka deyişle mutluluğun ne anlama geldiğini göstererek aklın kudretinden söz edeceğim” (Spinoza,2011,s.711).

Spinoza burada iki önemli aksiyom belirtir. Bunlar:

“ I. Aynı öznde iki karşıt eylem başlarsa, eylemlerin karşıtlığı son buluncaya kadar zorunlu olarak ya her ikisinde ya da sadece birinde değişim meydana gelecektir.

II. Bir etkinin gücü, kendi nedeninin gücüyle sınırlıdır, çünkü etkinin özü nedeninin özüyle açıklanır ya da tanımlanır. (Bu aksiyom III. Bölümün 7. Önermesinden çıkarılabilir)” (Spinoza, 2011, s.719).

Yani belirli bir karşılaşmada ya da neşe, kederi ya da keder neşeyi tamamen kuşatıncaya dek bu güç savaşı devam eder ya da birbirini nötralize ederek ortada herhangi bir duygu ve duygulanış türü bırakmaz. Bu bağlamda ben bir karşılaşmada bir şeye maruz kaldığımda neşenin kederi tamamen istila edip kuşatabileceği kadar

nedenlerin bilgisine haizsem neşeyle duygulanırım ve zihnimde buna dair bir duygulanış yaşar , fikir oluştururum. Eğer tam tersi bir durum olursa yani karşılaştığım olayın etkisine hala maruzsam yani edilgin konumdan etkin konuma geçememişsem bu durum yeteri kadar nedenlerin bilgisine haiz olmadığı gösterir ki bu temelde de kederle duygulanırız.

“ Bedenimizdeki bir etki eyleme gücümüzü arttırabilir ya da azaltabilir; ancak her iki durumda da bir etkide yanlış ya da eksik bir şey yoktur; oysa, bu etkiye ilişkin zihnimizdeki fikir – nedenlerin tüm bilgisine sahip olamadığı için – çoğu zaman eksiktir. Tam da bu nedenle, eğer bedenimizdeki etkiyi esas alıp bu etkiden türeyen duygulanışı, bu duygulanışa yol açtığını sandığımız dışardaki bedene ilişkin imgemizden ayırmayı başarabilirsek geriye yalnızca kendi bedenimizin etkisinden türeyen duygulanış kalır; ve zihnimiz – 4.Önermede söylendiği gibi- bedenimizdeki tüm değişimleri açık-seçik kavrayabilme olanağına sahiptir” (Balanuye, 2023, s.152).

“Bir duygu edilgin bir duyguysa, hakkında açık ve seçik bir fikir oluşturduğumuz anda edilgin olmaktan çıkar”(Spinoza,2011, s.723). Yani belirttiğimiz gibi bizi edilgin duruma sokan pasif olarak etkileyen bu karşılaşmada biz nedenlerin bilgisine vakıf olduğumuz vakit ancak edilgin durumdan kendimizi çıkarabiliriz.

“Bir şeyi zorunlu veya olası veya olanaklı olarak değil de, yalın olarak hayal ettiğimizde uyanan duygu eşit şartlarda bütün duyguların en yoğunudur”(Spinoza, 2011, s.727)

“Çünkü bir şey yitirildiğinde duyulan kederin, o şeyi yitiren kimsenin bu şeyi korumasının asla mümkün olamayacağını kavradığı anda yatıştığına tanık olmuşuzdur”(Spinoza, 2011, s.731)

Bu iki yorum aslında zorunluluk kavramının kavranmasının ne denli önemli olduğunun ispatıdır. Bazı karşılaşmalarda ya da bizi daha çok kederle duygulandıran karşılaşmaların salt sonucuna bakıp bizi kederle duygulandırmasına izin vermememizin tek olanağı vardır. O da şudur: Doğadaki ‘zorunluluk’ kavramını ne kadar içselleştirebildiğimiz ile ilgilidir. Söz konusu hayatımızda önemli, değerli bir yeri olan bir insanın kaybında meydana gelecek olan keder duygulanımının, onun kaybına sebep olan nedenleri ve bu temelde var olan onun kaybının zorunlu olması

fikri bizi keder duygusundan uzaklaştıracaktır. Böylelikle eyleme gücümüz azalmayacaktır. Eylemler silsilesindeki zorunluluk kavramının insan tarafından yeteri kadar içselleştirilmesi bu anlamda oldukça önemlidir.

7. ve 9. Önerme ise belirli karşılaşmalarda nedenlerin rolünün zaman bağlamında ve nedenin yoğunluğu bağlamında önemini vurgular. “Akıldan doğan ya da aklın uyandırdığı duygular, zamanı hesaba katıp da artık olmadığını düşündüğümüz tekil şeylere ilişkin duygulardan daha güçlüdür” (Spinoza,2011,s.731)

Söz gelimi yine bir karşılaşmadan bedenimiz ve zihnimiz kederle duygulandı. Bu bağlamda karşılaştığımız ilk cisim ya da mod kederle duygulanmamamıza neden olurken zaman bağlamında kısa bir süre sonra aynı nedene bağlı farklı bir cisim ya da modun değişkenliğiyle karşılaştığımızda bu bizdeki kederi daha da yoğunlaştırır. Bu bağlamda ilk karşılaşmada biz bıraktığı etkiden dolayı kederle duygulandığımızdan ötürü kısa bir süre sonra, bizde ilk etkiyi tekrar uyandırıp hatta daha da pekişmesine neden olan bir karşılaşma kederimizi daha da yoğunlaştıracaktır. Bu durumdan ötürü tekil şeylere ilişkin olan keder daha güçlü olarak ifade edilmiştir.

“Birçok nedene bağlı olarak meydana gelen bir duygu zihin tarafından nedenleriyle birlikte eşzamanlı olarak değerlendirileceğinden daha az zarar verir; dolayısıyla biz de bu duyguya birkaç nedenden ya da sadece bir nedenden meydana gelen ve onun kadar güçlü başka bir duyguya oranla daha az maruz kalır, o duygunun nedenlerinden daha az etkilenmiş oluruz”(Spinoza,2011,s.735).

Buradaki 9. Önermede ise birçok nedene bağlı kaldığımız bir karşılaşmada akıl bazen nedeni upuygun kavrayamaz. Eğer bu durum keder duygusuyla alakalıysa bulanık bir fikir oluşur. Çünkü keder duygusu conatusumuzu azaltır. Bu durum tekil, yoğun ve pekişik bir keder duygulanımı oluşturacak olan karşılaşmadan daha avantajlıdır.

Özgür olabilme koşullarından biri de Tanrı/Doğa sevgisidir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Tanrı, özü gereği var olan ve var olmak zorunda olandır. Biz insanlar ise bu varlığın var olma zorunluluğunu sorgulamamalıyız. Yani yaşamı tüm her şeyiyle onaylamak Tanrı sevgisini gerektirir ve Tanrı sevgisiyle ancak etkin konumda kalıp eylemeye devam edebiliriz. Aksi takdirde kendi varlığını yadsıma ya da bu zorunluluğun saçmalık olduğunu, neden var olduğunu ontolojik veya epistemolojik temelde yadsımak eyleminin önüne geçer. Ayrıca Tanrı sevgisi

sayesinde şöyle bir avantajımız olacaktır. Doğada maruz kalacağımız edilgin pozisyonda olmaktan her ne kadar çaba sarf etsek bile tamamen kurtulamayacağımız durumlar olabilecektir. Bu şekilde duygulandığımız keder duygusundan ötürü de yaşamı her şartta ve koşulda olumlamamıza olanak sağlamaktadır. Yani kederin nedenlerine vakıf olmak en sonunda bizi Tanrı'ya ulaştıracaktır. Tanrı'ya duyulan sevgiyle zorunda kaldığımız edilgin, pasif duygulanımlardan bu fikirle kaçınabiliriz. Doğada conatus ilkesi gereği tüm cisimler ve moduslar yaşam gücünü koruma mottosu temelinde kendi doğasına uygun olan şekilde eylemeye çalışır ki bu temelde de tüm moduslar ve cisimlerin birbirleriyle zorunlu karşılaşmaları ve etki-tepki yasalılığından ötürü her şey kendi doğasına uygun olanı seçmeye çalışır. Tanrı sevgisi işte tam olarak da bu durumu anlamamıza yardımcı olur ve yaşamı her halükarda olumlamamıza olanak sağlar. “Tanrı'ya duyulan sevgi kıskançlık ya da çekememezlik duygularıyla lekelenemez; tam tersi, ne kadar çok insanın aynı sevgi bağıyla Tanrı'ya bağlandığını düşünürsek Ona olan sevgimiz de o kadar çoğalır”(Spinoza, 2011, s.751).

“Buna rağmen Tanrı'da tek tek her insan bedeninin özünü sonsuzluğun bakış açısıyla ifade eden bir fikir zorunlu olarak vardır”(Spinoza, 2011, s.761) Biz bedenini zihniyle kavrayan moduslar olarak kendi kendimizin nedeni değiliz ve olamayız.

Çünkü töz değiliz. Tanrı-Doğa tek ezeli ve ebedi olan tözdür. Biz kendimizi zihnimizle kavradığımız zaman bu Tanrı'nın sonsuzluğu, tözselliği sayesindedir. Bu anlamda da zorunlu olarak var olmak zorundayız. Bu temelde de eylemek daima etkin konumda kalabilmek eylemlerimizi zorunluluklar silsilesi içerisinde seçebilmek, kendimizi erdemli kılabilmek ve özgür olabilmek için öncelikle Tanrı'nın varlığı ve O'nun sıfatlarının bir tezahürü olarak biz var olmak zorundayız.

Ethica'nın son bölümünün ortalarında dikkatimizi çeken bir önerme (23.önerme) daha vardır ki o da şudur: “İnsan zihni bedenle birlikte tümünden yok olamaz; çünkü ondan geriye ezeli ve ebedi olan bir şey kalır”.

Balanuye'nin 23.önermeye dair yorumu, bedeninin devinimin sona erdiği anda yani bütün bir organizma olarak parçalara bölündüğü anda, zihnin bir bölümünün varlığını devam ettirmesi önermesinin ilk bakışta çelişik görüldüğünü ifade eder. Ama derinine eşelediğimizde aslında bunun Tanrı'nın zamansız ve sonsuzluğuna dair bir atıf olabileceğini belirtir. Yani Spinoza tüm öğretisini yanlışlamıyor bilakis Tanrı'nın zamansızlığı ve sonsuzluğu üzerine, onun aracılığıyla var olduğumuzu ve yine

Tanrı/Doğa ile bozulmaya uğrayan bedenimizin varlığını bu temelde devam ettirebileceğini ifade ediyor. (Balanuye, 2023, s.158)

“(…) o kişinin zihni dediğimiz fikir, o kişinin bedeni ortadan kalkınca yok olsa da, o kişinin bedenli varlığına ilişkin Tanrı’da zamansızca bir fikir bulunur ki, bu fikir tam da Tanrı’nın zamansız ve sonsuz oluşunun bir gereği olarak hep kalır”(Balanuye, 2023, s.159).

Balanuye, bu bağlamda zamansız ve sonsuz temelde fikir olarak bir sürekli devinimi arz eden bir durumu ele aldığını, öte dünya veya ahiret gibi bir anlayışı kastetmediğini ifade eder.

“Sorun asla ruh bedenden sonra varlığını sürdürür mü sorusu değil, ölümsüzlük sorusu şudur: Hangi anlamda ve hangi biçim altında ruh bedenden sonra varlığını sürdürür(...) Yani demek istediğim ölümlü olduğum sırada ebedi olduğumu yaşıyorum ve ebedi olduğumu deneyimlemem bir öncenin bulunduğu, bir öncenin geçmiş olduğu ve bir sonranın olacağı anlamına gelmez. (...)Öyle ki birisi şunları söyleyerek ölüyor: Önünde sonunda istediklerimi genel olarak yapabildim. Yaklaşık olarak istediklerimi gerçekleştirebildim. Arzularımı gerçekleştirebildim. (...) Burada zamansız öldüğünde kendi olduğu yeğİnliğİne parçayı asla gerçekleştirmedİğİ sonucu çıkar. Başka bir deyişle kendi olduğum yeğİnliğİ asla ifade etmemişİmdir, var etmemişİmdir” (Deleuze, 2000, ss.212-217).

Deleuze’ün yorumu ise açıkçası biraz karmaşıktır. O, yeğİnlik ve zamansallık üzerine eğİlmiştir. Yani bir bireyin kendini gerçekleştirebilmesi kadar aynı zamanda conatusunu koruyabilmeyi de amaç edinmiştir. Burada önemli olan kısım yani beden yok olduğunda zihnin yok olmayan kısmı fikirler olan kısımdır. Bu bağlamda da yeğİnlik derecesi üçüncü bilgi türüyle artar.

“Tekil şeyleri anladıkça Tanrı’yı daha iyi anlarız”(Spinoza, 2011, s.765). Bu bağlamda Spinoza’nın ortak nosyon olarak ele aldığı kavrama geri dönmekte yarar vardır. Bu duruma ussal yani rasyonalist bir tavırda yaklaşmak gerekir. Ancak yukarıdaki önermeye baktığımızda ise Spinoza bunun yanında empirizme de ihtiyacımız olduğunu belirtir. İhtiyaç duyduğumuz empirizm salt kendi içinde mutlak bir empirist anlayıştan ziyade ussal zemine de filizlenmiş olmalıdır. Çünkü yaşamış olduğumuz karşılaşmalar bizde bir *bellek* oluşturacaktır. Bizde oluşan bu bellek, ikinci veya üçüncü bilgi türü aracılığıyla yaşamış olduğumuz bu deneyimler sayesinde kendimizi etkin konumda sürdürmemize olanak sağlayacaktır.

“Zihnın en büyük çabası ve en büyük erdemi şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaktır”(Spinoza, 2011, s.765). Belirttiğimiz gibi, ikinci tür bilgi daha çok matematik veya bilimin dilidir. Üçüncü tür bilgi ise entelektüel/sezgisel bilgidir ve özlerle ilgilidir. Yani en yüksek bilgi türüdür. Düşünce ve yer kaplama sıfatları aracılığıyla evrendeki cisimlerin ya da modusların özlerine sezgisel olarak yaklaşmak demek, nedenleri bu temelde kavram demektir. O şeyi o şey için bilmek, edilgin konuma düşmemize neden olacak tüm maruz kalmaları dışlamak demektir. Bu durumda “Kavuşabileceğimiz en üst zihinsel dinginliğe bu üçüncü tür bilgi sayesinde kavuşuruz”(Spinoza,2011,s.767) Dinginliğin burada ifade ettiği şey, Tanrı’yı bildiğimiz sıfatlarla karşılaşmalara yaklaşarak edindiğimiz tüm nedensellik ağı sayesinde kederle duygulanmayacağımızdır. Dinginlik, herhangi bir karşılaşmada bizi kederle duygulanmamıza sebep olacak durumları alt etmemizi sağlar. Sürekli bir dinginlik demek, sürekli neşe duygulanımı içerisinde bulunmak demektir. Çünkü neşe duygusunun aşırısı kötü değildir. “Üçüncü tür bilgiyle anladığımız her şey bize sevinç verir ve bu sevincimiz kendi nedeni olan Tanrı fikriyle beraber gider”(Spinoza,2011, s.775). Böylelikle Spinoza ikinci tür bilginin doğruluğunu elbette yadsımamaktadır. İkinci ve üçüncü bilgi türleri, karşılaşmaların nedenine vakıf olmamızı sağlayan bilgi türleridir. Epistemolojik temelde üçüncü bilgi türü yani sezgisel/entelektüel bilgi türü ise bizzat Tanrı’nın düşünce ve uzam sıfatı aracılığıyla cisimlerin, modusların evrendeki tüm organizmaların özünün bilgisine ulaştırdığından bizlere mutluluk veren ve nihayetinde dinginliğe ulaştıran bilgi türüdür.

SONUÇ

Karşılaştırma: Kant ve Spinoza'da Özgür Eylem Anlayışı

Kant'ın felsefesini incelemeye başladığımızda onun üç kritik boyunca ele aldığı temel kavramın aslında özgürlük olduğunu görürüz. Kant ilk kritikte işe fenomenlerle başlar. Çünkü özgürlük Kant felsefesinde numen bir kavramdır ve numeni anlamak için önce fenomeni anlamak gerekir. Kant'ın ilk kritiğini yani *Saf Aklın Eleştirisi*'ni incelediğimizde aslında epistemolojinin metafiziğini yapıyor diyebiliriz. Çünkü dediğimiz gibi bunu fenomen-numen ayrımına dayandırır.

Bu noktada öne çıkan belli başlı kavramlar vardır. A priori ve sentetik a priori kavramları bu hususta oldukça önem taşır. Çünkü Kant'ın kendinden önceki düşünürlerden a priori kavramıyla ayrılmasının temel sebebi, Kant'ın a priori kavramını kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak ele almasıdır. Bu durum, literatürde 'Kopernik Devrimi'olarak adlandırılmasına neden olmuştur. Kopernik devrimi bize aklımızı kullanma cesareti verir; böylece bizi nesnelerin kendilerini aklımıza uydurmaya çalışmaya değil, aklımızla nesneleri bilmeye yönlendirir. Yani nesne bu temelde aklımıza uymak zorundadır. Kant'ın a priori tanımı bize bu fırsatı sunar. 'Biz fenomenleri nasıl bilebiliriz'i araştırmak için, öncelikle onu biliş tarzımızı incelememiz gerekiyor. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin önerisi bu temeldedir. Kant öncelikle imgelem yetimiz aracılığıyla duyusallık kavramı altında, fenomeni zaman ve uzam görülerimizle ilişkiye sokar ve anlama yetisi kategorileriyle transzendental ben/apperzeption temelinde, fenomeni kendimize sunabilme imkânı tanır. Kant'a göre numenal bir kavram olan özgürlük, zaman ve uzamdan bağımsız olduğu için, teorik aklın doğası gereği, antinomi yani çelişki yaratır. Yani numenleri bilme açısından aklımız sınırlıdır ve teorik akıl bu sınırı aşamadığı için, özgürlük kavramı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamayız. Bu nedenle teorik akıl temelinde özgürlük kavramı, bir idedir ve ide yanılısama/schein oluşturur.

Kant'ın uzam ve zaman noktasından başlamasının nedeni şimdi ve burada olanın bilinebilirliğini kanıtlamak içindir. Özgürlük kavramı şimdi ve burada olmayan bir kavramdır. Özgürlük numenal alana ait bir kavramdır ama özgürlük numenal olarak

da daima şimdi ve buradadır. Kant'ın anlatmak istediği şey ise numenal alana ait olan bir kavram yani özgürlük kavramı, fenomenal alanın kavramları gibi nasıl şimdi ve burada bir olgu olarak algılanabilir ? Kant bunun cevabını arar.

Saf Aklın Eleştirisi adlı eserinde bunun mümkün olmadığını gösterdik. Ancak başka bir temelde bu cevabın mümkün olabileceğini ve bu başka temelin mümkünatını da *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduk.

Teorik akılda numenal alana ait olan bir kavram numenal alanın kavramı gibi ele alınamazdı. Çünkü teorik akıl zaman ve mekanla işleyen akıl türüdür. Teorik akılda özgürlük bilinemez ancak düşünülebilirdi. Bilinmeye çalıştığımız zaman yanılsama oluşur. Bilinmeyen bir şeyin ise nasıl gerçek, olgusal olabileceğini ise pratik akılda açıkladık. Pratik akılda bunu mümkün kılan şey ise a priori ahlak yasası oldu. Yasanın kendisi Kant tarafından a priori olarak ortaya konulduğu için bu yasanın dedüksiyonuna ihtiyaç duyulmadı. Dedüksiyona ihtiyaç duyulmayan şey aksiyom olarak ortaya konan bir şey değildir. Bilakis gerçekliğin ya da olgusallığın bizatihi kendisidir. Gerçekliğin kendisi olarak ortaya konulan bu a priori ahlak yasası düşünce aracılığıyla ifa edilir. Kant için düşünmek, bilmek kadar olgusaldır ve önemlidir. Kant'a göre bilgi olarak ortaya konulmayan a priori ahlak yasasının gerçek olması çelişkili bir durum değildir. Kant'ın a priori ahlak yasası özgür eylemi yaşamın kendisinde bizzat mümkün kılar.

Özgür eylem bütün insanların yaşamının her ama her alanında a priori ahlak yasasının baz alındığı durumda gerçekleşir. Ahlak yasası insana herhangi bir eyleminde aynı zamanda öteki bireyi de gözetmesini buyurur. Çünkü insan en çok kendini gözetir. Buradaki skala bir başkasını da yani ötekiyi en az kendisi kadar gözetmesidir. Çünkü herkes öteki bireyin yaşamını ve eylemlerini en az kendi hayatı ve eylemleri kadar gözettiği takdirde ortada öteki diye bir kavram kalmayacaktır. A priori ahlak yasasının son noktası kendisine ihtiyaç duyulmamasıdır. Ahlak yasasının kendisine ihtiyaç duyulmadan özgürce eylem olanaklarının stabil hale gelmesi, başka bir deyişle kendini sürekli üretmesidir. Bu yasayı ve eylemi yaşamda pratiğe dökmek çok kolay değildir. İnsanın her anında ve her eyleminde başka bir bireyi gözetip bu koşulda kendi eylemini belirlemesi son derece yüksek irade gerektirir.

Spinoza'nın yaşadığı döneme baktığımızda ise evrendeki neredeyse her canlı ve cansız parça insan için, insan ise yalnızca Tanrı için vardır. Spinoza'nın temel eleştirisi aslında bu 'için' edatının yöneldiği öznelerdir. Spinozacı felsefede her şey kendisi için vardır. Spinoza evrende amaç veya ereksellik, özgür irade gibi kavramları reddetmiştir. Doğa-Tanrı tek tözdür ve kendi nedeni olan tek varlıktır. Geri kalan tüm türler bu Varlık'ın moduslarıdır ve sonludur. Bu çerçevede Spinoza her bir varlık türünün kendi sonlu yaşamı boyunca kendi gücünü-kudretini yani varlığını sürdürme çabası vardır. Bir amaçlılıktan bahsedecek olursak eğer, her modus ve cisim kendi kudretini koruma amacındadır.

Spinoza'nın *Ethica* adlı eseri her ne kadar beş ayrı bölüme ayrılmış olsa da, Spinoza daha ilk bölümden özgürlük kavramını ilmek ilmek işlemeye başlar. İlk olarak Tanrı kavramını ele almış ve neden özgür bir varlık olmadığını, Tanrı'nın özgür olma yetkinliği üzerinden ele almıştır. Kendi varlığımızın nedeni olmadığını için özgür değiliz.

Spinoza, özgürlüğün ise mutluluk temelinde duygular aracılığıyla mümkün olduğunu ifade eder. Yani duygular ve duygulanışlar bu noktada can alıcı bir rol oynar. Çünkü özgürlük, duygular sonucu ortaya çıkan bir durumdur. Bu duygular ise iki uç temelde belirir: Neşe ve keder. Neşeyle duygulanmamız mutluluğa neden olur. Mutluluk ise özgürlük ile paralel ilerler. Mutlu olduğumuz ölçüde ise Tanrı'ya yaklaşıyoruz. Tanrı'ya yaklaştığımız ölçüde mutlu olur ve böylece özgür oluruz.

Neşeyle duygulanmak demek, geriye kalan tüm kötü duygulardan arınmak demektir. Biz bu arınmayla özgürlüğe yaklaşıyoruz. Özgür olmamıza ket vuran duygulardan arınmak ise kendi eyleminin nedenini bilmesiyle olanaklıdır. Bu noktanın önemi varolma gücünden yani conatustan gelir. Conatus demek aynı zamanda eyleme gücü demektir. Eyleme gücü yaşam gücüdür, yaşama arzusudur. Bu arzuyu sürekli diri tutmamız gerekir. Bunu diri tutmak için de eylemlerimizin nedenlerini bilmemiz gerekir. Burada son derece sistematik bir durumla karşı karşıya olduğumuzun farkına varmalıyız. Eylemin nedenini bilmek aslında insanın kendisini bilmesini önceler. Ben kendimi bildiğim sürece eylemleri seçebilirim. Nedeni bilerek bir eylemi

gerçekleştirdiğimizde aynı zamanda o eylemi seğeriz de. Kendimi bildiğim ölçüde belirlediğim eylemler ise benim yaşama arzumu ve yaşama gücümü arttırır. Yaşam gücümün artması mutluluğa daha fazla nail olmama vesile olur ve yaşamın içinde daha fazla bulunduğum anlamına gelir.

Bu temelde daha evvel belirttiğimiz gibi Spinoza bir yaşam felsefecisidir. Yaşamımızda bizim tutumlarımızı ve tavırlarımızı belirleyen duygular vardır. Bu duyguları tanıyıp eylediğimiz vakit kendimizi dah iyi hissederiz. Bu duygulara sanı, öngörü temelinde değil, akıl temelinde yaklaşmalıyız. Bu temelde duygulara daha iyi yaklaşmamız yaşamı daha iyi yorumlamamızı ve yaşamımıza daha iyi bir şekilde yön vermemizi sağlar.

Spinoza yaşamımızın her anında ve her eylemimizde yer edindikleri için duygulara bu kadar önem verir. Çünkü gerçekten de neşeyle duygulandığımızda bir anda yaşam gücümüz artar ve daha çok eylemde bulunuruz, bulunmak isteriz. Kederle duygulandığımızda ise eyleme gücümüz azalır ve pasif bir durumda oluruz. Spinoza daha önce belirttiğimiz gibi bir yaşam felsefecisidir. Çünkü O, ölümü aşmak suretiyle yalnızca yaşamı çoğaltabilmenin peşindedir.

KAYNAKÇA

- Abat E. (2023). Spinoza’da İnsan Zihninin Ebediliği Üzerine. *Temaşa Felsefe Dergisi*, 20, 313-327.
- Ağaoğlu MM. (2023). Spinoza’da İtaat ve Özgürlük İlişkisinin Alımlanışı – Yöntemsel, Metafizik ve Fizik Temelleriyle-, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Bursa.
- Akarsu B. (1963). Kant’ta Zaman ve Mekan Kavramları. *Felsefe Arkivi*, 14, 108-122.
- Akın.AH.(2020). Anschauung Terimi Ekseninde Türkçe Felsefe Sözlüklerinde ve Kant Felsefesinin Türkçeye Çevirisinde Terimsel Çokluk Sorunu, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 72, 310-332
- Aksoy N. (2019). Kant’ta Transandantal Mantığın Doğru (Meşru) Kullanımı, *IX. Mantık Çalıştayı Kitabı*, 29-44.
- Aksoy N. (2022). Spinoza ve Kant’ta Teleoloji Anlayışı Bağlamında Ahlak ve Özgürlük, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul.
- Arslan M. (2017). Kant’ta Aritmetik Yargıların Doğası Üzerine Bir İnceleme, (6) 5, 2435-2444..
- Aşar H. (2019). Spinoza Felsefesinde Özgürlük, Kare-Uluslararası Edebiyat, *Tarih ve Düşünce Dergisi*, 17-35.
- Aşık B. (2018). Kant’ın Eleştiri Öncesi Dönem Uzay ve Zaman Anlayışı Üzerine Bir İnceleme, *Felsefe Arkivi*, 48, 57-71.
- Aşık B. (2016) Büşra, Kant’ta Doğa Bilimi Anlayışının Metafizik Temelleri, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Aşkın Z. 2018. Kant ve Heidegger’de Özgürlük Sorunu, *Kaygı*, 11, 53-67.
- Atbakan BU.(2012). Spinoza’da Modus ve Conatus Kavramları Bağlamında Sevinç ve Keder Sorunu, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

- Atış N.(2015). Spinoza Felsefesinde Beden İle Ruhun Zorunlu Birlik İçerisindeki Ruhun Gücü, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 20, 143-160.
- Atış N. (2015). Spinoza Felsefesinde Zorunluluk Kavramının Tanrı ve Özgürlük Kavramları İle İlişkisi, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 19, 2015.
- Babür MP. (2015) Spinoza ve Özgürlük, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Aydın.
- Balanuye Ç. Spinoza Bir Hakikat İfadesi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2023.
- Balanuye Ç. (2017). *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Barak N.(2017). Immanuel Kant'ta Eleştiri ve Diyalektik, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Barak N. (2019). *Kantçı Mantığın Tanrısı*, IX. Mantık Çalıştayı Kitabı, 73-84.
- Baykent UÖ. (2018). Bilginin Olanaklılığı Problemi Açısından Hume'da ve Kant'ta Nedensellik Sorunsalı, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 55, 132-141.
- Bayrak Y. (2015) Spinoza'nın Metafiziğinde Üç Ana Kavram: Töz, Sıfat ve Tavır, *Etü Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 187-197.
- Bayrak Y. (2014). Spinoza'nın Metafiziğinde Zihnin ve Duyguların Kaynağı, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Muğla.
- Can M. (2019) Kant'ın Düşüncesinde Tanrı Kanıtlamalarının Eleştirisi ve Saf Aklın İdeali, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 32, 631-646.
- Cassirer E. (1996). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, İnkılap Kitabevi, Çev:Doğan Özlem.
- Cevizci A.(1999). *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Cevizci A. (2014). *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul.
- Coşkun S. (2019). Aristoteles ve Kant'ta Sorumluluk, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 28, 87-100.
- Coşkun S.(2016). Özgürlük Problemi: Spinoza ve Kant, *Dört Öge Dergisi*, 9, 140-156.

- Çağlıyan ÇE. (2019). Kant'ın Düşüncesinde Özgürlüğün Asıl Dayanağı Olarak Zorunlu Ahlak Yasası, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 28, 101-119.
- Çetinkıran BE. (2018). İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne: Kant'ın Özgürlük Görüşü, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 35, (1), 20-32.
- Çetinkıran BE. (2017). Özgürlük Kavramını Yeniden Düşünmek: Kant ve Arendt'te Etik ve Politik Bir Sorun Olarak Özgürlük, *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Tezi*, Ankara.
- Çilingir L.(2003). Kant'ta Mutluluk-Ahlaklılık İlişkisi, *Felsefe-Logos Dergisi*, 6, 1-15
- Çilingir L. (2002). Kant'ta Pratik Aklın Doğal Diyalektiği, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2 (32), 67-75.
- Çitil A. (2021). *Kant Okumaları*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Deleuze G. (2000). *Kant Üzerine Dört Ders*, Öteki Yayınevi Çev:Ulus Baker, Ankara.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, Öteki Yayınevi, Çev:Ulus Baker, 2000.
- Della Roca M. (2023). *Spinoza*, Say Yayınları, Çev:Berk Yaylın.
- Demir B. (2021). Kant'ın Teorik Felsefesinde Kendini Bir Sınır Olarak Gösteren Yeni, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 38,134-148.
- Demir F. (2017). Kant'ın Antinomileri İle Gazali'nin Üç Meselesinin Karşılaştırılması, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İzmir.
- Demirbaş A. (2021). Spinoza'nın Duygular Öğretisi, Akdeniz Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Antalya.
- Dölek H. (2014). Immanuel Kant'ın Ölümsüzlük Anlayışı, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 47-57..
- Elmas MF. (2015). Kant'ta Pratik Aklın Eleştirisi'nde "Tanrı" ve "Ruhun Ölümsüzlüğü" *Mavi Atlas Dergisi*, 5, 103-114.
- Erdinç T. (2022). Immanuel Kant: Bir Bilgi Davası, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 169-177.
- Ergün R.(2011). *Spinoza Günleri 2 Yeni Dünyadan Eski Dünyaya*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Esenyel A. (2011). İdealizm ve Kant'ın Uzam Görüşü, *Kaygı-Bursa Uludağ Üniversitesi FenEdebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 17, 149-162.
- Fransez M.(2012). *Spinoza'nın Tao'su*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.
- Gardiner, P. (2004). Kant: Critique Of Judgement, *The Age Of German Idealism, Routledge History Of Philosophy Series*, Tyler&Francis E-Library, 6, London&New York.
- Geçer M. (2019). Spinoza'da Conatus Kavramı Bağlamında Duyguların Çözümlemesi, Pamukkale Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Denizli.
- Gözkan, B. (2006). Kant'ın Eleştiri Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişindeki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Kaynağı Hakkında, *Felsefe Tartışmaları Dergisi*, 37, 43-55.
- Gözkan B. (2016). Saf Aklın Eleştirisi'nde Mantık ve Mantıksal Uzay, *Felsefi Düşün Dergisi*, 7.
- Gözkan, HB.(2022) Kant'ın Şemsiyesi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Guyer P. (2022). *Kant*, Say Yayınları, Çev: Deniz Soysal, Ankara.
- Guyer P. (2007). The Unity Of Nature And Freedom: Kant's Conception Of The System Of Philosophy, *The Reception Of Kant's Critical Philosophy*, Cambridge University Press.
- Günel H. (2007). Özgürlük Sorunu Açısından Spinoza ve Kant'ın Karşılaştırılması, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İnsan Hakları Hukuku Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Günenç M. (2009). Kant'ın Tanrı Anlayışı, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul.
- Günenç M. (2016). Kant'ta Apperzeption Kavramı, *Felsefe Arkivi*, 44, 1-11.
- Günenç M.(2015). Kant'ta Benlik ve Zamandan Hareketle Oluşan Gerçeklik, *Felsefe Arkivi*, 43, 41-51.
- Günenç M. (2009). Kant'ta Tanrı İspatları ve Tanrı Postulası, *Civilacademy Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (1), 81-88.
- Güngör FŞ. (2018). Kant'ın Estetik Eleştirisini Yaşam Duygusu Bağlamında Yeniden Değerlendirmek, *Çakı Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 (1), 70-87.

- Güven Ö. (2020). 250.Yılında Kant'ın Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Eseri Üstüne, *Felsefe Arkivi – Archives Of Philosophy*, 53, 123-151.
- Haşlakoğlu O. (2014). Kant Estetiğinde Sembol Tanımının Eleştirisi, *Mavi Atlas Dergisi*, 3, 79-86.
- Heimsoeth H. (2007). *Kant'ın Felsefesi*, Doğu Batı Yayıncılık, Çev: Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara.
- Hoşgör K. (2016). Algı Problemi Üzerine, *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1, 11-29.
- Jarrett C. (2023). *Kafası Karışmışlar İçin Spinoza*, Dipnot Yayınları, Çev: Aydın Gelmez, Ankara.
- Kant I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Çev:İoanna Kuçuradi.
- Kant I (2015). *Arı Usun Eleştirisi*, İdea Yayınevi, Çev:Aziz Yardımlı, İstanbul..
- Kant I (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Çev: İoanna Kuçuradi, Ankara.
- Kant I. (2002). *Prolegomena*, Türkiye Felsefe Kurumu, Çev:İoanna Kuçuradi, Ankara.
- Kant I. (2006). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, İdea Yayınevi Çev: Aziz Yardımlı, Ankara.
- Kavlak A. (2019). Nedensellik Üzerine, *Kaygı Dergisi*, 18, 442-454.
- Kaya Keha M. (2013). Hume&Kant: Nedensellik-Özgürlük İkileminde İnsanın Özgürlüğü, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 50, 65-82.
- Keskin G. (2019). *Kant Estetiği ve Romantisizm*, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Keskin G. (2019). Kant'ın Ontolojik Kanıt Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 27, 97-116.
- Keskin G. (2011). Kant'ın Transsendental Mantık Anlayışı, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Kılıç Y. (2015). Kant'ın Etik Görüşünde 'Değerli Eylem'in Olanığı, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22, 93-100.
- Kovanlıkaya A. (2020). Kant'ın Teorik Akıl ve Pratik Akıl Ayrımına Eleştirel Bir Yaklaşım, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 72, 122-142.
- Kuçuradi İ. (2022). *Günümüzden Bakınca Kant Etiği*, Bilgesu Yayıncılık, Ankara.

- Kurtbay İ. (2012). Spinoza'nın Tanrı Tasavvuru, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Bursa.
- Küçükparmak A. (2019). Kant'ta Zaman ve Mekanın A Prioriliği Problemi, *Temaşa Felsefe Dergisi*, 11, 91-100.
- Neslioğlu Serin F. (2014). Kant Felsefesinde Çoklu Ben'in Birleştiricisi Olarak Zaman, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 17, 171-185.
- Öktem Ü. (2004). David Hume ve Immanuel Kant'ın Kesin Bilgi Anlayışı, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 44 (2),29-55.
- Öztürk Ü. (2013). Eleştirel Felsefesi Bağlamında Kant'ın "Transendental Estetik"i, *Kaygı* , 20, 41-64.
- Öztürk Ü. (2018). Saf Aklın Eleştirisi'nde Nedensellik Antinomisi ve Özgürlük Problemi, *Kaygı Dergisi*, 30, 67-82.
- Öztürk Ü. (2015). Saf Aklın Eleştirisi'nin Örtülü Bir Kavramı Olarak "Çeşitlilik": Transsendental Dedüksiyonları Anlamak İçin Bir İpucu, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 62, 125-149.
- Pehlivan E. (2020). Kant'ta Eleştiri ve Sınır Kavramları Üzerine Bir İnceleme, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul.
- Polat İH. (2022). Saf Aklın Eleştirisi Sınırlarında İmgelem Yetisinin Eleştirel Rolü, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Sakarya.
- Rızık H.(2012). Spinoza'yı Anlamak, İletişim Yayınları, Ankara, Çev:İşık Ergüden, 2012.
- Sakızlı SS. (2020). Kant'ta Transendental Felsefe İçin Hayalgücünün Bağımsız Bir Yeti Olarak Konumlandırılması Sorunu, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul.
- Salman S. (2021).Yargı Gücünün Eleştirisi'nde "Özgür Oyun" Bağlamında Hayalgücü ve Anlama Yetisi Sorunu, Viraverita E-Dergi: Dsisiplinlerarası Karşılaşmalar, 13, 34-58.
- Saygın A. (2010). Kant ve Levinas Etiğinde Özgürlük Kavramı Üzerine, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Sistemantik Felsefe ve Mantık Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Scruton R. (2015). *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, Dipnot Yayınları, Ankara.

- Soykan, ÖN.(2012). Nesnelerin Bölümlenmesi Hakkında Bir Öneri, *Kaygı Dergisi*, 18, 19-28.
- Spinoza B. (2015). *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Spinoza B. (2011) *Ethica*, Kabalcı Yayınevi, Çev: Çiğdem Dürüşken, İstanbul.
- Spinoza B. (2014). *Mektuplar*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Steinberg J, Vıljanen V. (2024). *Spinoza*, Lejand Kitap, Çev: Süha Zaimoğlu, İstanbul.
- Şen MŞ.(2021). Kendinde Şey ve İlk Felsefe, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Türk E. (2021). Kant'ın Transendental Felsefesinde Şematizm Sorunsalı, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim DalıYüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Türkyılmaz Ç. (2003). Kant'ta ve Schopenhauer'de Kendinde Şey (Ding An Sich) Kavramı, *Kaygı-Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2, 82-88.
- Türkyılmaz Ç. (1998) Ontoloji Sorunu Açısından Martin Heidegger'in Kant Yorumu, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ankara.
- Uğurlu A.(2018). Kant'ın Leibniz'in Monadolojisindeki Uzay ve Zaman Anlayışının Eleştirisi, *Aibü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (12), 294-305.
- Urhan V. (2003). Kant'ın Bilgi Kuramı ve Sentetik Önergeler, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 38, 3-20.
- Ürek O. (2000). Kant'ta Aydınlanmanın Olanacağı Olarak İnsana Saygı, *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2, 3-20.
- Ürek O. (2008). Kant'ta Sentetik-Pratik Bir Önerme Olarak Ahlak Yasası ve Saygı Duygusu, 11, 11-20.
- Vurucu Y. (2019). Spinoza Felsefesinde İnsanda Özgürlük Sorunu, Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Mersin.
- Wood A. (2009). *Kant*, Dost Kitabevi Yayınları, Çev:Aliye Kovanlıkaya, Ankara.
- Yetkiner YZ. (2002) Kant'ta Antinomi ve Metafizik İlişkisi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İzmir.

Yılmaz E. (2012) Kant'ın Teorik ve Pratik Felsefesinde Hüküm ve Nesnellik, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17 (32), 97-127.

