

**ÖZGÜRLÜK SORUNU AÇISINDAN
SPİNOZA VE KANT'IN
KARŞILAŞTIRILMASI**

HÜSEYİN GÜNAL

103614017

TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. CEMAL BÂLİ AKAL

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İNSAN HAKLARI HUKUKU

YÜKSEK LİSANS BÖLÜMÜ

İÇİNDEKİLER:

GİRİŞ	3
A - SPİNOZA'DA ÖZGÜRLÜK	
Spinoza: Yaşamı ve Giriş	10
Teoriden Pratiğe: Bir Sevinç Etiği	30
Özgürlüğün Yolları	40
B - KANT'TA ÖZGÜRLÜK	
Kant: Yaşamı ve Giriş	45
Kritik Öncesi Dönemde Özgürlük	49
Saf Aklın Eleştirisinde Özgürlük	52
Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesinde Özgürlük	63
Pratik Aklın Eleştirisinde Özgürlük	74
Kant'ın Özgürlük Anlayışında Bir Sorun	78
SONUÇ	
Karşılaşma: Panteizm Kavgası	81
Karşılaştırma: Spinoza & Kant	87
KAYNAKÇA	103

GİRİŞ

Özgürlük, insanlığın anlam arayışının en önemli duraklarından biridir. Gerek bireysel olarak gerekse kamusal alanda özgürlük kavramı toplumları yüzyıllardan beri meşgul etmiş, doğal olarak felsefenin, politikanın, toplum bilimlerinin, edebiyatın ve elbette hukukun daima merkezinde yer almıştır. Tarihte her düşünür kendi felsefesini tanımlarken mutlak olarak özgürlüğe yer vermiş, dahası çoğu inşasını bu kavramın üstüne kurmuştur.

Özgürlüğün esinledikleri, insanlara öncelikle cevaplar olarak değil sorular olarak gelir. Bu soruların en temelinde insanın, kendisine dışsalmış gibi görünen (belki de gerçekten dışsal olan) doğanın içinde yaşayan bir varlık olarak, bu doğaya tâbi olup olmadığı sorusu bulunmaktadır. Peki insan doğaya tâbi bir varlıksa bu nasıl bir tâbiyettir? Ve yine eğer insan doğadan ayrı bir varlıksa, onu doğadan ayıran hangi özelliğidir? Böyle bir özelliğimiz varsa bunu kullanma kapasitemiz kişiden kişiye farklılaşır mı? İnsanlık bir hiyerarşiler yumağı mıdır? Tüm bu soru ve sorunlar daha da uzatılabilir ve bu sorulara verilen cevaplar biz insanların etik, politik, kültürel, sosyal, hukuki parametrelerini çizer. Özgürlük sorunu, biz insanlara kendini dayatır bu soru bizim medeniyet dediğimiz birikimlerimizin tam merkezindedir.

Günümüzde insanlığın geldiği noktada; somut olarak, özgürlük konusunda epey bir birikim edinilmiştir. Eski zamanlarda varolan, kölelik dediğimiz statü neredeyse tüm dünya çapında ortadan kalkmıştır, ulusal ve uluslararası sözleşmelerle özgürlük doğuştan gelen bir hak olarak tanınmış ve belirli yaptırımlarla teminat altına alınmıştır. Yine çoğu demokratik ülkede, laiklik ilkesi sayesinde dinin kamusal alandaki etki alanı belli ölçüde sınırlandırılmış ve denetim altına alınmıştır. Bu sayede azınlık - çoğunluk ilişkileri hukuksal olarak belirlenmiş ve eksiklikleriyle birlikte eski zamanlara oranla daha hakça bir düzene kavuşulmuştur. Özgürlük sorununa tarihsel pencereden baktığımızda, iyimser olmak için bir çok neden varsa da kötümser olmak için de bir o kadar neden vardır.

Modernizmin kavramlarının, tezlerinin, bugünün dünyasını açıklamakta kadük kalması sonucu; yaşadığımız söylenen post-modern çağda, toplumsal hareketlilik belki tarihte hiç olmadığı kadar artmıştır. Yaşadığımız dönemde; çoğullaşma, farklılık, bu farklılıkların kamusal alanda vurgulanma talepleri, kimlik siyasetlerinin dünyanın her yerinde belirginleşmesi, ve yeni toplumsal hareketler başat konumdadır. Fakat uluslararası sistem hâlâ kurulduğu zamanki otoriter hiyerarşik yapısını sürdürdüğünden bu hareketlenmenin çok gerisinde kalmıştır ve bu muazzam çoğullaşmaya ancak ve ancak eskinin yöntemleriyle cevap üretmeye çalışılmaktadır. Sistemin kendini konsolide etme çabaları böyle dönemlerde sürekli gözlendiği gibi politikayı, yani insanların biraraya gelip sistemin önkabullerini – meşruiyetini sorgulama hakkını gerisin geri ötelerken, hukuku önplana çıkarmıştır. Günümüzde dünya çapında bir standardizasyon projesi hukuk eliyle hayata geçirilmeye çalışılmaktadır. Hukuku liberalizmin Tanrısı olarak tanımlarsak, bu anlayış belki kendini daha fazla ele verir. Birincisi relativist zihniyetin yansıması olarak ve diğeri otoriterliğin yansıması olarak okunabilecek olan; modernizmin iki yüzünü temsil eden liberalizm ve sosyalizm günümüzün dünyasını anlamakta aciz kalmaktadır ve sosyalizmin ardında büyük gürültüler çıkararak yıkılması sonucu duvarın altında kalan yalnız sosyalizm değil aynı zamanda liberalizm de olmuştur. Wallerstein, bu süreci “bildiğimiz dünyanın sonu” şeklinde adlandırarak; kitabında, geleceğin

dünyasının bizim bu zamanda alacağımız tutumlarla belirleneceğini ima etmiştir.¹

Dolayısıyla dünya çapında yaşanan toplumsal hareketliliğin, liberalizmin kutsal kavramı olan hukuk eliyle karşılanması daha baştan ölü doğmuş eskiye ait bir projedir. Bütün iyi niyetine rağmen maalesef insan hakları hukuku da aynı kaderi paylaşmaktadır. İkinci dünya savaşı sonrası yeni bir kavram olarak değil eskiye yama yapma anlayışıyla doğan insan hakları söylemi daha en başta meşruiyetini insan doğası üstünden tanımlayarak nasyonel sosyalizmin tabutuna son çiviye çaktığı hümanizmi diriltmeye uğraşmak gibi imkansız bir projeye soyunmuştur. Günümüzde hukukun bu kadar önplana çıkmasıyla, hukuki olanın meşruiyetini sorgulayarak onu denetleyen politika geri planda kalmıştır. Bunda yüzyılımızda yaşanan totalitarizm tecrübelerinin de belli oranda katkısı olmuş özgürlüğün negatif olarak tanımlanıp haklar çerçevesinde sınırı çizilerek anayasalara dahil edilmesiyle pozitif özgürlük anlayışları yani daha kamusal-politik olan anlayışlar terk edilmişlerdir.

Bu sürecin en kötü sonucu hukuki olanın ne olduğunun soruşturulmaması, dahası bu tarz soruların absürt olarak dışlanması veya ancak etik olanla birlikte düşünülmesi olmuştur. Ülkemizde durum maalesef daha da kötüdür. Hukuk Türkiye’de, ya içeriği boşaltılmış bir haklar manzumesi gibi görülmüş, ya hiçbir özerkliği olmayan, tamamen devlet politikalarının hayata geçirilmesinin payandası olarak algılanmış veya her cemaatin kendi alanını genişletmek için kullanmaya çalıştığı bir araç konumuna düşürülmüştür. Bu nedenle ülkemizde hukuk devletluların buyurduğu sorgulanamaz bir alandır. Belki yine tam da bu sebeple hukuk felsefesi dersleri fakültelerde en basitinden angarya olarak görülmüş bu alanın asıl hukukun temel çatısını oluşturduğu gözardı edilmiştir.

Özgürlük sorunu bu düşüncelerin tam ortasındadır. Elbette kamusal alanda ki özgürlük pratik olarak insanları daha çok ilgilendirmektedir. Fakat bu kavram özünde felsefi ve sosyolojik bir kavramdır. Kamu özgürlüklerine geniş yer verilirken, özünün savsaklanması ülkemizde yapıldığı gibi pozitif hukuka

¹ I. Wallerstein, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, Metis Yayınları, 2000

önem verilip, hukuk felsefesi ve sosyolojisinin savsaklanmasına benzer.² Bu bağlam içinde bakıldığında bu çalışmanın konusu soyut, kavramsal görünse de siyaset-hukuk ikilisinin yeniden anlamlandırılması sürecinde, çerçevesi çizilmeye çalışılan tabloda önemli bir yer tutar.

Tezimiz, özgürlük sorununa iki büyük filozofun verdiği yanıtları ele almaya çalışacak ve bu iki düşünürün özgürlük anlayışlarının okuyucuya göreli bir karşılaştırmasını sunacaktır. Özgürlük derken bu kavramın çok geniş bir anlam çağrışımı yaptığının farkındayız dolayısıyla bizim çalışmamızın sınırını çececek kelime özgür istenç veya özgür irade olacaktır. Özgür irade kavramı bildiğimiz gibi ahlaki sorumlulukla ilgili sorunları da derhal beraberinde getiren bir kavramdır. Dolayısıyla iki düşünürün özgür istenç üzerine söyledikleri incelenirken ister istemez insanların yapıp etmelerinde ki ahlaki yükümlülükleri üzerine söyledikleri de inceleme konusunun kapsamı içinde yer alacaktır.

İrade özgürlüğü meselesi o kadar önemlidir ve hayatımızda merkezi bir konumu işgal eder ki, bu konuda herhangi birşey yazan veya araştıran kişinin meseleye yalnızca bir bilim adamının soğukluğu ile eğilmesini imkansız kılar. Bu sorun hakkında eğitilmiş veya eğitimsiz mutlaka herkes birşeyler düşünmüştür ve dahası herkesin bu konu da mutlaka söyleyecek bir iki sözü vardır. Tüm felsefe tarihi yalnız “özgür irade” yi konu alarak yeniden yazılabilir.

İrade özgürlüğü sorununu belli ki küçüklüğünden beri kendine dert edinen Niyazi Öktem’in samimi itiraflarına kulak vermek de meselenin vurgulanması açısından önemlidir. Şöyle diyor Öktem:

Tıpkı bir Yunan Tragedyasında olduğu gibi çocukluk ve gençlik yıllarımda açıklayamadığım doğa olayları ve yaşam sorunları karşısında küçük dünyama çekilir, karamsarlığa dalar, “yazgının” önlenemeyen belirlenmesi karşısında sinderdim. Bisikletim olsun isterdim, olamazdı. Haşarı, atletik, sportmen olayım derdim, beceremezdim. Aşklara dalayım derdim beğenilmezdim. Dinsel

² N. Öktem, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1977, s. 5

inançların baskısı olduğu bir mahallede oturmam nedeniyle “tevekkül” içerisinde namaz, niyaz dualarla kötülüklerden koruması, mutluluklar vermesi için Tanrı’ya yalvarırdım. Zamanla çelişkili bir tutum izlediğimin farkına varmıştım. Hem alnuma yazıyı yazan, “kaderimi belirleyen Tanrı” hem de O’ndan bu yazgıyı değiştirmesi için talepte bulunmam...Sorun daha da karmaşıktı: “Hem önceden yazılan bir alın yazısı ve bu yazıyı yazanın iradesine bağlı olarak ölümden sonra sorumlu tutulma...” Yazgıyı önceden yazan, benim tutum ve davranışlarımı, irademi, olayları önceden belirleyen Tanrı olgusu karşısında benim irade özgürlüğüm olamazdı. Herşeyi O belirliyorsa beni sorumlu tutmaya hakkı var mıydı?³

Öktem’in belirttiği gibi, bir yandan bizi belirleyen zorunluluklar öte yandan insani heveslerimiz duygularımız ve cevap arayan sorularımız. İnsani varoluşsal kaygıların ön planda olduğu özgürlük – zorunluluk ikilisini tartışmak için herhalde Spinoza ve Kant’tan daha iyi iki filozof düşünülemez. Çünkü bu iki düşünür sorunun ortaya konmasında neredeyse iki ayrı uçta durmaktadırlar. İki ayrı uç dedik, fakat iki düşünür de tezlerini öylesine tutarlılıkla ve yetkinlikle ortaya koyarlar ki insanın zaman zaman meselenin kendisini unutup estetik bir coşkuya kapılmaması imkansız gibidir.

İrade özgürlüğü tartışmasında, genellikle düşünürler ikiye ayrılırlar: Kompatibilistler (*compatibilists*) ve inkompatibilistler (*incompatibilists*). Kompatibilistler tabiri özgür irade ile belirlenimin uyumlu olduğunu savunan kişiler için kullanılır. Bu düşünürler doğal olarak ahlaki sorumluluğun da doğal belirlenimle uyum içinde olduğunu iddia etmektedirler. Kompatibilistlerin tipik temsilcisi İngiliz filozof David Hume’dur. Yine Leibniz’i de bu kategori içinde değerlendirebiliriz. İnkompabilistler ise doğal belirlenimle özgür iradenin uyumlu olmadığını savunan ve dolayısıyla durumu böyle kabul ettiğimizde, ahlaki sorumluluk ve seçim yapabilmek için bize hiçbir zemin kalmadığını düşünen filozoflardır. Bu düşünürler eğer *spontanite* yani ayrı bir nedensellik zinciri başlatılma özgürlüğümüz elimizden alınır, insanların kaderciliğe mahkum olacağını savunurlar. Böyle düşünen filozofların başında Sartre gelir.

³ N. Öktem, “İrade Özgürlüğünün Boyutları”, *Düşünce Özgürlüğü* (der. Hayrettin Ökçesiz), İstanbul, Afa Yayınları, 1996, s.277

Yine Kant'da çoğu kez inkompatibilist olarak adlandırılır. Kant ile ilgili tartışmamız da yeri geldiğinde bu meseleye özellikle eğileceğiz.

Özgürlük sorunu gerek Spinoza'nın, gerekse ondan bir asır sonra yaşamış olan Kant'ın felsefelerinde merkezi konumdadır. Hatta bu iki filozofun bütün felsefeleri bu sorun üstüne inşa edilmiştir desek yanlış söylemiş olmayız. Spinoza muhteşem *Ethica*'sının son bölümünü "insan özgürlüğü" olarak adlandırmış ve bu bölüme kadar olan diğer dört bölümü özgürlüğe varmak ve onu tanımlamak için formüle etmiştir.⁴ *Ethica* insanı kölelikten özgürlüğe götüren yoldur. Kant her ne kadar *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özgürlüğün gerçekliğini ispatladığını söylemese de, transandental idealizm temelinde onun düşünülebilmesinin temelini yani doğanın nedensel mekanik yapısıyla özgürlüğün biraradalığını gösterdiğini söylemiş ve açıkca **eğer transandental realizmin yanılmasına yenik düşmüş olsaydık elimizde ne doğa ne de özgürlük kalırdı**⁵ demiştir. Yine pratik bakış açısından olsa da özgürlüğün gerçekliğini gösterdiğini iddia ettiği *Pratik Aklın Eleştirisi* isimli eserinde özgürlük kavramını **saf aklın hatta spekülative aklın sisteminin, tüm mimarisinin anahtar taşı olarak ele almış**⁶ ve son olarak *Yargı Gücünün Eleştirisi*' de **yargı yetisinin doğanın amaçsallığı kavramı sayesinde doğa alanından özgürlük alanına geçişi sağladığını söylemiştir**⁷ Böyle bakıldığında Henry Allison'ın dediği gibi Kant'ın tüm eleştirel felsefesini özgürlük felsefesi olarak okumak abartma sayılmaz.⁸

İki düşünürün, özgürlüğe bakış açılarının neredeyse tam bir karşıtlık içinde olduğunu belirtmiştik. Spinoza daha *Ethica*'nın başında özgür istenci yadsır ve bunun insanlarca üretilmiş bir yanılama olduğunu iddia ederken; Kant, Spinozacı özgürlüğün bizi eninde sonunda kaderciliğe mahkum edeceğini

⁴ Benedictus Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, 2000 Çalışma boyunca, Aziz Yardımlı'nın *Ethica* çevirisini kullanacağız, her ne kadar Yardımlı *Ethica*'yı Törebilim diyerek çevirse de tezdeki anlam bütünlüğünün korunması açısından çalışma boyu orijinal Latince, *Ethica* ismi kullanılacaktır.

⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (çev. Norman Kemp Smith), St. Martin's Press, 1965, s.(A 593/B 571) *Saf Aklın Eleştirisi*'nin İngilizce'den yapılan çevirilerini kendim yaptım.

⁶ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 3, 4

⁷ Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, (çev. J.C. Meredith), Oxford: Clarendon Press, 1964, s. (5: 175-176)

⁸ Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1995, s. 1

söyleyerek insanların yapıp etmelerini özgür iradeleriyle belli bir karar verme sonucu meydana getirdiklerini belirtmiştir. Elbette daha en baştan ayrımlaşan bu iki düşünce iki ayrı etik anlayışı da beraberinde getirmiştir. Spinoza felsefesini iyinin ve kötünün ötesinde konumlandırırken, Kant ahlakın kaynağını, pratik aklın formüle ettiği duyumsal olan herşeyden arınmış kategorik buyrumda bulacaktır.

Tezimiz iki düşünürün özgür irade veya istenç anlayışlarının karşılaştırılması olsa da, doğrudan bu karşılaştırmanın yapılmasının hem iki düşünüre haksızlık olacağını hem de yapılan karşılaştırmanın temelsiz olacağını düşündük. Dolayısıyla zamansal olarak daha önce olduğundan; tezimizde önce Spinoza'yı tanıtmaya çalışacak ve Spinoza'nın özgürlük anlayışını açıklamaya çabalayacağız, sonra ki bölümse Kant'ı konu alacak ve en son kısımda iki düşünürün özgürlük anlayışlarını karşılaştıracacağız.

A - SPİNOZA'DA ÖZGÜRLÜK

Spinoza: Yaşamı ve Giriş

Spinoza'nın birçok yönden kartezyen gelenek içinde incelendiğini ve yine birçok düşünürün onu kartezyen geleneğin içine oturttuğu bilinir. Sıradan bir felsefe tarihi kitabına baktığımızda bu gözlemin doğrulandığını görebiliriz. Spinoza genellikle Descartes'dan sonra gelen ve Kartezyen rasyonalizmi beden – zihin ayrımını aşmaya çalışarak devam ettiren bir düşünür olarak ele alınır. Aslında Spinoza'nın ilk yayımlanmış eserinin, Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri* adlı kitabının, geometrik yöntemle yeniden yazılması çabası olduğunu ve yine Descartes'ın Spinoza'nın baş eseri kabul edilen *Ethica*'da adı geçen ve tartışılan tek filozof olduğunu hesaba katarsak bunda şaşılacak bir durum yoktur. Descartes'ın etkisi çok belirgin olsa da Spinoza'nın entelektüel çabası Descartes'den çok farklıdır. Descartes öncelikle, sağlam bir temele oturarak doğa bilimlerini geliştirip bu gelişimi de insanların doğa üstündeki egemenliğini sağlamak amacıyla meşrulaştırırken; Spinoza öncelikle insanların anlayışlarını (*self-understanding*) arttırarak karakterlerini geliştirmelerini ve özgürlüğe ulaşmalarını kendine hedef olarak seçmiştir.⁹ Bu farklı amaçlarına ulaşmak için ironik biçimde, Descartes, şüphe eden özneyi seçip şüphe etmekle düşünmek arasında analogi kurarak, insandan (yani öznedenden) iyi bir Tanrı'ya varıp oradan da açık ve seçik idelerin kesinliği yoluyla felsefesinin doğruluğunu konumlandırırken; Spinoza, başlangıç olarak nesnel, zaten varolan ve şüphe etmenin saçma olduğu bir Tanrı'yı kendisi için temel alıp insan da dahil herşeyin bu Tanrı'nın veya daha doğrusu bu sistemin içinde yer aldığını söyler. Deleuze'e göre, Kartezyen felsefe Spinoza'nın hiçbir zaman düşünce tarzı

⁹ D. Garrett, "Spinoza's Ethical Theory", *The Cambridge Companion to Spinoza*, (der. Don Garrett), Cambridge University Press, 1996, s.267

olmamış, daha çok retorığı olmuştur. Spinoza kartezyen felsefeyi ihtiyaç duyduğu retorik için kullanır. Ama bu durum kesin şeklini ancak *Ethica*'da bulacaktır.¹⁰

Spinoza ile arasında benzerlik kurulan diğer bir düşünür Thomas Hobbes'tur. Spinoza'nın Hobbes'u okuduğunu bildiğimizden bu benzerlik de çok şaşırtıcı değildir. Spinoza'da, Hobbes gibi insanları doğaya bağımlı kendi iyiliğinin peşinde koşan varlıklar olarak resmederken bunu motive eden şeyin de insanın kendini koruma (*self-preservation*) güdüsü olduğunu ve yine aklın (*reason*) kullanılması yoluyla insanların yaşamlarını geliştirebileceklerini söyler. Fakat arada ki fark çok belirgindir: Hobbes'un amacı, insanların karşılıklı rıza ile siyasi ve toplumsal sınırlamalar inşa edip, tutkularına bu sayede gem vurarak, nasıl en iyi şekilde arzularını tatmin edip uzun ve mutlu bir yaşam sürebileceklerini göstermekken; Spinoza'nın amacı çok daha karmaşıktır: Sıradan gelip geçici tutkuları aşarak insanları köleliğe mahkum eden bu tutkular üstünde kontrolü ele geçirip sonsuz bir kutluluk (*eternal blessedness*) içinde yer almak.¹¹

Spinoza, amaçları doğrultusunda kendi yaşamını tanzim eden ender düşünürlerdendir. Hayatını bilgelığe, düşünceye ve felsefesine adanmıştır. Spinoza'nın sadece fikirleri değil yaşamı da insanlara ilham vermiştir. Nietzsche, "iyiliğin ve kötülüğün ötesinde" adlı eserinde "Şimdiye kadar ki bütün büyük felsefeler kaynaklandıkları (filozofların) kişisel itirafı, onların bir çeşit bilinçsiz anıdır"¹² demiştir. Nietzsche'ye kulak verirsek Spinoza'nın tam da bu söze uygun bir filozof olduğunu, onun felsefesini yaşam biçimi haline getirdiğini görürüz. Belki de tam bu sebeple Spinoza'nın değerini öldükten uzun süre sonra ilk takdir edenler romantikler olmuştur.

Spinoza'nın yaşamıyla özgürlük fikrinin sorunsallaştığı, dile geldiği, hayat bulduğu dönemeç yirmi dört yaşındayken içinde yaşadığı Yahudi cemaatinin dışına atılmasıdır (*excommunication*). Bu dışlanmanın kesin nedenleri halen

¹⁰ G. Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, (çev. Ulus Baker), Norgunk Yayıncılık, 2005, s.15

¹¹ Garrett, s.268

¹² F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Bose*, In Werke, Historich – kritische Ausgabe, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1994, VI – 2 aphorism 14

daha bizim için gizemini korusa da dışlanma (*cherem*) belgesi günümüze kadar ulaşmış bir ibret vesikası niteliğindedir. Tanrı tarafından lanetlenmesi dilenen Spinoza'nın cemaatten atılma nedeni, bu belgeye göre “*defalarca uyarılmasına rağmen vazgeçmediği kötü düşünceleri ve tavırlarıdır*”. Bu düşüncelerin neler olduğu az çok tahmin edilebilir niteliktedir. 1659 yılında bir yıl önceki Amsterdam gezisi sonrasında, Madrid’te engizisyon karşısında verdiği ifadesinde keşiş Tomas Solano y Robles, Spinoza ve Prado adlı iki arkadaşla tanıştığını ikisinin dostluğunun cemaat dışına atılmalarından ileri geldiğini, bu ikisinin önceden mütedeyyin Yahudiler olmalarına rağmen daha sonra düşüncelerini değiştirdiklerini ve sinagogdan Tanrı, Ruh ve Eski Ahitte’ki yasa üzerine fikirleri yüzünden atıldıklarını artık cemaatin gözünde neredeyse ateist olarak görüldüklerini ifade eder.¹³ Yine bir başka tanık, Danimarkalı seyyah Olaus Borch’dur. 1661 yılında Borch günlüğüne şu ifadeyi düşer: “*Rijnsburg kasabasında Yahudilikten sonra Hıristiyan olmuş şimdi ise neredeyse ateist olan biri yaşıyor. Eski Ahit umurunda değil. Yeni Ahit, Kuran ve Ezopun masallarının bu kişiye göre hiç bir farkı yok. Fakat bunların dışında bu adam hiçkimseye zarar vermeden dürüst bir hayat sürüyor ve geçimini teleskop ve mikroskop yaparak sağlıyor.*”¹⁴ Burda aktarılan ve benzeri tanıklıklar daha sonra Spinoza'nın eserlerinde dile gelen görüşleri, Spinoza'nın cemaatten dışlanmasının doğal olduğunu ve “sapkın” fikirlerinin daha gençlik yıllarından itibaren filizlendiğini bize gösteriyor. Belli ki, Spinoza kendisine öğretilen dinsel dogmaları hiç bir zaman koşulsuz kabullenmemiş; kendi entelektüel çabasıyla bu kabulleri sorgulamış, tatmin edici cevaplar bulamayınca kendine başka bir çevre bulmuş ve kendisi için kaçınılmaz sonu kendi elleriyle hazırlamıştır. Spinoza, fikirlerinin bedelini ödemiş ve bu tarihten sonra cemaat dışında özerk bir yaşam sürmüştür; aslında onun böyle bir hayatı isteyerek seçtiğini de söyleyebiliriz, çünkü özür dileyip tekrardan cemaate girme hakkı varken böyle bir seçeneği kullanmamış, tabir caizse bile isteye eski yaşamıyla bağlarını koparmıştır.

¹³ S. Nadler, *Spinoza: A life*, Cambridge University Press, 2001, s.130

¹⁴ W. N. A. Klever, “Spinoza’s Life and Works”, *The Cambridge Companion to Spinoza* (der. Don Garrett), Cambridge University Press, 1996, s.24

Spinoza'nın şimdiye dek özetlediğimiz yaşamını radikal bir dönüş (*conversion*) veya kopuş olarak adlandıırırsak ne mutlu bize ki elimizde bizzat Spinoza tarafından yazılmış ve bu dönüşümün yönünü bize açık seçik gösteren bir belge vardır. Her ne kadar Spinoza, *Ethica*'yı geometrik düzen dediği yöntemle yazmış olsa da çalışmanın kendisi yazma amacını bize açık olarak göstermez; oysa tamamlanmadan bırakılmış “*İnsan Anlağının İyileştirilmesi*” adlı kitabının açılış cümleleri bize Spinoza'nın felsefesinin kişisel ve etik karakterini açık eder.¹⁵

Deneyim bana sıradan yaşamda sık sık karşılaşılan herşeyin boş ve yararsız olduğunu öğrettikten sonra, kendilerinden korktuğum herşeyin ruh onlar tarafından etkilenmedikçe kendinde iyi ya da kötü hiçbirşey kapsamadığını görünce, sonunda gerçekten iyi olan ve kendini iletme gücünü taşıyan ve başka herşeyi dışlayarak ruhu yalnız başına kavrayan birşeyin olup olamayacağını, giderek bulunması ve erişilmesi bana sürekli, en yüksek ve sonsuz bir mutluluk yaşatabilecek birşeyin olup olmadığını araştırmaya karar verdim. Sonunda karar verdim diyorum, çünkü henüz belirsiz olan birşey uğruna güvenilir olandan vazgeçmeyi istemek ilk bakışta akıllıca görünmedi. Ün ve varıllığın kazandırdığı üstünlüğü görüyordum, ve eğer kendimi içtenlikle başka ve yeni birşeyin arayışına vereceksem, bu tür nesnelere erişmekten vazgeçmek zorunda olacağımı biliyordum. Eğer en yüksek mutluluk olası ki birincilerde yatıyorsa, o zaman onu zorunlu olarak yitireceğimi anladım; ama eğer onlarda yatmazken çabamı yalnızca onlara yönetecek olsaydım, o zaman da en yüksek mutluluğa erişemiyecektim. Bu yüzden yeni bir yaşam ilkesine ya da en azından bunun pekinliğine ulaşmanın yaşamımın düzenini ve olağan gidişini değiştirmeksizin olanaklı olup olmadığı üzerine düşündüm; ve bu uğurda boşuna çabaladım durdum. Çünkü yaşamda en sık karşılaşılan ve insanlar tarafından onların davranışlarından görüldüğü gibi en yüksek iyilik sayılan şeyler üç başlık altında sıralanabilir---Varsıllık (zenginlik), Ün, ve Duyumsal hazlar.....¹⁶

¹⁵ Garrett, s.268

¹⁶ B. Spinoza, *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, 1998, s.57,58

Bu satırlardan ilk olarak anladığımız Spinoza'nın duyumsal hazlar gibi geçici olmayan, kalıcı bir iyiyi aradığı ve yine bu iyinin varolması halinde insana sonsuz bir mutluluk vereceğidir. Zihnin geliştirilmesi metodu üç epistemolojik engeli ortadan kaldırmaya yöneliktir. Zihin geliştikçe bunları gerçek fikirlerle birbirinden ayırmayı öğrenecektir. Bu üç mâni:

- 1.Kurgu (*Fiction*)
- 2.Yanlışlık (*Falsity*)
- 3.Şüphe (*Doubt*) dir.

Ayrıca başlangıç paragrafından gördüğümüz üzere; Spinoza için zihnin geliştirilmesi sadece teorik bir egzersiz değildir. Bu sayede üç tane etik engel de ortadan kaldırılacaktır:

- 1.Varsılığa aşırı önem verme
- 2.Ün
- 3.Duyumsal Hazlar.

Moris Fransez'e göre Spinoza'nın sözünü ettiği "ilk felsefi arayış", Descartes'ta olduğu gibi, gerçeğin arayışı değildi. Spinoza için felsefi düşünceyi gerekli kılan bilgiye değil, mutluluğa olan gereksinimdi ve bulmaya çalıştığı, insanı mutlu edecek gerçek iyi şeyin ne olduğu idi. Spinoza'ya göre, böyle bir mutluluğa erişmemizi engelleyen, ölümlü şeylere bağlanmamız, bunlara sıkı sıkıya tutunmamızdır. Bu ölümlü, değişmeye mahkum şeylere böylesine bağımlı olmazsak, onları elde etmek için didişmez, yok olmaları olasılığının yarattığı korkuyu, başkasının sahip olmasının doğurduğu kıskançlığı, nefreti, kısaca tüm zihinsel rahatsızlıkları yaşamayız. İnsanın, sevgisini ölümsüz ve sonsuz birşeye yönlendirmesi ise, zihnini üzüntüden bağışık bir coşku ile dolduracaktır. İşte aramamız ve arzulamamız gereken budur.¹⁷

Spinoza insanları özgürlüğe götüren yolu asıl *Ethica* adlı eserinde sistemli olarak anlatmıştır. *Ethica*, felsefe tarihinin yazılmış en güç anlaşılan

¹⁷ M. Fransez , *Spinoza'nın Taosu: Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, Yol Yayınları, 2004, s.110

eserlerindedir. Bunun nedeni kitabın Euclides'in geometrik yöntemiyle yazılmış olması ve her bir önermenin geometrik yöntemle tek tek ispatlanmasına dayanmasıdır. Spinoza'nın kitabı neden geometrik yöntemle yazıldığını anlamak için dönemin felsefi atmosferini kavramak gerekir. Spinoza'nın da içinde yaşadığı onyedinci yüzyıl, felsefi düşünce için adeta bir arınma, fazlalıklardan kurtulma çağıydı. Ortaçağda felsefe, bilindiği gibi teolojinin kavramlarını rasyonelize etmek için kullanılmıştı dolayısıyla felsefi dilin içi, felsefeye yabancı kavramlarla dolmuştu. Yine bu yüzyıldan itibaren doğa bilimlerinde ki muazzam ilerlemeler neticesinde insanlar daha önce kendilerine anlatılan bilgilerin doğru olmadıklarını görmüşlerdi. Yeni birşeyler söylemek gerekiyordu ve bu yeni düşünce biçiminin tabir caizse sağlam bir kazığa bağlanması gerekiyordu. Bu sağlam kazık o dönem için geometrinin ve matematiğin kesin önermelerinde bulunmuştu. Acaba doğadaki ve doğa üstündeki bütün fenomenler, matematik ve geometrinin kesinliğiyle gösterilebilir miydi? Bu çabanın sonucu bu dönem düşünürlerinin hemen hepsinin yöntem sorunlarıyla uğraşmış olması ve kendi metotlarını matematiğin ve geometrinin kesinkes ispatlanmış doğrularına dayandırma çabaları olmuştur. İşte Spinoza bu çabayı daha da radikalize etmiş ve *Ethica*'yı bizzat geometrik yöntemle yazmıştır. Macit Gökberk'e göre, Spinoza'nın geometrik yöntemi yalnız öğretisine dış formunu vermekle kalmamış, öğretinin içine de işleyerek, dünya görüşünün karakterini de belirlemiştir. Bu dünya görüşünde Tanrı'nın tek tek nesnelere karşısındaki durumu, geometride uzayın tek tek şekiller karşısındaki durumuna benzetilir. Nasıl geometrici uzayla başlayarak bütün geometrik şekilleri, bunların aralarındaki bağılıkları ve yasaları hep uzaydan türetirse, Spinoza da, bunun gibi, her türlü bilgiyi Tanrı görüşünden türetmek ister. Yalnız Tanrı'yı bilmek bakımından değil, onun "ne olduğu" bakımından da durum böyledir: Geometrinin şekilleri için uzay ne ise, tek tek nesnelere için de Tanrı odur. Uzay, geometrik şekillerin varoluşlarının koşuludur; bu şekiller ancak uzay dolayısıyla varolabilirler; çünkü onlar uzayın sınırlamalarından ya da uzayın şu veya bu biçimi almasından başka bir şey değildir. Bunun gibi bütün nesnelere de, Tanrısal tözün çeşitli şekiller almasından başka bir şey değildirler. Tanrı, bütün varolanların "olabilirliğini" kendinde bulduran biricik özdür. Nasıl uzay olmadan geometrik şekiller bir hiç iseler, nesnelere de Tanrısız bir hiçtirler. Nasıl geometrik şekiller uzaydan matematik bir

zounlulukla çıkıyorlarsa, tek tek varlıklar da Tanrı'nın özünden matematik bir zorunlulukla oluşurlar. Evren bir zorunlu bağlantılar sistemidir. İşte Spinoza, Descartes'ın dualizmini, maddi töz ile ruhi töz arasındaki aşılmaz ayrılığın güçlüklerini bu anlayışıyla çözecektir. Onun öğretisinde herşeyin biricik kaynağı olan Tanrı tek töz olacak, geri kalan her şey - ruh da, cisim de - bu tek ve sonsuz özün birer görünüş şekli olacaklardır.¹⁸ Kitap boyu geometrik düzeni izlese de Spinoza zaman zaman özellikle kitapçıkların her birinin başlangıç ve sonuç bölümünde söylediklerini daha anlaşılır kılmak için uzun açıklamalar yapar. *Ethica*'nın bu bölümleri ortalama okuyucu tarafından da zevkle okunabilen ve en anlaşılır kısımlardır. Tek bir bütün oluştursa da *Ethica* beş küçük kitapçıktan meydana gelir. Spinoza her bir kitapçığın veya bölümün başına ayrı birer ad vermiştir. Bunlar sırasıyla:

I – TANRI ÜZERİNE

II – ANLIĞIN (ZİHNİN) DOĞASI VE KÖKENİ ÜZERİNE

III – DUYGULARIN KÖKENİ VE DOĞASI

IV – İNSAN KÖLELİĞİ YA DA DUYGULARIN GÜCÜ

V – ANLIĞIN (ZİHNİN) GÜCÜ YA DA İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Görüldüğü gibi kitap boyunca Spinoza'nın yapmaya çalıştığı insana özgürlük yolunu göstermektir fakat daha önce Spinoza'nın kurduğu nesnel sistemi tek tek önermelerle, tanımlarla, ispatlarla açıklaması; kavramlardan ne anladığını kendine göre anlatması ve bizim de onu anlamak için bu sırayı takip etmemiz gerekmektedir.

Ethica içerik olarak metafiziksel, epistemolojik, teolojik ve psikolojik doktrinleri barındırır fakat bu doktrinlerin çoğu Spinoza'nın etik sonuçlarına yaradığı oranda vurgulanmış, geliştirilmiş ve belirlenmişlerdir. Dolayısıyla her ne kadar Spinoza özgürlükle ilgili sonuçlara dördüncü kitabın sonunda ve beşinci kitap boyunca varsa da örneğin onun bilgi felsefesiyle ilgili görüşleri de bu sonuca varmada önemli bir yekûn tutmaktadır. Yine örneğin metafizik sistemini kurduğu Tanrı üzerine olan ilk bölüm Spinoza'nın özgürlükten ne

¹⁸ M.Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 1999, s. 262

anladığını bilmek için anahtar konumdadır. Böylece Spinoza'nın özgürlük anlayışını anlatırken *Ethica*'nın baştan sona tümüne bakmak elzemdir. Elbette bu araştırmanın sınırları içinde kalarak bu bölümlerden özgürlükle ilişkili kısımları anlatacak ve asıl ağırlığı dört ve beşinci kitaplara vereceğiz.

Ethica'nın daha hemen başında “Tanrı üzerine” adlı bölümde Spinoza bize hem metafizik anlayışının hem de özgürlük anlayışının ipuçlarını verir.

Yalnızca kendi doğasının zorunluluğundan varolan ve eyleme yalnızca kendisi tarafından belirlenen şeye özgür (libera) denir; öte yandan, bir başkası tarafından değişmez ve belirli bir yolda varolmaya ve etkin olmaya belirlenen şeye zorunlu (necessaria) ya da daha doğrusu zorlanmış (coacta) denir.

(E I Tan: 7)

Tanrıdan başka bir töz ne olabilir ne de kavranabilir.

(E I Ö: 14)

Varolan herşey Tanrıdadır, ve Tanrı olmaksızın hiçbirşey olamaz ve kavranamaz. (E I Ö: 15)

Tanrı yalnızca kendi doğasının yasalarına göre davranır, ve hiçbirşey tarafından zorlanmaz. (E I Ö: 17)

Tanrı tüm şeylerin geçici değil ama içkin nedenidir. (E I Ö: 18)

Bu önermelerden öncelikle anlamamız gereken Tanrı'nın sonsuz töz olduğu, tek olduğu ve varolan herşeyin nedeni olduğudur. Varlıkla Tanrı arasında hiçbir boşluk yoktur, dahası Tanrı varolanların üstünde ve onlara aşkın değildir tam tersine onların varolmalarının zorunlu nedenidir. Töz, Tanrı ve Doğa birbirleriyle özdeştir. Bu yüzden Spinoza, *Deus sive Natura* yani Tanrı veya Doğa diyerek ikisinden aynı şeyi anlادığını söyleyecektir. Doğada olumsal hiçbir şey yoktur, tüm şeyler Tanrısal doğanın zorunluluğundan belli bir yolda varolmaya ve eyleme belirlenir (E I Ö: 29). Tanrı kendi doğasının zorunluluğuyla varolduğundan (*causa sui*) ve yalnız kendisi tarafından eyleme

belirlendiğinden aslında en sonda söylenmesi gereken Spinoza tarafından daha en başta îma yoluyla söylenmiştir. Öncel nedenlerin olmadığı, kendiliğindenlik (*spontaneity*) ve olumsuzluk (*contingency*) olarak tanımlanan şekliyle özgürlük yoktur. Tanrının özgürlüğü dahi kendi doğasının yasalarıyla belirlenmiştir.

Bu tür bir Tanrı anlayışının itirazla karşılaşacağını bildiğinden Spinoza on yedinci önermeye uzun bir not düşer. Spinoza bu notta, insanların Tanrı kavramını eleştirerek; çoğu kişinin Tanrı'yı özgür sanmalarının nedeninin Tanrı'nın kendi doğasının, kesinliğinin, gücünün dışına çıkarak tüm bunları yapmayabileceğini veya onun tarafından üretilen şeylerin yine O istediği zaman üretilmeyebileceğini zannetmelerinde yattığını belirtir. Daha açık bir ifadeyle insanlar, Tanrı'nın kendiliğinden ve rastgele (*arbitrary*) eylemde bulunabileceğini sanırlar. Oysa Spinoza'ya göre: Bu aynen Tanrı'nın bir üçgenin üç açısının iki dik açiya eşit olmasının bir üçgenin doğasından gelmemesini, ya da verili bir nedenden bir etkinin doğmamasını sağlayabileceğini söylemektir, ki saçmadır.

Burda da kalmaz Spinoza'nın eleştirileri; yine çoğu kimsenin en büyük anlayın ve özgür istencin Tanrının doğasına ait olduğunu söylemelerine rağmen bu kavramları kendi insani bakış açılarından kalkarak formüle ettikleri için insan anlayıyla Tanrının anlayını bir tutarlar oysa bu ikisi arasında isim benzerliğinden başka hiçbir benzerlik yoktur. Eğer anlak Tanrısal doğaya aitse, bu, bizim anlayımız gibi, düşündüğü şeylere sonsal olamaz, ne de doğasından onlarla eşzamanlı olabilir, çünkü Tanrı nedensellikte tüm şeylere önseldir (*E I Ö: 17'ye Not*). Heidegger hem kendinin hem de başka herşeyin nedeni olan bu Tanrı'yı renkli üslubuyla tanımlarken: “İnsanın bu Tanrı'ya tapınması ya da adakta bulunması diye bir şey asla söz konusu olamaz. *Causa sui*, karşısında insan ne korkudan diz çökebilir, ne de bu Tanrı'nın önünde ilahiler söyleyip dans edebilir” demiştir.¹⁹

Spinoza'nın erken yaşlarında cemaat dışına atılmasının ve hayatı boyunca bir sapkın olarak gösterilmesinin nedeni aslında yukarıda belirttiğimiz Tanrı

¹⁹ M.Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, (çev. Necati Aça), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997, s. 54

anlayışında gizlidir. Bildiğimiz gibi tek tanrılı dinlerde Tanrı bütün sıfatlarıyla birlikte dünyaya müdahil olan bir varlıktır. Tanrı insanların yapıp etmeleriyle ilgilenir, onlara kızar, öfkelenir, merhamet eder, yeri geldiğinde affeder vs... yine filozofların Tanrısı tek tanrılı dinlerin anlayışının aksine dünyayı bir saatçinin saati kurup bırakması gibi bir kere herşeyi mükemmelen ayarladıktan sonra kendi haline bırakan, dünyaya müdahil olmayan bir varlıktır. Spinoza'nın Tanrısı bu anlayışların ikisine de yabancısıdır. Spinoza'nın Tanrısı ne keyfi şekilde bu dünyaya müdahale edebilir ne de bu dünyanın üstünde ona aşkıdır. O herşeyin içkin nedenidir.²⁰ Tüm sistem de en özgür olan odur çünkü yalnızca O kendi doğasının yasalarıyla başkaca hiçbir şey tarafından zorlanmadan hareket eder. Tanrı ve Doğa özdeştir. Bildiğimiz gibi benzer bir anlayışı savunan Bruno ortaçağda engizisyon tarafından yakılmıştı. Spinoza'yı aynı akıbetten koruyan muhtemelen zamanının Hollandasının görelî özgürlük ortamı olmuştur.

Spinoza, yerleşik Tanrı anlayışını sorgularken insanların yanılgılarının temelini oluşturan özgür irade (*free will*) kavramını da kendi sistemi içinde eleştirir. Spinoza'ya göre istence özgür değil ama ancak zorunlu bir neden denilebilir (*E I Ö: 32*). Fransez'in yorumuna göre: İnsanın en büyük yanılsamalarından biri, kendisini seçimlerinde, yargılarında, bir şeyi kabul ya da ret etmede özgür sanması yani kendisinde bir şeyin (özgür karar verme sonucu) nedensellik zincirinin dışına çıkabileceğini zannetmesidir. Oysa yukarıda da belirttiğimiz gibi bu çeşit bir özgürlük Tanrı için dahi söz konusu değildir zaten bir sonra ki önermede Spinoza, şeylerin Tanrı tarafından üretilmiş olduklarından başka hiçbir yolda ve hiçbir düzende üretilmeyeceklerini belirtir. Bunu kabul etmemek, Tanrı'ya Spinoza'nın tanımladığı özgürlüğün dışında bir özgürlük, yani mutlak bir istenç yüklemek hem boşunadır, hem de bilimin önüne büyük bir engel koymaktadır. Tanrı kendi yasalarından önce varolan, 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.²¹

²⁰ R. Mason, *The God of Spinoza*, Cambridge University Press, 1999. Yukarıda kullandığım üçlü ayrımı Mason'dan ödünç aldım.

²¹ Fransez ,s.148

Tanrı üzerine olan ilk bölümü böylece bitirirken, dediklerinin daha iyi anlaşılması için bu bölümün sonuna koyduğu ekte, Spinoza insanların Tanrı'yı neden yanlış anlamlarla yüklediklerini bir kez daha açık bir dille anlatır. Buna göre tüm önyargıların kaynağı tek bir nokta üzerinde toplanır. İnsanlar genellikle doğadaki tüm şeylerin tıpkı kendileri gibi belli bir erek uğruna davrandığını sandıklarından Tanrının kendisinin bile tüm şeyleri belli bir ereğe göre yaptığını (Tanrı tüm şeyleri insan için ve insanı ise ona tapınsın diye yaratmıştır) zannederler (*E I'e Ek*).

İnsanlar istek ve itkilerinin bilincinde oldukları sürece kendilerini özgür sayarlar ve onları istek duymaya ve istemeye götüren nedenlerden haberleri yoktur. İkinci olarak, insanlar herşeyi bir erek uğruna, eş deyişle istedikleri yarar uğruna yaparlar. Bu yüzden olmuş olanların sadece sonsal nedenlerini ortaya çıkarmaya çalışır ve bunların ne olduklarını gördüklerinde doyum bulurlar. Bu dizge içinde insanlar sonsal nedenleri başkasından öğrenemedikleri zaman kendilerine dönerler ve böylece başkalarının anlığını kendilerinininki ile yargırlar. Herşeyi kendisi için araç olarak görmeye başlayan insan, doğanın insan özgürlüğü ile donatılı olan, onlar için herşeyin çaresine bakan ve tüm şeyleri onların kullanması için yapmış olan belli bir egemeni ya da egemenleri olduğunu çıkarmak zorunda kalmıştır. Bu egemenin veya egemenlerin doğasını bilmeyen insan onu kendi doğasından kalkarak tanımlamaya çalışır ve tıpkı nasıl bir daire Tanrı'yı kendi doğasından hareketle tanımladığında onu daire şeklinde bir varlık olarak tanımlarsa işte insan da Tanrı'yı kendine benzer bir varlık olarak tanımlamak zorunda kalmıştır. Spinoza ekte bu dizgenin tamamen uydurma birşey olduğunu söyledikten sonra sonsal nedenler öğretisinin Doğayı bütünüyle altüst ettiğini söyler. Bu dizge gerçekte neden olanı etki, etki olanı neden olarak görmeye başlar. Bu yanılsamanın mantıksal sonucu insanların kendileri için iyi, yararlı, doğru gördükleri şeyleri sanki onların kendilerinde bu nitelikler varmış gibi zannetmeleridir. Oysa bu anlayış sadece insanların çarpık imgelemlerinin ürünüdür.

Birinci bölüme ek üstüne yorumda bulunan Fransez'e göre de: Spinoza, insanların kendilerini özgür saymasından türemiş olan övgü ve yergi, günah ve

sevap gibi önyargıları açıklama işini ileriye bırakarak, iyi-kötü, düzen-karmaşa, sıcak-soğuk, güzellik-çirkinlik, gibi kavramların hiçbir şey ifade etmediğini, başka bir deyişle, doğadaki herhangi bir şeyi temsil etmediğini, sadece insana yararlı olup olmaması, insan zihnine anlaşılır görünüp görünmemesine, insan duyularının hoş karşılayıp karşılamamasından başka bir şeyi dile getirmeyen sözcüklerden ibaret olduğunu anlatır. Bu kavramlar, doğadaki varlıkların gerçek doğası ile herhangi bir ilişkisi olmayan, onların özelliklerini açıklamayan bir takım imgeleme tarzlarından başka bir şey değildir. Spinoza'ya göre bütün bunlar, algılanan şeyler ve yaşanan olaylar hakkında herkesin, kendi imgeleme olanaklarına göre, ayrı bir yargıya varabileceğini göstermeye yeterlidir. Dahası, insanların üzerinde yargıya vardığı, gerçek şeyler ve olaylar değil, onların yerine ikâme ettiği kendi imgeleme tarzlarıdır. Dolayısıyla, insanlar arasında bu kadar fikir ayrılığı olmasında ve kuşkuculuğun doğmuş olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü imgelem dünyasında insanların elinde, birbirlerini ikna etmeye yarayacak, matematik gibi güçlü bir alet yoktur.²² Doğada nedensiz ve doğadan başka birşey yoktur. Sıkı bir belirlenimciliğin egemen olduğu varlık alanında, insanın bu açıdan ayrıcalık sahibi olduğunu düşünmek saçmadır. Tam bu noktada karşımıza herşeyi kapsayan, herşeyin nedeni olan Tanrıdan; insana geçişin nasıl mümkün olduğu ve gündelik yaşamda insanların kendilerine atfettikleri özgürlük bir yanılsamadan ibaretse gerçek özgürlüğün Spinozacı sistemde nasıl mümkün olduğu sorusu çıkar.

Spinoza'ya göre Tanrının sonsuz sıfatı vardır ve biz insanlar bu sıfatların sadece ikisini bilebiliriz bunlar uzam (yayılm) ve düşüncedir (anlak). Tanrının ifadeleri olan bu iki sıfatın sonsuz sayıda modusu yani kipi vardır. Kipleri sonlu ve sonsuz olarak ikiye ayıran Spinoza tüm bu sistemin tıpkı üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açya eşit olması gibi Tanrının zorunluluğundan mantık yoluyla çıktığını iddia eder. Tanrı aynı zamanda hem üreten hem de üretilendir. Spinoza'nın adlandırmasıyla *Natura Naturans* sadece kendi zorunlu doğasından üreten olarak Tanrı'nın kendisiyken *Natura Naturata* Tanrı'nın girdiği bütün değişimleri modusları anlatır. Tanrının, bizim bildiğimiz iki sıfatının halleri, deşikileri olan yayılım ve düşünce modusunun aralarındaki

²² Fransez, s. 156

ilişkiyi, *Ethica*'nın en önemli ve belki de en çok tartışılan iki önermesiyle açıklar Spinoza: Herhangi bir yüklem kipleri başka bir yüklem altında değil ama ancak kipleri oldukları o yüklem altında görüldüğü sürece Tanrıyı neden olarak alırlar (*E: II Ö: 6*) ve İdeaların düzen ve bağlantıları şeylerin düzen ve bağlantıları ile aynıdır (*E: II Ö: 7*).

Descartes'dan artık tamamiyle ayrıldığını gördüğümüz Spinoza, idealarla şeyleri birbirinden ayırırken bağlantıyı bu iki sıfat arasında ki paralelizmle yeniden kurar. Dahası artık beden veya maddeyle, ruh veya zihini ayrı birer töz olarak kuran Descartes'ın bu iki tözün ilişkisini kurarken yaşadığı güçlükler Spinozacı sistemde yaşanmayacaktır. Gerek maddi olayların gerekse zihinsel olayların nedeni Tanrıdır fakat ancak aynı yüklem yani aynı sıfat altında anlaşıldığı sürece, böylece maddi olaylar idealist kuramlardakine benzer biçimde zihnin faaliyetlerine indirgenemeyeceği gibi zihinsel olaylarda materyalizmdeki gibi maddenin faaliyetlerine indirgenemez. Bu iki önermenin, Spinoza'nın kuramında metafiziksel yönü aşan insanlara mâtuf çok önemli sonuçları olacaktır.

Buraya kadar bize Tanrısal olandan tekil varlıklara ve dolayısıyla insanlara geçişin nasıl mümkün olduğunu anlatan Spinoza daha henüz insanın tüm bu sistemden hangi yolla ayrıldığını tam olarak anlatmamıştır. İnsanın özüne ait olan nedir? Bu sorunun cevabını Spinoza: "*Tözün varlığı insanın özüne ait değildir, ya da töz insanın biçimini oluşturmaz*" (*E II Ö: 10*) diyerek verir. Yani tözün varlığını insan belirlemez; insan, ayrı bir töz de değildir fakat varolduğuna göre insanın hangi biçim altında varolduğu bellidir. İnsan tüm doğanın içinde bulunduğu nedensellik zincirinin dışında değildir. Önermenin sonurgusunda Spinoza'nın dediği gibi: *Bundan şu çıkar ki, insanın özü Tanrının yüklemelerinin belli değişikliklerinden oluşur* (*E II Ö: 10 Sonurgu*). *Bu öz Tanrıda olan ve Tanrı olmaksızın ne olabilen ne de kavranabilen birşeydir, ya da Tanrının doğasını mutlak ve belirli yolda anlatan bir değişki ya da kiptir* (*E II Ö: 10 Sonurgunun İspatı*). Önermenin sonunda ki notu Spinoza: "*Tekil şeyler Tanrı olmaksızın ne olabilir ne de kavranabilirler, ve gene de Tanrı onların özüne ait değildir; ama dedim ki, bir şeyin özünü zorunlu olarak oluşturan birşey, verildiğinde şeyin de ortaya koyulduğu ve çekildiğinde şeyin de ortadan*

kaldırıldığı, ya da onsuз şeyin ne olabileceği ne de kavranabileceği ve evrik olarak şey olmaksızın ne olabilen ne de kavranabilen birşeydir” diyerek sonlandırır. Spinoza'nın akıl yürütmesini takip etmek oldukça güçtür bunu önceden kestirdiğinden olsa gerek Spinoza bizi okuduğumuz kadarıyla peşin hükümde bulunmamak konusunda uyarır. Biz de temkini elden bırakmadan Spinoza'nın peşinden adım adım ilerlemeliyiz.

İnsanın özünü anlattıktan sonra sıra insanın zihninin kökenini açıklamaya gelmiştir. Sonra ki üç önerme de Spinoza bize insan zihninin ne olduğunu açıklar.

İnsan anlağının edimsel varlığını oluşturan ilk şey edimsel olarak varolan tekil bir şeyin ideasından başka birşey değildir (E II Ö: 11).

İnsan anlığını oluşturan ideanın nesnesinde yer alan herşey insan anlığı tarafından algılanmalıdır; ya da, insan anlığında o şeyin bir ideası zorunlu olarak varolur: Eş deyişle, eğer insan anlığını oluşturan ideanın nesnesi bir beden ise, o bedende anlık tarafından algılanmayan hiçbirşey yer almaz.

(E II Ö: 12)

İnsan anlığını oluşturan ideanın nesnesi bedendir, ya da edimsel olarak varolan belli bir uzam kipidir, ve başka birşey değildir (E II Ö: 13).

Demek ki insan zihni, fikirlerle dolu bir kaptan ibaret değildir; insan zihni fikirlerin ta kendisidir. İnsan zihnini oluşturan ilk fikir de bir yayılım modusu olan insan bedendir. Spinoza zihinle ilgili yaptığı önermelerin kolay anlaşılmayacağını bildiğinden, önermenin sonuna koyduğu uzun notla anlamamızı kolaylaştırmaya çalışır:

Buradan yalnızca insan anlığının beden ile birleşmiş olduğunu değil, ama anlık ve bedenin birliğinden neyin anlaşılacağını da anlarız. Ama gerçekte hiç kimse önceden bedenimizin doğasını yeterli olarak bilmedikçe bunu yeterli olarak ve seçik olarak anlayamaz. Çünkü buraya kadar gösterdiğimiz şeyler bütünüyle geneldir ve tümü de insana değişik derecelerde de olsa canlı olan başka bireylerden daha fazla ait değildir. Çünkü herşeyin zorunlu olarak

Tanrıda bir ideası vardır ki, nedeni tıpkı insan bedeninin ideasının nedeni gibi Tanrıdır; dolayısıyla insan bedeninin ideasına ilişkin olarak söylediğimiz herşey zorunlu olarak başka herhangi birşeyin ideası için de söylenmelidir. Buna karşın ideaların da nesnelerin kendileri gibi birbirlerinden ayrı olduklarını, ve birinin bir başkasından daha üstün olduğunu ve daha çok olgusalılık kapsadığını yadsıyamayız, tıpkı bir ideanın nesnesinin bir başkasınıkinden daha üstün olması ve daha çok olgusalılık kapsamı gibi; öyleyse insan anlığı ve başka şeyler arasındaki ayrımı ve onun bu ikincilere üstünlüğünü belirleyebilmek için, ilkin, dediğimiz gibi, nesnesinin doğasını başka bir deyişle insan bedeninin doğasını bilmemiz gerekir. Ama bu doğanın ne olduğunu burada açıklayamam, ve tanıtlamak istediğim şey için böyle bir açıklama zorunluda değildir. Ama genel olarak şu kadarını belirteceğim ki, bir beden aynı zamanda birçok şeyi yerine getirmeye ya da birçok şeyden etkilenmeye ne denli yatkınsa, anlığı da aynı zamanda birçok şeyi algılamaya o denli yatkın olacaktır; bir beden eylemleri ne ölçüde yalnızca kendi üzerine bağımlı ise, ve onunla eylemde işbirliği yapan başka bedenler ne denli azsa, anlığı da seçik olarak anlamaya o denli yatkın olacaktır. Böylece bir anlığın bir başkasına üstünlüğünü anlayabiliriz.....(E II Ö: 13'e Not).

Beden ve zihnin ne olduğunu tanımladıktan sonra, sıra bu ikisi ve dış dünya arasındaki ilişkileri anlatmaya gelir. Artık Spinoza bize kendi sistemi içinde mümkün bir epistemolojinin nasıl bir şey olduğunu anlatmaya girişecektir. Eğer insan zihni, insan bedeninin ideasından başka birşey değilse ve zihin beden bütünü deşiklerini algılıyorsa, insanın dış dünyayla ilişkisinin veya ona dair fikirlerinin, beden dış dünyadan edindiği etkilenmelerle oluştuğu açıktır. İnsan bedeninin dışsal cisimler tarafından her etkilenişinin ideası, insan bedeninin doğasını ve aynı zamanda dışsal cismin doğasını içermelidir. Bundan ilk olarak şu çıkar ki, insan zihni birçok cismin doğasını kendi bedeninin doğasıyla birlikte algılar. İkinci olarak, dışsal cisimlere ilişkin idealarımız dışsal cisimlerin doğasından çok kendi bedenimizin yapısını belirtir (E II Ö: 16). Spinoza burdan hareketle hem imgelemin nasıl oluştuğunu hem de belleğin ne olduğunu açıklar. İnsan bedeni belli şekilde etkilendiğinde zihin bu etkilenmeyi sürekli varolan birşeymiş gibi algılamaya devam edecektir ta ki başka bir fikir

gelip eskisini silene kadar. Dolayısıyla zihin bir kez etkilendiği dışsal şeyleri varolmamalarına ve bulunmamalarına rağmen sanki varoluyormuş gibi algılar.

Örneğin: *Peter'in kendi anlığının özünü oluşturan Peter ideası ile Peter'in kendisinin bir başka insandaki, örneğin Paul'de ki ideası arasında ki ayrımın ne olduğunu şimdi tam olarak anlarız. Çünkü birincisi Peter'in kendi bedeninin özünü doğrudan doğruya anlatır, ve Peter varolmadıkça varoluş içermez; öte yandan, ikincisi Peter'in doğasından çok Paul'un bedeninin yapısını belirtir, ve dolayısıyla Paul'ün bedeninin o yapısı sürdükçe anlığı Peter'i varolmamasına karşın bulunuyor olarak görmeyi sürdürecektir. Ama alışıldık deyimleri kullanmayı sürdürebilmek için, insan bedeninin o değişikliklerine -ki bunların ideaları bize dışsal cisimleri sanki bulunuyorlarmış gibi sunar- şeylerin imgeleri diyeceğiz, üstelik bunlar şeylerin betilerini yeniden- üretmeseler de (E II Ö: 17'ye Not). İnsan bedeni, aynı anda iki ya da daha çok cisimden etkilenmişse, daha sonra, zihni birini anımsadığında, hemen diğerlerini de anımsayacaktır (E II Ö: 18). Yani, her insanın belleği kendi yaşamında ki bedensel etkilenmelerinin sıralanması sonucu oluşacaktır.*

Spinoza, bu önermenin sonunda ki notta; bedenin değişikliklerinin oluşturduğu düzenle, anlığa şeyleri ilk nedenleri yoluyla algılama yeteneği veren ve tüm insanlarda aynı olan düzeneğin karıştırılmaması, ikisinin birbirinden ayrılması konusunda uyarır. Yani bedenlerin birbiriyle rastlantısal karşılaşmalar yoluyla elde ettiği karışık ve yetersiz (çünkü karşımızda ki cismin doğasından çok kendi doğamızı yansıtır dolayısıyla öznel) fikirlerin dışında yeterli nesnel fikirler de vardır ve insanlar bu yeterli fikirleri kavrama kapasitesine sahiptir. Karmaşık ve yetersiz fikirler insanların sınırlı varlıklar olmalarından ve bütün bir nedensellik zincirini anlayamayıp sadece bu zincirin son halkasının bilgisine sahip olmalarından kaynaklanır. İnsani yanlılığı, bir tür öznelleştirme²³ veya öznenin dar bakış açısından dünyaya ve varlığa dair fikir yürütme olarak da yorumlayabiliriz.

²³ Özne ve öznelleştirme kavramlarının Spinoza felsefesi için yanlış kavramsallaştırmalar olduğunun farkındayım fakat genel felsefe terimlerinin anlaşılması açısından belli bir rezervle birlikte kullanmanın yanlış olmadığını zannediyorum. Özne dediğimiz de, genellikle o özneyi aşan nesnel bir yapıyı ima etmiş oluruz oysa Spinoza felsefesinde hiçbir şey aşkın değildir yani aslında özne de nesneye tabiidir veya çoğu Spinoza yorumcusunun dikkat çektiği gibi

Örneğin güneşe bakan bir insan onu sanki çok yakınında bulunuyormuş gibi algılayacaktır, burda insanı yanıltan şey kendi suçu değildir (elbette burda ki suç kavramını bilgisizliğinin nedeni olarak kendini geliştirmemesi olarak almıyorsak) yani güneşin sanki 200 feet uzaktaymış gibi görünmesinde insanın suçu yoktur çünkü bedensel algı bunu böyleymiş gibi gösterir oysa biz astronomi, optik, matematik vb.. ilimler sayesinde biliriz ki güneşle aramızda onbinlerce kilometre mesafe vardır ve algımız bizi yanıltmaktadır.

Spinoza'ya göre tüm idealar Tanrı ile ilişkili oldukları sürece, gerçekler (E II Ö: 32) ve daha önce de belirtildiği gibi insanlar bu nesnel sistemi kavrayabilirler fakat tam da burada ilerde yanlış anlaşılmalara mahal vermemek açısından bir gerçeğe değinmekte fayda var: Eğer insan zihni daha önce dendiği gibi Tanrı'nın sonsuz zihninin bir parçasıysa yetersiz fikirler de Tanrı'ya ait olarak görülebilir mi? Ve eğer Spinoza bu yönde îmâda bulunuyorsa çelişkiye düşmüş olmaz mı? Spinoza bu meseleyi otuz dördüncü önermede açıklığa kavuşturur: Bizde mutlak olan ya da yeterli eksiksiz olan her idea gerçektir (E II Ö: 34) dedikten sonra önermenin ispatında bizi on birinci önermenin sonurgusuna gönderir. Yani Tanrı'nın insan zihninin özünü oluşturması ve insan zihninde dile gelmesi ölçüsünde insanların doğru önermeler oluşturabileceğini belirterek Tanrı'da hiçbir yetersiz fikrin olmadığını göstermiş olur.²⁴

İnsanın kendi dar görüşünden çıkarak yeterli fikirleri kavraması nasıl olanaklıdır? Spinoza, Tanrı'da ki fikirlerle bizim fikirlerimizin eşitlendiği özel bir durumun altını çizer. Buna göre: Herşeye ortak olan ve eşit ölçüde parçada ve bütünde bulunan ancak yeterli olarak kavranabilir (E II Ö: 38). Çünkü bunlar

Spinoza'da; hele de Descartes'ın voluntarizmi bağlamında bir özne yoktur. Tekil birey kavramı Spinoza felsefesine daha uygun düşüyor fakat bu seferde kavram bütünlüğü sağlanmamış oluyor ve okuyucunun anlaması güçleşiyor.

²⁴ R.Scruton, *Spinoza: A very Short Introduction*, Oxford University Press, 2002, s.94

Spinoza'nın terminolojisine özel bir anlam atfeden Roger Scruton, Spinoza düşüncesinin temelinde latince 'quatenus' Türkçe'de 'e kadar veya 'e ölçüsünde diyerek çevirebileceğimiz kelimenin yattığını iddia eder. Bu kelime sayesinde Spinoza geçilmez ve mutlak farklılıkları tanımlayarak (Tanrı ve insan, sonsuzluk ve zaman, özgürlük ve zorlama, bağımsızlık ve bağımlılık vb..) bunları sadece bir derece farkına indirger ve geçişliliğin olmadığı yerde geçişi mümkün kılar.

hem insan bedeninde hem bedeninde değişiklerinde hem de bedeni etkileyen dış şeylerde eşit olarak bulduklarından; bunların fikirleri de Tanrı, hem insan bedeninin hem de diğer dışsal bedenlerin etkilenimlerinin fikirlerini taşıdığı oranda Tanrı'da olacak ve böylece Tanrı insan zihnini oluşturduğu oranda bu fikirler zorunlu olarak hem insanda hem de Tanrı'da yeterli fikirleri oluşturacaktır. Deleuze, bu ortak nosyonların tüm zihinlere ortak oldukları için değil fakat öncelikle cisimlere ortak olan bir şeyi temsil ettikleri için böyle adlandırıldıklarını belirtir. Bu anlamda, ortak nosyonlar hiçbir şekilde soyut ya da genel fikirler değildirler ve yayılımlarına bağlı olarak, bütün cisimlere ya da yalnızca bazılarına uygulanır olmalarına bağlı olarak, az ya da çok geneldirler.²⁵ Spinoza, zihinde bulunan yeterli fikirlerden doğan fikirlerinde yeterli olduğunu (*E II Ö: 40*) belirterek ortak nosyonlar sayesinde oluşturduğumuz yeterli fikirlerin adeta bir yeterli fikirler zincirini doğuracağını söyler.

Wilson'a göre, yeterli-tam fikirler öğretisinin üç temel direği vardır: Öncelikle, zihin sadece bedeninde fikri olduğundan bedende tamamen içerilen herhangi şey zihin tarafından doğrudan ve tamamiyle algılanacaktır. İkinci olarak maddi doğanın bazı temel yönleri bütün bedenlerde (veya bedeninde değişiklerinde) ortak olarak bulunmaktadır. En son ve en önemlisi bu temel nosyonların fikirlerini takip eden başka şeylerin fikirleri de insan zihni tarafından tam olarak kavranacaktır. Ortak nosyonları takiben oluşturulacak bu diğer şeylerin fikirleri Spinoza felsefesinde en temel yanı oluşturacak bunlar tekil şeylerin özlerinin fikirleri olarak adlandırılacaktır. Bu sayede insan zihni adeta Tanrı'nın bakış açısından tekil şeylerin özlerini aynen Tanrı'nın özünden üretildikleri şekilde anlar.²⁶

Ortak nosyonları, aşkın nosyonlar ve evrensel nosyonlarla karşılaştıran Spinoza; bunların aralarında hiçbir benzerlik olmadığını evrensel nosyonlar denilen şeylerin insan bedeninde tekil bireyler arasındaki küçük farkların hepsini aklında tutamadığından oluştuğunu ve yine aşkın nosyonların da karmakarışık

²⁵ Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s.89

²⁶ Margaret D. Wilson, "Spinoza's Theory of Knowledge", *The Cambridge Companion to Spinoza*, (der. Don Garrett), Cambridge University Press, 1996, s.112-113

fikirlerden ibaret olduğunu, bunların her ikisinin de doğada ki hiçbir varlığa tekabül etmediğini belirtir.

Ortak nosyonlar öğretisiyle ilgili söylenebilecek önemli bir nokta da Spinoza'nın bu kavramla diğer rasyonalist filozoflardan da ayrıldığını göstermek olacaktır. Hatırlayacağımız gibi rasyonalist düşünürler insanın duyularının gelip geçiciliğine karşın doğru bilgiye nasıl sahip olabilecekleri sorusuna; Tanrı'nın doğuştan insan zihnini böyle bir doğruluğu kavrayabilecek şekilde donattığı (Descartes) veya her bilmenin bir hatırlama olduğundan bahisle insanın idealar aleminden bedensel yönüyle uzaklaştığı ve zaten doğuştan doğru fikirlere sahip olduğu (Platon) şeklinde cevap vermişlerdir. Spinoza, Tanrı ve doğayı özdeşleştirdiğinden ortak nosyonları bütün cisimlere dolayısıyla insanlara da ortak birşey olarak tanımlayarak hiçbir aşkınsal açıklamaya gerek duymadan sorunu çözüme bağlamıştır.

Bilgi dereceleri arasında belli bir fark gözeten Spinoza, üç tür bilgi arasında ayırım yapar. Birinci tür bilgi bedensel etkilenmelerimiz sonucunda edindiğimiz bilgidir ve bu tür bilme yanlışlığın sebebidir. İkinci tür bilgi biraz önce bahsettiğimiz ortak nosyonlar yoluyla nesnelere özellikleri üzerinde akıl yürütme yoluyla edindiğimiz bilgidir. Üçüncü tür bilme ise sezgi yoluyla bilmedir. Sezgisel bilgi rasyonel bilgimize ayrı katkı yapmaz fakat burda bir perspektif değişimi sözkonusudur.²⁷ Doğru bilgi, ikinci ve üçüncü tür bilgidir ve Spinoza'ya göre doğru bir fikrin ölçütü bizzat kendisidir yani doğru fikre sahip olan bunu olumlamak için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Akıl şeyleri olumsal değil zorunlu olarak kavradığından ve zamansallık sadece sonlu varlıklar için geçerli olduğundan fikirlerimiz doğru olduğu oranda Tanrısal sonsuzluğa katılmış oluruz yani insan aklını kullandığı oranda şeyleri sonsuzluk türünden algılamaya başlar.

İkinci bölümün geri kalan kısmı fikirlerin doğasına ve insan zihninin yargılama gücünün nasıl gerçekleştiğini anlatmaya ayrılmıştır. Zihinde ne mutlak ne de özgür istenç vardır; zihin şunu ya da bunu istemeye bir neden

²⁷ Fransez, s.193

tarafından belirlenir ve bu nedenler zinciri sonsuza kadar gider. Anlık belirli bir düşünce kipidir ve dolayısıyla eylemlerinin özgür nedeni olamaz, kendi kararıyla herhangi bir isteme veya istememe yetisi de taşımaz. Dahası zihinde mutlak anlama, arzulama, sevmeye vb. gibi ayrı melekeler de yoktur bunlar ve benzeri melekeler ya bütünüyle birer kurgudan ibarettir ya tekil şeylerden oluşturma alışkanlığında olduğumuz metafiziksel kendiliklerden ya da hiçbir şeye tekabül etmeyen evrensellerden başka birşey değildir. Spinoza irade ile ne demek istediğini de açıklar; irade isteme demek değildir. İradeyle kastedilen bir doğrulama ya da yadsıma yetisidir ve böyle bir yeti insan zihninde bulunmaz. Zihinde fikirlerin fikir olduğu sürece içerdiğinden başka hiçbir isteme ya da doğrulama ve yadsıma yoktur. Yani irade ve anlama yeteneği bir ve aynı şeydir.

Spinoza'nın ne demek istediğini anlamak için, bizim gündelik yargılarımıza daha yakın olarak görebileceğimiz Descartes modelini kısaca anlatmakta fayda vardır. Zaten Spinoza'nın bu bölümde ismini vermeden polemik yürüttüğü kişi Descartes'tır. Descartes'ın yargı modeli, insani yanlışlığın, Tanrı'nın iyiliğiyle bir arada nasıl olabileceğini ve bu ikisini birleştirme arayışına adanmıştır. Descartes zihin ve anlama arasında belli bir mesafe olduğunu kabul eder ve Descartes'e göre bunlar ayrı melekelerdir. İrade ise özgürdür ve dış etkiler tarafından belirlenmez. İradenin görevi yargılarda bulunmak yani zihinde beliren fikirleri doğrulamak ya da yanlışlamaktır. İnsanın anlama kapasitesi sınırlıdır oysa irade sınırsızdır kendisinde sunulan fikirleri doğrular veya yanlışlar. Yanlışlık irademizi yanlış kullandığımızda yani algılayamadığımız şeyler hakkında yargıda bulunduğumuzda ortaya çıkar.

İşte Spinoza'nın böyle bir modele tahammülü yoktur. Yargı gücü dediğimiz şey zihinsel faaliyetlerimize dışarıdan eklenen birşey değildir, fikirlerin kendileri bizatihi yargı güçlerini kendi içlerinde taşır. İnsanlar beden etkilenmeleri olan imgeleri, zihnin bir şeyi aktif olarak kavraması anlamına gelen fikirlerle karıştırır; yine fikirler de çoğu zaman sözcüklerle karıştırılır. İmgeleri fikirlerle karıştıranlar, imgesini oluşturamadığımız şeylerin fikir olmadığına, özgür irademizle icat ettiğimiz uydurmalar olduğuna kendilerini inandırırılar. İmgelere o kadar alışır ki, gerçek fikirleri kurgu sayarlar. Bunlar, fikirleri bir pano üstündeki dilsiz resimler zannederler ve bu yüzden bir fikrin,

kendinde bir onay veya ret içerdiğini göremezler. Sözcüklerle fikirleri karıştıranlarsa sadece sözcüklerle, hissettiklerine aykırı şeyleri onay ya da red edebildikleri için, hissettiklerine aykırı bir şeyi isteyebileceklerini zannederler. Düşüncenin ne imgelerle ne de sözcüklerle bir ilişkisi yoktur. Düşünüyorum ya da karar verdim ifadeleri birer düşünce değil, sadece birer sözdür. Aynı şekilde eğer insanlar kararlarının askıda kaldığından bahsediyorsa bu sadece henüz tam bir kavrayışa ulaşmadıkları anlamına gelmektedir. Tam bir kavrayışa ulaştıklarında upuygun (*adequate*) bir fikre sahip olacaklar ve upuygun (*adequate*) fikir zaten kendi yargı gücünü de içinde taşıyacaktır. Hardt'ın belirttiği gibi; upuygun (*adequate*) fikirler ifade edicidir ve uygun olmayan fikirler sessiz kalır. Başka bir deyişle, bir upuygun (*adequate*) fikrin ayırt edici özelliği etkin ya da biçimsel nedenlerin doğrudan bir ifadesi sayesinde bize varlığın (ya da en azından düşünce sıfatının) yapısı ve bağlantıları hakkında birşeyler söylemesidir. Ontolojik bir perspektiften upuygun (*adequate*) olmayan fikir bize hiçbir şey söylemez, çünkü onun yerini düşüncenin üretici yapısı içinde tanıyamayız; o ruhsal otomatonun dinamik nedensel mekanizması içine yerleşemez. Öyleyse upuygun (*adequate*) fikrin bir önemi onun nedenlerinin ifadesinin düşünce gücümüzü artırmasından dolayıdır; ne kadar upuygun (*adequate*) fikre sahip olursak varlığın yapısı ve bağlantıları hakkında o kadar fazla şey biliriz ve düşünce gücümüz de o kadar büyük olur. Upuygunluk yayılıcıdır, dâima daha büyük ifadeye yol açar. Zihinde upuygun (*adequate*) doğru fikirlerden çıkan fikirlerde upuygundur.²⁸

Teoriden Pratiğe: Bir Sevinç Etiği

Teorik çerçeveyi oturtuktan sonra Spinoza artık tamamen insan özgürlüğünün pratikte ki varoluşuna odaklanır. Üçüncü bölümün önsözünde Spinoza, duygular ve insanların yaşam yolları üstüne yazanların evrensel doğa

²⁸ M. Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, (çev. İsmail Öğretir – Ali Utku), Birey Yayıncılık, 2002 s,152 Hardt'ın upuygun fikir için verdiği örnekte açıklayıcıdır: Verili bir daire fikri Descartes'cı manada açık ve seçik olabilir ama kendi üretiminin yolunu ifade etmedikçe upuygun olmayan olarak kalır. Örneğin, upuygun bir daire fikri merkezi bir nokta etrafında dönen sabit bir yarıçap fikri içerebilir; o, kendi nedenini ifade eder. Daha önemli ve karmaşık bir örnek adalet fikri olacaktır: Upuygun bir adalet fikri böyle bir fikri üreteceğimiz ya da kuracağımız araçları ifade etmek zorunda olacaktır; bu fikri meydana çıkararak fikirlerin tam bir soy kütüğünü içerecektir.

yasalarını izleyen doğal şeyleri değil, sanki doğanın dışında olan şeyleri ele alıyor gibi göründüklerini belirtir. Bunlar insanları sanki krallık içinde bir krallıkmış gibi ele alırlar. Çünkü insanın doğal düzeni izlemediğine, eylemleri üstünde mutlak gücü olduğunu inanırlar. İnsanların güçsüzlükleri ve tutarsızlıkları ise doğanın evrensel yasalarına değil genellikle insanların horgörülen, küçümsenen özelliklerine yüklenir. Oysa Spinoza'ya göre doğal düzenin dışında hiçbir şey yoktur, dolayısıyla bütün insani duygularda doğanın değişmez yasalarından doğar. Böylece Spinoza, insan eylem ve itkilerini tıpkı çizgileri, doğruları, yüzeyleri ya da cisimleri ele alıyormuş gibi ele alacağını söyler.

Duygu (etkilenim) ile anlaşılması gereken bedenin etkinlik gücünü azaltan ya da artıran, ona yardımcı ya da engelleyici olan değişiklikleri ve zihin beden bütünü değişimlerini algıladığından bu değişimlerin fikirleridir. Eğer bu değişimlerin nedeni biz insanlar olabilirsek bu duygu bir eylem (*actio*), değilse bir tutkudur (*passio*). Bütün bireysel varlıklar kendinde olduğu sürece, kendi varlığında sürmeye çabalar (*conatus*). İnsan da bireysel varlık olduğu için her bir insanın da ayrı tekil direnme gücü olacaktır unutmamak gerek ki *conatus* sahip olan yalnız insanlar değildir varolan herşeyin bir direnme gücü vardır. Her şeyin kendi varlığında sürmeye çalışma çabası o şeyin kendi edimsel özünden başka birşey değildir. Kendi varlığında sürme çabası, anlık ve beden ile eşzamanlı ilgiliyken Spinoza tarafından itki olarak adlandırılacaktır. İstek dediğimiz şey bu itkinin bilincidir. Dahası, kendini koruma ve kendini eksiksizleştirme eğilimleri bilince istek olarak yansırken, daha fazla veya daha az eksiksizleşme eğilimleri de bilince yansıyacaktır.

İşte iki temel duygu olan sevinç ve kederin tanımı da buradan çıkar yani sevinçle zihnimiz daha büyük bir eksiksizliğe erişirken kederle daha az eksiksizliğe geçer. Fakat unutmamak gerekir ki iki duygu da birer tutkudur birer edilgenlik halindedir çünkü bu haldeyken ne sevincimizin ne de kederimizin doğrudan nedeni bizler değildir. Sevinç ve kederli duygular insanlar için dalgalanma halindedir, bizler hayatın normal akışı içinde bu duyguların arasında gidip geliriz.

Elbette birer tutku bile olsa sevinçli duygular bizim gücümüzü artırır ve bedensel gücümüz arttığı oranda zihinsel gücümüzde artar, fakat bu haldeyken neler olup bittiğinin farkında değilizdir. Spinoza, sevinçli ve kederli duyguları tek tek tanımlar, bunları uzun uzun tanımlamasının nedeni muhtemelen kendi içinde çok karmaşık, anlaşılmaz görünen duyguların hepsinin aslında insanlar için tanımlanabilir ve anlaşılır olduğunu göstermektir. Örneğin sevgi, dışsal bir nedenin fikrinin eşlik ettiği sevinçten başka birşey değildir; tam tersi olan nefret dışsal bir nedenin fikrinin eşlik ettiği kederlenme hâlidir. Sürekli dışsal şeylerin etkisinde olan insan çoğu zaman tutkulara mahkumdur. Sadece Tanrı tüm şeylerin ve kendinin de nedeni olduğundan tam olarak özgürdür insanlar her zaman dışsal etkilere mahkumdur ve bu dışsal şeylerin gücü çoğu kez insanların gücünü aşmaktadır; dolayısıyla sürekli bir özgürlük hali insanlar için mümkün değildir. Fakat insanların da etkin olma halleri vardır etkin bir zihinde oluşan duyguların hepsi sevinçli duygulardır, hiçbiri kederli duygulara indirgenemez etkin bir zihinde keder oluşmaz.

Ne beden zihni düşünmeye, ne de zihin bedeni devim ya da dinginliğe, ya da başka herhangi birşey varsa, başka herhangi birşeye belirleyebilir (E III Ö: 2). Bu önermenin notunda Spinoza bırakalım kendi zamanını biz modernler için dahi çok önemli birşey söyler: *Bugüne kadar bedenin zihnin gücüyle hareket ettiğine inananları önyargılarından vazgeçirmek imkansız gibidir; zihnin özgür istenciyle bedenin hareket ettirilip durdurulduğuna katı bir biçimde inanırlar çünkü, bedenin neler yapabileceği şimdiye kadar belirlenmemiştir. Bir bedenin neye kadar olduğu bilinmez. (E III Ö: 2'ye not)* Ethica'nın ikinci bölümünde Spinoza bize bir bedenin bireyliğinin tarifini yapmıştı: Belli bir bileşik ya da bileşik hareket ve durağanlık ilişkisi ya da oranı, bu bedenin parçalarını etkileyen bütün değişikliklere karşın korunuyorsa bu o bedenin bireyliğidir. Yani bu sözkonusu bedenin bütün parçalarını sonsuzca etkileyen bütün değişiklikler karşısında, belli bir hareket ve durgunluk oranının korunması, sürekliliğidir bireylik.

Spinoza'nın mektubunda belirttiği gibi: İki beden karşılaştığında, iki dinamik ilişki arasında bir karşılaşma sözkonusudur: Onlar ya birbirlerine kayıtsızdırlar ya da bileşebilirler ve birlikte yeni bir ilişki, yeni bir beden

oluştururlar; ya da daha çok uyumsuzdurlar ve bir beden ötekinin ilişkisini bozar, onu yok eder, tıpkı zehrin kanı bozması gibi.²⁹ Deleuze'ün örneğiyle: Eğer bedenim bir parçalar sonsuzluğunu içeren belli bir hareket ve durgunluk oranıysa ya sevdiğim bir şeyi yerim, neşem artar dolayısıyla eyleme gücüm de artar ya da bir şey yerim zehirlenirim ve yere yığılırım, yediğim şeyin bedensel oranı benim oranımı çözüp dağıtmıştır. Böyle bir durumda kederlenmeye bile fırsat bulamam çünkü eyleme gücünün tamamı tüketilmiştir; eğer tam tersini düşünürsek örneğin yediğimiz şeyin arsenik zehri olduğunu kabul edelim, arseniğin kendi bedensel oranı olduğunu biliyoruz, bu durumda yani bizi çözüp dağıttığı durumda, arsenik neşelidir çünkü bizim oranımız onun bedenine iyi gelmiştir. Kötü bir karşılaşma yaptığımda bu benim bedenime karışan bedenim, benim oluşturucu oranımı yıktığı ya da bağımlı oranlarımdan birini yıkmaya eğilimli olduğu manasına gelir. Yani bazen bişey yerim ve midem ağrır, böyle bir durumda alt oranlarımdan birisi yıkılmıştır ve bu beni kederlendirir fakat öldürmez.³⁰

Aynı örnekleri daha iyi anlaşılması açısından kompleks bedene sahip insanların karşılaşması için de düşünebiliriz. Sabah evden işe gitmek için çıktık, otobüste güzel bir kız gördük, neşelendiğimizi hissederiz kızla ilgili bir fikre de sahibizdir ama bu asla yeterli bir fikir olmayacaktır. Bu tarz bir karşılaşma Spinoza'nın birinci tür bilgi dediği duygulanım karşılaşmalarına tipik bir örnektir, karşıdaki için bende oluşan fikir ondan çok benim bedenimde onun bıraktığı izin fikridir. Böyle bir karşılaşmada kendime dair bile doğru düzgün bir fikre sahip değilimdir, dışındaki cisimleri sadece ve sadece dış cisimlerin bedenim üzerinde bıraktığı duygulanımlar aracılığıyla bilirim.

Devam edelim, bu sefer işyerinde sevmediğimiz patronumuzu gördük, hemen kederlendiğimizi hissederiz, bu bir dalgalanma halidir veya ilişkilerin karışımı halidir. Neyin ne olduğu tam olarak bilinemez, bilinç dediğimiz şey nedenlerin bilgisinden yoksundur dolayısıyla hiçbir tam bilgi içermez. İnsanlar hayatın normal akışında bu dalgalanmayı yaşar ve edimsel gücümüz bir artar bir

²⁹ B. Spinoza, *The Letters*, (çev. Samuel Shirley), Hackett Publishing Company Inc, 1995 Letter 32

³⁰ G. Deleuze, *Spinoza Üstüne Onbir Ders*, Öteki Yayınevi, 2000, s.23

azalır, fakat bu karşılaşmaların tam fikirlerine yani nedenlerine vakıf olmadığımız için tam özgürlük halini yaşayamayız çünkü hangi bedenin bizim oranımıza iyi geleceğini hangisinin gelmeyeceğini bilemeyiz.

Ahlak felsefesinin iki temel kavramı olan iyi ve kötüyü Spinoza böyle anlayacaktır, kendinde iyi diye birşey yoktur. Biz birşey bizim arzumuza isteğimize uyduğu için o şeye iyi deriz yoksa kendinde iyi olduğu için değil ve iyi - kötü kavramları göreceli kavramlardır. Bana iyi gelen şey iyidir bana kötü gelen de kötüdür. İyi ve kötü herkese göre değişecektir; belki de Spinoza'nın gerek yaşamı sırasında gerekse öldükten uzunca bir süre sonra lanetli (*maledict*)³¹ olarak adlandırılmasının sebebi de buydu. Spinoza binlerce yıllık bir geleneği tuzla buz ediyordu; bu sadece din karşıtı değil aynı zamanda bütün bir ahlakçı felsefenin karşıtı bir projeydi.

Spinoza bize bir bedenler stratejisi sunar, bize bedenlerimizle düşünmeyi öğretir. Fakat nedenlerin bilgisine ulaşmak idealinin kolay olmadığını farkındadır. Hatta zaman zaman Spinoza'nın insanlar hakkında olumsuz düşüncelere sahip olduğunu da görebiliriz: “*Konuşmak ve susmanın insanın elinde olduğunu zannedenler zihninin emriyle bedene istediğini yaptırabileceğini sanırlar oysa ne beden zihni birşey yapmaya veya yapmamaya razı edebilir ne de zihinlerimizin elinde böyle bir güç vardır. Eğer konuşmak kadar sessiz kalmak da insanın gücü içinde olsaydı, insan işleri çok daha iyi bir noktada olurdu. Ama deneyim yeterinden fazla gösterir ki, hiçbir şey, dillerini tutmak kadar insanların gücü dışında değildir ve insanlar, başka hiçbir şeyde itkilerini denetlemekte oldukları kadar başarısız değildirler (E III Ö: 2).*

İnsanların kendilerine sürekli sözler verip bunları yerine getirememeleri Spinoza'yı destekler niteliktedir. İnsan duygularının köleliğinden nasıl kurtulacaktır? Elbette önce duygularını daha iyi tanıyarak ve onu köleliğe götüren sürecin çözümlemesini yaparak. *Ethica*'nın dördüncü kitabı bu sürecin anlaşılmasına yardım eder.

³¹ Bilindiği gibi Spinoza'nın önismi kutsanmış mânâsına gelen Benedict'di, lanetli anlamına gelen Maledict lakabı, Spinoza'nın bu ismine atıfla onu sevmeyenler tarafından ortaya çıkartılmıştı.

Spinoza bize kölelikten ne anladığını açıklar: “*İnsanın duyguları denetleme ya da kısıtlamada ki güçsüzlüğüne kölelik diyorum; çünkü duygularına boyun eğen bir insan kendi tüzesi altında değildir, ama öyle bir düzeye dek talihin elindedir ki, sık sık daha iyi olanı görmesine karşın daha kötü olanı izlemek zorunda kalır*” (E IV Önsöz). Ayrıca dördüncü bölümde Spinoza iki amaç ortaya koyar, öncelikle köleliğin nedenlerini göstermek ve ikincisi duygularda neyin iyi neyin kötü olduğunu göstermek. İlk amaç 1 – 18. önermelere ikinci amaç ise 19- 73. önermeler arasına tekabül eder.

İnsan güçsüzlüğünün ve tutarsızlığının nedenlerini ve insanların aklın buyruklarına niçin uymadıklarını açıklarken, Spinoza, doğanın sınırlı parçası olarak insanların daima sınırlı bir güce sahip olduklarını ve daima kendi doğalarından daha güçlü olan dış şeylerin etkisine maruz kaldıklarını belirtir. Ethica'nın dördüncü kitabında bulunan tek belit (aksiyom) zaten bunu doğrular niteliktedir. *Doğada daha güçlüsü ve kuvvetlisi olmayan tekil hiçbir şey yoktur. Ama varolan her şeyden daha güçlü ve onu yokedebilecek bir başkası da vardır* (E IV Belit).

Bu aksiyom Spinoza'nın insanlar üzerine olan kötümser bakışının devamı olarak okunabilecekken, aynı zamanda insanların hayata belli bir mütevazılık vechesinden bakmalarına da neden olacaktır. Spinoza teorik olarak hümanizme inanmaz fakat insanların kendi mütevazılıklarını kabul ettikleri sürece, insanların yaşamlarını daha mutlu kılacaklarını düşünmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz insanların etkisine maruz kaldığı bu dış tesirler, onların kendileri için faydalı olan şeylere ulaşmalarını engeller. Özelde bu dış tesirler insanlarda duyguların oluşmasına neden olur duyguları adeta kışkırtır, bu duyguların tesiri altındayken insanlar upuygun-yeterli fikirler oluşturamadıklarından kendi iyiliklerine katkıda bulunamazlar.

Bu duyguların daha önce belirttiğimiz gibi bir kısmı kederli duygular olup bireyin edimsel kapasitesini azaltırken bir kısmı neşeli duygulardır ve bireyin edimselliğini arttırır (fakat unutmamak gerekir ki neşeli pasif duygular sayesinde insanların edimselliğinin artması ancak başka bazı edimselliklerin azalması ya da yokolması pahasıdır. Örneğin: Bedenin bir bölümünün

edimselliğinin diğer bölümler aleyhine artması ya da insanın daha faydalı şeyleri algılayıp kavramasının engellenmesi aleyhine) yine bu duyguların bir kısmı da insanın kendini koruma çabasını yanlış yönlendirip onu gerçekte faydasına olmayan şeyler peşinde gitmesini sağlayan arzulardır. Duyguların etkisi altındayken insanlar kendileri için neyin iyi neyin kötü olduğunu ayırtılamazlar. Hatta, insanlar çoğu zaman kendileri için neyin faydalı olduğunu bilmelerine rağmen duyguların etkisinden kurtulamazlar. Spinoza'nın dediği gibi daha iyi olanı bilir ve takdir ederler fakat kötü olanın peşinden giderler.

Madem insanlar kendilerine faydalı olanı bilmelerine rağmen kendileri için faydasız olanın peşinden giderler, o halde Spinoza nasıl insanların kendi yararları peşinde koştuğunu söyleyebilir? Bu iki karşıt tezin birleştirilmeleri ve açıklanmaları gerekir. Spinoza'nın açıklaması oldukça tutarlıdır:

Her duygu, kişinin kendi bedensel durumunun ve bu durumun oluşmasında etkili dışarıdaki bedenlerin temsili olması anlamında bir fikirdir. Fakat duygunun motivasyonel gücü onun bir fikir olarak doğru veya yanlış olmasından kaynaklanmaz aksine sadece duygu olarak gücünden kaynaklanır. Bu yüzden örneğin bir duygunun sınırlanması veya ortadan kalkması ancak tam tersi ve daha güçlü bir duyguyla gerçekleşebilir (*E IV Ö: 7*). Nedenini şimdi bizimle bulunuyor olarak imgelediğimiz bir duygu nedenini bulunmuyor olarak imgelediğimizde olduğundan daha güçlüdür (*E IV Ö: 9*). Yakında elimizde olacağını imgelediğimiz gelecek birşey karşısında, varolacağı zamanı şimdiden daha uzak olarak imgelediğimizde olduğundan daha yeğin olarak etkileniriz ve kısa süre önce yittiğini imgelediğimiz bir şeyin anısı da bizi onun uzun bir süre önce yittiğini imgelediğimizde olduğundan daha yeğin olarak etkiler (*E IV Ö: 10*). Özgür olduğunu imgelediğimiz şeyden zorunlu olana göre daha çok etkileniriz (*E III Ö: 49*). Zorunlu olduğunu imgelediğimiz şeyden olanaklı ya da olumsal olana göre daha çok etkileniriz (*E IV Ö: 11*). Olanaklı olduğunu imgelediğimiz şeyden olumsal olana göre daha çok etkileniriz (*E IV Ö: 12*).

Fakat iyinin ve kötünün bilgisi, bizi neşeye veya kederle etkileyen herhangi bir şeyin etkisinden başka birşey değildir yani tutkuya dönmüş bir duygu nesnesini imgelemde temsil ettiği sürece, iyi veya kötünün bilgisini

oluşturan başka herhangi bir duygudan daha güçlüdür. Böylece iyiyi ve kendimiz için faydalı olanı bilmemize rağmen tutkularımızın peşinde koşmaya devam ederiz.

Ethica'nın dördüncü kitabının kalan bölümü ikinci amaç için ayrılmıştır. Yani duygularda neyin iyi neyin kötü olduğunu göstermeye. Bundan önce Spinoza onsekizinci önermenin notunda aklın buyruklarının genel bir çerçevesini verir:

Aklın doğaya aykırı hiçbirşey konutlamadığı için, bu yüzden herkesin kendini sevmesini, kendi yararını, ona gerçekten yararlı olanı aramasını, insanı daha büyük eksiksizliğe götüren herşeyi istemesini, ve mutlak olarak herkesin elinden geldiğince varlığını korumaya çabalamasını konutlar. Bu tıpkı bütünüün parçasından büyük olması gibi zorunlu olarak doğrudur (E IV Ö: 18 Not).

Bu noktadan sonra Spinoza birkaç yönden ilerler. On dokuz ve yirmi beşinci önermeler arasında daha önce tanımlanmış erdemle, *conatus*'un arasındaki yakın ilişkiyi irdeler. Buna göre *conatus* her bireyin edimsel özünü oluşturduğundan, şeyin kendi doğasının gücünü ve edimini belirtir. Spinoza için insanın gücü ve erdemi basitçe kişinin kendine yararlı olanı araması ve bunun için çabalaması olduğundan, erdem bu tanımını *Ethica* dördüncü bölümün on sekizinci önermesine not'da bulunan diğer tanımla karşılaştırdığımızda, erdemden hareketle edimde bulunma ile aklın buyruğuna uygun olarak edimde bulunmanın birbirine denk olduğunu anlarız.

Yirmi altı ve yirmi sekiz arası önermelerde erdem ve anlama (*understanding*) arasındaki ilişki incelenir. Zihnin ulaşacağı en yüksek merteye bilgidir çünkü zihnin kendi iyiliği onun doğasından hareketle aktif olması, çaba göstermesidir, böylece aktif olduğu sürece zihin hem anlar hem de üretimde bulunur. Fakat zihin tam anlamıyla ancak kendi fikirlerinin yeterli sebebi olduğu sürece gerçekten aktif olabilir ve kendi düşüncelerinin yeterli sebebi olabilmesi ancak başka yeterli fikirlerden kendi yeterli fikirlerini çıkarması sayesinde olur. Bilginin en yüksek amacı sonsuz varlık olan ve herşeyi onun sayesinde anlayabileceğimiz (*E I Ö: 15*) Tanrı olduğuna göre, demek ki zihnin

en yüksek iyisi Tanrının bilgisi ve zihnin en yüksek erdemi de yine Tanrıyı bilmektir (*E IV Ö: 28*).

Unutmamak gerekir ki Spinoza için bilgi insanların sahip olduğu birşeyden çok nerdeyse insanlara sahip olan birşeydir. Çünkü upuygun (*adequate*) fikirler zaten kendiliğinden vardır sadece şeylerin temsili olarak değil aynı zamanda kendi başına biçimsel birer öz olarak vardır. Bu fikirler upuygun (*adequate*) olduklarından elbette zihnin en yüksek çabası ve dolayısıyla en yüksek iyiliği upuygun (*adequate*) fikirlere ulaşmaktır. Bütün upuygun (*adequate*) fikirler Tanrı'dan dolayı varolduğundan bilginin en makbulü Tanrı'yı, dahası tüm bu Tanrısal sistemi bilmektir, onun kanunlarına kurallarına ulaşmaktır. Spinoza için doğada gizemli, bilinmez hiçbir şey yoktur biz, insanlar bu sistemin anlayan parçaları olarak herşeyi bilebiliriz.

Yirmi dokuz ve otuz altı arası önermelerde Spinoza; politik toplumun temellerinden bahseder, insanların hep beraber oluşturacakları bir tür işbirliğinin ön koşullarını anlatır. Spinoza, öncelikle genel bir tez olarak iki şeyin doğalarından dolayı anlaşıklarında, ikisinin de doğası aynı şey için çabaladığından birbirlerine karşılıklı olarak yararlı olacaklarını belirler. İnsanlar aklın buyruklarına göre yaşadıkları oranda zorunlu olarak doğalarında anlaşacaklardır. İnsan aklı aynı şeyi hedeflediğinden, yani bilgiyi ve anlamayı ve anlama hiçkimsenin ondan alacağı keyfi bozmadığından herkes tarafından paylaşılan bir iyidir. Spinoza'ya göre bir insana akıl tarafından güdülen başka bir insan kadar faydalı birşey yoktur. Böylece erdemle hareket eden herkes kendi için istediği iyiyi geri kalan insanlar için de isteyecek ve kişinin Tanrı bilgisi ne denli büyükse, o denli çok isteyecektir. Aklın buyruklarına göre yaşayan insanlar tek bir beden ve tek bir zihinmiş gibi hareket edecektir. Tersine eğer insanlar tutkuları tarafından güdülse, birbirleriyle kavga edecek çelişkilere düşecektir.

Spinoza'nın her insanın kendine yararlı olanı araması öğretisi ilkbakışta Bentham tipi bir faydacılığı çağırıyor gibi görünse de ne kadar farklı olduğu derhal anlaşılır. Bentham'a göre faydasını maksimize eden insan modeli atomiktir yani toplumun diğer üyelerinden kopuktur. Bu tip bir faydacılık

tutkunun egemen olduğu bir faydacılıktır ve aslında insanların faydasını bile gözetmez. Çünkü Spinoza'ya göre aklın buyruklarına uyan insan kendi için istediği herşeyi diğer insanlar için de isteyecektir; bir insana en çok uyan en faydalı şey aklını kullanan diğer bir insandır.

Otuz sekiz ve altmış altı arası önermeler genelden özele doğru hangi duygu ve davranışların gerçekten iyi olduğunu, erdemli olduğunu ve akılla uyum içinde olduğunu gösterir. Bu bölümde Spinoza insanı şaşırtan bir doğrulukla tek tek duyguları tanımlar. Hiçbir zaman ölçüye hesaba gelmiyecek sandığımız hislerimizi geometrik yöntemiyle ispatlar.

Spinoza'nın nasıl bir insan tipolojisi hedeflediği açıktır; onun insanı her zaman neşeli olmalıdır, çünkü ancak neşeyle dolu olduğunda insan güçle donatılır. Bu satırların yazarı için de Ethica'nın en çarpıcı önermesi bu kısımdadır. Spinoza bize neşenin hiçbir zaman aşırısı olmayacağını, neşenin her zaman iyi olduğunu söyler, buna karşın keder her zaman kötüdür. Ve yine pişmanlık asla bir erdem değildir. Bildiğimiz gibi gerek dinsel düşünce de gerekse ahlak felsefesiyle uğraşanlara göre insanların neşelenmesi ve neşeyle edimde bulunması kısıtlanması gereken en azından süreksiz olması gereken şeylerdendir. İnsan güvenilmez bir varlıktır, denetim altında tutulması gerekir. Yine pişmanlık çoğu öğretilerde en büyük erdemlerdendir. İnsanlar pişman olur, gelip rahip vasıtasıyla Tanrı'dan özür dilerler. Özür dileme eylemi aslında insanların her zaman suçlu tutulmalarının en basit yoludur, hiçbir zaman Tanrı'ya layık olamayacaktır insanoğlu. İşte Spinoza bu gelenekten ayrılarak bize bambaşka bir etik anlayış sunar: İsteddiğiniz kadar neşelenin.

Spinoza'nın bu yönünü görüp onu coşkuyla selamlayan Deleuze, etik ve ahlak arasında ki farkı anlatırken, makalesindeki başlıklardan birini "*Spinoza'da tüm kederli tutkuların sevinç-neşe yararına değersizleştirilmesi: Tanrıtanımaz Spinoza*" olarak atar. Deleuze'e göre Spinoza'da açık olarak bir hayat felsefesi vardır: Bu felsefe tam tamına, bizi hayattan koparan şeylerin, hayata karşı duran, bilincimizin koşullarına ve yanılısamalarına bağlanmış tüm aşkın değerlerin toptan reddinden ibarettir. Hayat, iyilik ve kötülük, kusur ve yetenek, günah ve kurtuluş kategorileriyle zehirlenmiştir. Hayatı zehirleyen şey kindir;

buna kendine karşı duyulan kin de dahildir, yani suçluluk duygusu. Spinoza kederli tutkunun iyi birşey barındırdığını düşünenlerden değildir. O, hayatın tüm taklitlerini, uğruna hayatı azımsadığımız tüm değerleri, Nietzsche'den daha önce reddeder: Yaşamıyoruz, sadece yaşamın bir benzerini sürdürüyoruz, sadece ölümden kendimizi nasıl sakınacağımızı düşünüyoruz ve bütün hayatımız bir ölüm tapıncı.³²

Ethica'nın dördüncü kitabının sonu, bölümün başında Spinoza tarafından kurgulanan ideal özgür insan modelinin tanımlanmasıyla sonlanır. Özgürlüğün tanımı Ethica'nın birinci bölümünde yapılmıştı.

Yalnızca kendi doğasının zorunluğundan varolan ve eyleme yalnızca kendisi tarafından belirlenen şeye özgür (libera) denir (E I Tan: 7).

Bu tanıma göre daha önce dediğimiz gibi sadece Tanrı özgürdür fakat insanlarda upuygun (*adequate*) fikirlere ulaştıkları oranda belli bir dereceye kadar özgür olabilirler. Böylece özgür bir insanın en az düşündüğü şey ölümdür. Onun bilgeliği, bir ölüm değil, yaşam meditasyonudur. Ölüm insanı en çok kederli duygularla dolduran şeydir, ölüme karşı hiçbir yeterli fikrimiz yoktur, dolayısıyla Spinozacı bilge için ölümü düşünmek ve kederlenmek kötülüğün kendisi olacaktır. Çünkü kederlendiğimiz oranda edim gücümüz azalacak dolayısıyla gücümüz azalacak, dolayısıyla daha az erdemli olacağız. Yine insanlar özgür doğmuş olsalardı iyi şey ya da kötü şey gibi kavramlar oluşmayacaktı, çünkü insanlar bu farazi durumda upuygun (*adequate*) fikirlere sahip olacak ve doğada kendinde iyilik veya kötülük atfedilecek hiçbir şey olmadığını bilecekti.

Özgürlüğün Yolları:

Spinoza insanlık hallerini bir bir tanımladıktan sonra sıra artık insan özgürlüğüne gelmiştir. İnsanlar sık sık duygularının kölesi olsa da, yinede

³² Deleuze, Pratik felsefe, s. 33, 34

onların üstünde belli bir özgürlük derecesine ulaşabilir. Dördüncü kitabın başlangıç önermeleri nasıl insan güçsüzlüğünün nedenlerini ortaya koyuyorsa, beşinci kitabın başındaki önermelerde (*Ethica V Ö: 1-20 arası*) özgürlüğe giden yolun araçlarını ortaya koymaktadır. Zihnin, bedene emir verme yeteneğini bedenle zihin arasında etkileşimi sağlayan pineal bezine bağlayan Descartes'ın aksine Spinoza, insan zihninin kendi upuygun (*adequate*) fikirlere ulaşma kapasitesi sayesinde duyguların üstesinden geldiğini belirtir. Spinoza bu araçları *Ethica V. Ön:20*'ye notta tek tek sayar.

Özgürlüğe götüren ilk yol “duyguların bilgisine ulaşmakta” yatar. Bir tutkuyu anladığımız oranda, onu algımız yeterli hale gelir, ve bu noktadan sonra artık pasif olmayız, aktifizdir böylece tutkunun gücü azalır azaldığı oranda tutku olmaktan çıkar. Dahası bedeninin bütün halleri hem parçada hem bütünde bulunan bazı ortak nosyonları içerdiğinden akıl, duygularda dahil olmak üzere bedeninin hallerinin yeterli fikirlerini oluşturabilir. Tutkuları bedeninin belli halleri olarak algıladığımızda onların üstünde belli bir kontrol yeteneği kazanırız ve mutedil hale getirebiliriz.

İkinci yol zihnin, duyguları karışık olarak imgelediğimiz dışsal nedenin düşüncesinden ayrılmasıdır. Örneğin birine karşı aşk veya nefret hissettiğimizde, aslında aşkımızın veya nefretimizin nesnesinin tutkumuza katkısının ne kadar sınırlı olduğunu fark ettiğimizde aşk veya nefretimizin azaldığını tecrübe ederiz. Yıkıcı bir aşk ilişkisi yaşadığımızda tutkumuzun nasıl da belli psikolojik faktörlere dayandığını veya bize zarar veren kişinin bunu sadece duygularını denetlemekteki güçsüzlüğünden dolayı yaptığını anlarsak, aşkımız veya nefretimizin azaldığını görürüz. Dahası başımıza gelen her şeyin nedeninin Tanrının zorunlu aktivitesi olduğunu anladığımızda yeni anlayışımızın neşesine katılırız; bu da anlama gücümüzü artıracaktır.

Üçüncü yol, anladığımız şeylerle ilişkileri olan duyguların, karışık ve sakat olarak tasarladığımız şeylerle ilişkili olanlara üstün çıkma zamanıdır. Daha önce ikinci bölümde bahsettiğimiz ortak nosyonlar öğretisi yeniden karşımıza çıkar; bu ortak nosyonlar parçada ve bütünde eşit olarak bulunduğundan, onların anlaşılması yoluyla beliren duygular daha kalıcı ve sebatkar olacaktır. Böylece

onlara karşı olan duygular eninde sonunda ya yokolacaklar ya da onlarla uyumlu hale geleceklerdir.

Dördüncü yol, şeylerin ortak özellikleri ile ya da Tanrı ile ilişkileri olan duyguların beslenmesini sağlayan nedenler çokluğudur. Akıldan kaynaklanan duygular, ortak nosyonlarla bağlantılı olduğundan, daha çok şey tarafından üretilirler, fakat bir duygunun ne kadar çok nedeni varsa o kadar güçlüdür. Böylece ne kadar çok şey neden olursa o kadar sık üretileceklerdir.

Beşinci yol, içinde zihnin duygularını düzenleyebileceği ve birbiri ile ilişkilendirebileceği düzendir. Zihin karşıt duygular tarafından örülenmedikçe, kendi psikolojisini daha iyi anlar ve bu anlayış sayesinde iyi yaşam üzerine maksimler oluşturur. İnsanlar bu maksimleri hayalinde canlandırarak yeri geldiğinde yaşam içinde kullanacaktır.

Son yol ve her nedense notta Spinoza tarafından bahsedilmeyen; zihnin şeyleri zorunlu olarak algıladığında duygular üzerinde kazandığı güçtür. Çünkü Spinoza'ya göre nedenlerinden habersiz olduğumuz ve özgür olarak hayal ettiğimiz bir şeye karşı karşı duygularımız en güçlüdür. Bir şeyin - özellikle kötü ve hayal kırıklığı yaratan - zorunlu olduğunu anladığımızda ona karşı duygularımızın gücü azalacaktır. Bu durum Spinoza'ya göre günlük tecrübeyle de kanıtlanmıştır, yani zorunluluk öğretisi yalnız doğru değil aynı zamanda pozitif psikolojik değerinde sahiptir.

Spinoza sözlerini çarpıcı biçimde sonra erdirir: *“Tüm bunlarla şimdiki yaşamı ilgilendiren herşeyi tamamlamış oldum..... şimdi beden ile ilişkisi olmaksızın anlığın süresi ile ilgili noktalara geçme zamanı geldi”* (E V Ö: 20'ye Not). *Ethica*'nın beşinci bölümünün kalanı zihnin bu bengi kısmıyla, anlksal Tanrı sevgisiyle ve zihnin içine katıldığı kutlulukla ilgili olacaktır. Tezimiz özgürlüğü incelediğinden ayrı ve geniş bir konu olan bu bölüme belki yeteri kadar yer ayırmayacağız; fakat en azından Spinoza'nın kabaca bu kavramlarla ne demek istediği bizim için de yararlı olacaktır. Çünkü insanın birinci bilgi türünden başlayan, yani olayları kendi sınırlılığı içinde

algılamasından başlayan macerası ancak burda Tanrısal zihne tam katılımı ve tam bir nesnellığe, açıklığa ulaşmakla son bulacaktır.

Zihnin bengiliği kavramı Spinoza'nın en çok kategorize edilerek eleştirilen kavramıdır, analitik gelenekten gelen düşünürler bu kavramın mistik olduğundan bahisle *Ethica*'nın bundan sonrasının tutarlı bir okumasının yapılamıyacağı kanaatindedir. Tüm felsefesini kılı kırk yaran bir titizlikle nakış gibi ören Spinoza'nın böyle bir tutarsızlığın içine düştüğünü düşünmek mantıklı görünmemektedir. Belki de önyargılardan arınarak yapılmış bir okuma aslında bu son kısmın kitabın geri kalanıyla uyum içinde olduğunu gösterecektir.

Spinoza insan zihninin süre terimleriyle anlatılabilecek olan bedenden hiçbir ayrı varoluşu olmadığını daha önce bildirmişti, yani zihnin bengiliği derken Spinoza'nın dinlerdeki gibi bir öte dünyadan bahsetmediği açıktır. Yine Spinoza'nın zihnin ölümden sonra ayrı bir kendilik olarak sonu gelmez bir biçimde süreceği düşüncesini de kabul etmediğini biliyoruz. O zaman zihnin bengiliğini nasıl anlamalıyız? Unutmayalım ki Spinoza'nın yaptığı tanıma göre bengilik kavramı herhangi bir zamansallık içermez, bu Tanrı'nın yaşadığı bir tür zamansızlık halidir. Zihnimizin şeyleri bengilik türünden anlaması, bedenimizin fiili varoluşunu kavraması sayesinde değil, bedenimizin özünü kavraması sayesinde olur. Zihnimizin, bedenin fiili varoluşuyla ilgili fikirleri, hep zamanla ilgili fikirlerdir ama zihin, şeyleri zamanın dışında, ya da bengilik türünden kavrayabilir. Şeyleri fiili olarak kavramamız iki şekilde olur: Ya onların varoluşlarını belirli bir zaman ve bir mekanla ilişkilendirerek ele almaktayız. Ya da, onları Tanrısal doğanın kapsamı içinde ele alıp, Tanrısal doğadaki zorunluluğun birer vargısı olarak ele almaktayızdır. İşte, şeylere bu ikinci açıdan bakmak onlara bengilik türünden bakmaktır.

Zihnimiz, kendisini ve bedenini bengilik türünden tanıdığı ölçüde Tanrıyı tanımış olur çünkü bengilik, ya da zorunlu varoluş, Tanrının özüdür. Zihin, bu yolla, kendisinin de Tanrının bir parçası olduğunu ve kendini tanımmasının Tanrıyı tanımaya bağlı olduğunu kavrar (*E V Ö: 30*). Zihnin bir şeyi bengilik türünden, ya da üçüncü tür bilgi ile ya da Tanrının o şeyin içindeki dile gelişini görerek kavrama yetisi, bengi doğasında mevcuttur (*E V Ö: 31*). Bu melekemizi

kullanmakta ne kadar ustalaşırsak; kendimizin de Tanrının da o denli bilincinde olur, o denli kusursuz ve kutluluk içinde oluruz. Zihnin bengiliğinden anlaşılması gereken, sonsuzluğa ulaşması gibi birşey de değildir, şeyleri bengilik içinde kavramaya yatkın bir doğaya sahip olmasıdır.

Şeyleri üçüncü tür bilgi ile bilmek bizi kendimizden hoşnut kılar ve bundan büyük bir haz alırız. Duyduğumuz bu hazza Tanrı fikri eşlik etmekte olduğu için, zihnimizde zorunlu olarak bir Tanrı sevgisi doğacaktır. Bu Tanrı sevgisi, karşımızda mevcut olarak imgelediğimiz bir Tanrıya değil, bengiliğini kavramış olduğumuz bir Tanrıya yöneliktir. Bu yüzden Spinoza bu sevgiye anlaksal Tanrı sevgisi diyecektir. Kutluluk ise zihnin bu kusursuz sevgiyi yaşayabilme yeteneği ile donatılı olmasından başka birşey değildir.

Böylece Spinozacı sistem tamamına ermiş olur: insanlar ancak mümkün olduğu oranda özgürlüğe ulaşacaktır ve bu eriştiği anlarda Tanrısal bengiliğe katılacak, kutluluğunu yaşayacaktır. Baştan beri anlattığımız gibi bu yolun ne kadar güç olduğu da ortadadır. Spinoza da bunun farkındadır ki tüm ender şeyler aynı zamanda erişilmesi en güç olanlardır diyerek *Ethica*'yı sonlandırır.

B - KANT'TA ÖZGÜRLÜK

Kant: Yaşamı ve Giriş

Kant'la birlikte modern felsefe doruk noktasına ulaşacaktır. Bugün dahi Kant'ın ortaya attığı ve çözdüğü sorunlar tartışılmakta politika felsefesinden, bilgi felsefesine, estetikten, ahlak felsefesine geniş bir alanda Kant hâlâ varlığını sürdürmektedir. Kant'a karşı felsefe yapılabilir ama Kant'sız felsefe yapmak imkansız gibidir. Rorty'e kulak verirse Kant, kendisinden önce Descartes'la başlayan ve Locke'la devam eden modern zihin-beden sorunsalının ve buradan hareketle bilginin kaynağına ilişkin soruların son durağıdır.³³

Düşünceleri çok renkli olsa da Kant'ın yaşamı için genellikle aynı şeyler söylenmez. Kant, bugünkü adı Kaliningrad olan o zaman ki Königsberg şehrinin dışına pek çıkmamıştır. Yaşam şekli çok düzenli olan Kant hakkında çeşitli efsaneler de uydurulmuştur, örneğin her gün yürümeye çıktığında o kadar dakikdi ki çevredeki kadınlar saatlerini Kant'ın geçme vaktine göre ayarlıyorlardı. Kant hakkında çıkartılan bu tip efsanelerin sebebi; genelde Kant'ın ahlak felsefesi ve Kant'dan sonraki Alman Romantik felsefecilerinin Kant'ı anlamaması veya anlasa da Kant'a karşı olan nefretlerinin su yüzüne çıkmasıdır. Kant neredeyse hiç yaşamı olmayan biriymiş gibi gösterilir. Heine bunlara tipik bir örnektir:

Kant'ın yaşamını, geçmişini tarif etmek zordur. Çünkü ne bir yaşamı ne de geçmişi vardır. Hayatını, mekanik bir düzende neredeyse tamamen soyut bir şekilde bekar olarak geçirmiştir. Katedralin büyük saati zannetmiyorum ki görevini Kant'dan daha tutkulu ve daha düzenli yerine getirsin. Yataktan kalk, kahveni iç, yaz, derslerini ver, yemek ye, yürüyüşe çık, hepsi tam vaktinde dahası komşular, Kant gri paltosu ve elinde ki İspanyol usulü bastonla kapıdan

³³ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell Publishing, 1996, s. 4,5,6,7

dışarı adımını attığında saatin tam 3:30 olduğunu bilirlerdi.....Ihlamur ağaçlarıyla sıralı yolda sekiz kez yukarı sekiz kez aşağı giderdi hava ve mevsim nasıl olursa olsun fark etmez bu rutinden asla vazgeçmezdi.³⁴

Heine birçok romantik gibi Kant'ın felsefesinden de hayatından hoşlanmadığı kadar hoşlanmıyordu. Sebep belliydi; Kant'ın hem hayatı hem de felsefesi sıradan ve sıkıcıydı. Önceki bölümde Nietzsche'nin sözünü kullanarak, Spinoza'nın yaşamının Nietzsche'yi haklı çıkardığını söylemiştik. Eğer romantiklere kulak verirsek bu durumda Kant için istisna yapmak zorunda kalacağız demektir, çünkü Kant'ın yaşamı olmadığına göre hiçbir anısı da yoktur.³⁵ Elbette bunlar Kant'ın yaşamını anlatmaktan uzak satırlardır. Çünkü Kuehn'in özenle hazırladığı biyografiden biliyoruz ki Kant özellikle kırklı yaşına kadar hayatını tam bir salon adamı gibi yaşamış; davetlere, partilere katılmış, kadınlarla ne kadar ileri gittiğini bilmediğimiz ilişkileri olmuştur. Kant bir kere de evliliğin eşiğinden dönmüştür, evlilikle ilgili kötümser görüşleri muhtemelen en yakın arkadaşının karısı tarafından aldatılmasından sonra ortaya çıkmış olmalı. Kant kendisi de aynı yaşlarda olduğundan arkadaşının aldatılmasından çok etkilenmiş ileriki yaşlarında böyle bir durumla karşı karşıya kalmamak için hiç evlenmemiştir.³⁶

Kant'ın hayatı konusunda en çok spekülasyona açık alanlardan biri de onun özellikle küçük yaşta aldığı piyestet eğitim ve bu eğitimin onun ahlak felsefesinin üzerindeki etkisidir. Çoğu kişi kategorik imperatifin (*categorical imperative*) formüle edilmesinde bu dini eğitimin etkisi olduğunu iddia etmektedir. Kant biyografilerinde bu noktaya değinilmeden geçilmez, oysa son zamanlarda Kant hakkında ortaya çıkan belgeler Kant'ın hiç de dindar olmadığını - kurumsal dinlerin buyruklarına uyma anlamında - aksine, başta en azından Tanrıya inansa da yavaş yavaş zaman geçtikçe bu inancını da yitirdiğini gösteriyor.³⁷

³⁴ Heine'den aktaran: M. Kuehn, *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, 2001, s. 14

³⁵ Kuehn, s. 15

³⁶ ibid s.144,170

³⁷ ibid s.138

Aslında Kant'ın ahlak felsefesini formüle ederken, Tanrı'dan hareketle değil akıldan hareketle evrensel bir etik oluşturma çabası ve daha sonra “*Aklın sınırları içinde din*” adlı eserinde teolojii tamamen rasyonel bir zemine oturtma çabası Kant'ın özellikle kurumsallaşmış - dogmatik haliyle dinden ne kadar hoşnutsuz olduğunun açık kanıtlarıdır. Tüm bunlara karşın Kant elbette dindar bir ailede ve çevrede yetişmişti ve dinin Kant üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını söylemek abartı olacaktır. Fakat belirttiğimiz gibi özellikle dinin inanç pratiği kısmına Kant'ın hiç de ılımlı bakmadığını biliyoruz.

Kant, gerek kendi zamanındaki Wolf - Leibniz rasyonalist ekolünden; gerekse Berkeley - Locke İngiliz empiristlerinden etkilenmiştir. Fakat Kant üzerinde en büyük tesiri bırakan düşünür kuşkusuz ki David Hume olmuştur. Kant'ın Hume'dan, felsefe tarihinde artık neredeyse klişe haline gelmiş ifadeyle; “*beni dogmatik uykumdan uyandıran düşünür*” diyerek sitayişle bahsettiğini biliyoruz. *Saf aklın eleştirisi* yayınlandığında, ilk tepkiler kitapda ki fikirlerin “*fazlasıyla Berkeley ve Hume felsefesiyle benzerlik*” taşıdığının söylenmesidir. Yorumun ilginçliği, Kant'ın bu düşünürlerden etkilenmiş olmasında değil kitabın sanki bu iki düşünürün fikirlerinin bir çeşit revizyonuymuş gibi algılanmasıdır. Hatta arkadaşları arasında Kant'a “*Almanya'nın Hume'u*” denildiğini de biliyoruz.³⁸ Oysa Kant'ın yaptığı Hume'un irrasyonalizmini ciddiye almakla birlikte, Hume'un ortaya koyduğu soruya cevap vermektir. Yani bir çeşit nesnellik kurma çabasıydı. Hiç şüphe yok ki Kant, epistemoloji alanında devrim yaratacak kitabı *Saf aklın eleştirisin'de* bu işin üstesinden hakkıyla gelmiştir.

Tülin Bumin'e göre felsefe sahnesinde Descartes – Spinoza ikilisi; Kant – Hegel ikilisiyle birlikte tekrar ortaya çıkacaktır.³⁹ Kant uzun bir hayat sürmüştür, yaşamı boyunca dünya tarihindeki birçok değişime tanık olmuş, seksen yıllık ömrü dünyanın tam bir alt üst oluş dönemine denk gelmiştir. Bu dönemdeki en önemli gelişme elbette Fransız ve Amerikan devrimleri olmuştur. Kant'ın Fransız devrimiyle ortaya çıkan karışıklığı tasvip etmese de olayın

³⁸ ibid 256

³⁹ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, s. 76

kendisini coşkuyla karşıladığını biliyoruz. Kant aynı zamanda bir üniversitede hoca olarak çalışan ilk büyük filozoftur. Üniversite kariyeri önce özel dersler vererek başlamış sonra kadro bulunca üniversiteye girmiş ve bir daha da ayrılmamıştır.

Kısaca yaşamına değindikten sonra, şimdi bizim için asıl önemli olan kısma yani Kant'ın özgürlük üstüne düşüncelerine geçebiliriz. Kant'ın özgürlük felsefesi tek başına bir seferde anlatılıp bitirilecek gibi değildir, çünkü Kant birçok defa geri dönüşlerle pozisyonunu netleştirmeye çalışmış, fakat yine de özgürlükten tutarlı biçimde ne anladığını açıkça belirtmemiştir. Lewis White Beck, Kant'da beş farklı özgürlük kavramı olduğunu söyler: empirik özgürlük, ahlaki özgürlük veya özerklik (*autonomy*), kendiliğindenlik (*spontaneity*), aşkınsal özgürlük (*transcendental freedom*) ve koyutlanmış özgürlük (*postulated freedom*).⁴⁰

Daha önce özgür irade (*free will*) tartışmasında kabaca iki taraf olduğunu belirtmiştik; bir taraf determinizmle özgür istencin uyumlu olduğunu savunurken (*compatibilists*) diğer taraf bu ikisinin uyumlu olmadığını yani insanların mutlak bir özgürlüğe sahip olup, en yüksek arzularını tatmin etme hedefinin dışında kendi başına nedensellik zinciri başlatabilecek ve seçim yapabilecek kabiliyette olduğunu iddia eder. Kant'ın özgürlük anlayışıyla ilgili diğer bir problem de bu tartışmadan çıkmaktadır. Kant acaba birinci modele yani arzu temelli modele mi daha yakındır yoksa determinizm ile özgür istencin uyumlu olmadığını savunanlara mı? Bu sorun Kant yorumcuları arasında büyük tartışmalara neden olmaktadır, ikinci pozisyonun savunucusu Henry Allison, Kant'ın bütün felsefesinin determinizmle özgür iradenin birbiriyle uyuşmadığını ispatlamak ve bunu göstermek olduğunu söylerken kendi adıyla anılan çok ilginç ve yenilikçi Kant yorumlarına yer vermiştir. Kısaca içeri alma veya içirme tezi (*incorporation thesis*) olarak çevirebileceğimiz Allison'ın bu yorumundan ilerde bahsedeceğiz. Yine Kant'ın özgürlük anlayışını birinci modele benzer biçimde yorumlayan çağdaş Kant uzmanlarından belki de en

⁴⁰ Beck, "Five Concepts of Freedom in Kant", aktaran Henry Allison, *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1996, s.129

önemlisi olan Allen Wood'un görüşleri de bizim için anahtar konumda olacaktır.

Şimdi Kant'ın özgürlük üstüne düşüncelerinin izlerini sürmeye başlayabiliriz. Önce kısaca Kant'ın kritik öncesi denilen dönemine bakıp, ordan sırasıyla *Saf Aklın Eleştirisinde* özgürlüğün nasıl formüle edildiğini, daha sonra *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (Groundwork for the Metaphysics of Morals)* adlı eserde ahlak yasasına uyma ile özerkliğin bir ve aynı şey olduğu iddiasını inceleyecek ve sonra *Pratik Aklın Eleştirisinde* özgürlüğü ele alışının nerdeyse *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesiyle* tam ters yönde olduğu tezini tartışarak yine bu kitapdaki aklın ideleri öğretisinin özgürlükle ilişkisine bakacağız. En son Kant'ın olgun döneminde yazdığı *Aklın Sınırları İçinde Din* adlı eserindeki özgür irade konusuyla bağlantılı olarak söylediklerine göz atarak bu bölümü sonlandıracağız. Unutmadan belirtelim ki Kant'ın üçüncü eleştirisi olan *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı eseri incelememizin dışında tutulacaktır. Kant'ın bu kitapda özgürlük sorununu ilgilendiren farklı kavramlarla boğuştuğunu biliyoruz, fakat özellikle tezimizin üstüne oturduğu özgür irade konusu ve işlenişi düşünüldüğünde böyle bir seçimin uygun olduğu kanaatindeyiz.

Kritik Öncesi Dönemde Özgürlük:

Kant, 1755 yılında henüz 31 yaşındayken yazdığı makalesinde (*Metafizik İdrakin İlk Prensiplerinin Yeniden Aydınlatılması*) Leibniz ve Christian Wolff'un yeter sebep (*sufficient reason*) prensiplerinin geliştirilmesine çalışmış ve Leibnizci yeter sebep prensibiyle özgür istenç kavramının uzlaşmasını savunmuştu. Kant yeter sebep kavramının insan özgürlüğünü dolayısıyla ahlaki sorumluluğu yokettiğine inanmıyordu. Aslında Kant tarafından savunulan Leibnizci pozisyon Spinoza'nın özgürlük anlayışına belli yönlerden benziyordu; aynı Spinoza'da olduğu gibi Leibniz için de varolan herşey sıkı bir belirlenime tâbiydi; fakat Leibniz, Spinozacı içkinlik anlayışını özneye hiçbir yer bırakmadığı gerekçesiyle kabul etmiyor ve Tanrı'yı evrene aşkın birşey olarak konumlandırıyordu.

Çoğu kişiye göre bu tür nedensellik bile özgür istencin karşısındaydı ve Kant'a göre ta Antik Yunandan beri bu özgürlük anlayışı itirazla karşılaşıyordu. Fakat, yayınlanmış makalesinde Kant'ın asıl derdi piyetist düşünür Crusius'un itirazlarını yanıtlamaktı. Crusius kayıtsızlık özgürlüğünü (*liberty of indifference*) savunuyordu; bu anlayışa göre kişi, ancak öncel belirleyici nedenlerden özgür olarak, onlara kayıtsız kalarak belli bir edimde bulunursa özgürlükten bahsedebiliriz. Özne, her alternatif karşısında kayıtsız olmalı ve seçimini yaparken öncel belirleyici nedenlerin etkisinden kurtulmalıdır. Kant bu tarz bir anlayışa itiraz ediyordu. Kant'ın itirazı böyle bir durumda insanların edimlerinde hiçbir kontrolünün olmadığını söylemekti; yani kişi öncel nedenlerin etkisi altında kendisi için en iyi olanı seçse bile böyle bir durumda daha kötü olanın içine yuvarlanabilecekti, çünkü kendini belirleyen nedensellikten kendini ayırmış olacaktı. Kant'a göre bu çeşit bir belirlenimsizlik ahlaki sorumluluk için hiçbir yer bırakmıyordu, oysa sorumluluğun belirlenimle uyumlu olması gerekiyordu.

Kant'ın bu dönem fikirlerine göre; özgürlük dışsal bir etkiden ziyade, seçim gücümüz bizim için en iyi olarak düşündüğümüz şey tarafından belirlendiğinde ortaya çıkar. İnsanları özgür kılan kendileri için en iyi olanın peşinden gitmeleridir, dışsal şeyler tarafından itilip kakılmaları değil. Bu şekilde hareket edenlerin edimleri öncel durumlarca belirlenmiş olsa da yine de özgürdürler.⁴¹ Kant'ın burda açıkca kompatibilistlerin (*compatibilists*) özgürlük anlayışına yakın olduğunu görüyoruz.

İlerki dönemlerinde Kant belli ki *Saf Aklın Eleştirisindeki* pozisyona yakınlaşmıştır. Kant'ın bu dönemdeki özgürlük anlayışını 1770'li yıllarda verdiği derslerden oluşan *Metafizik Dersler (Metaphysical Lectures)* eserinden takip edeceğiz. Kant bu dönemde, pratik özgürlüğü ve aşkınsal özgürlüğü iki ayrı özgürlük kavramı olarak inceler ve ilkini empirik olana ikincisini rasyonel psikolojiye bağlar.

⁴¹ Paul Guyer, *Routledge Philosophers: Kant*, Routledge Taylor & Francis Group, 2006, s.214
Yukarda aktardığım Kant'ın kritik öncesi döneme dair görüşlerini Guyer'den alıntıladım.

Pratik özgürlük, istencin dürtülerce güdülenmesinden bağımsız olmasıdır. Fakat bütün dürtülerden tamamiyle bağımsız olan aşkınsal özgürlüktür ve rasyonel psikolojinin konusunu oluşturur (ML 28: 257).

Pasajın açık olarak gösterdiği gibi, pratik özgürlük ve aşkınsal özgürlük arasındaki fark, özgür iradeyle belirlenimin arasındaki uyum veya uyumsuzluk sorunu değildir, fark özgürlüğün atfedildiği özneler arasındadır. Pratik özgürlük duyumsal olarak etkilenen fakat tamamiyle dürtüleri tarafından eyleme belirlenmeyen failin özgürlüğü iken aşkınsal özgürlük duyularından tamamen bağımsız failin (elbette böyle bir fail varsa) özgürlüğüdür. Kısaca fark insani ve ilahi özgürlük arasındadır.

Aşkınsal özgürlüğün, rasyonel psikoloji bölümünde tartışılmasına gelindiğinde tablo daha da karmaşık bir hal alır. Aşkınsal özgürlük, pozitif terimlerle mutlak kendiliğindenlik (*absolute spontaneity*) olarak tanımlanırken hem pratik özgürlükten hem de belirlenmiş bir kendiliğindenlikten (*spontaneitas secundum quid or automatica*) ayrılır. Dahası, *Saf Aklın Eleştirisinden* keskin bir ayrılmayla, Kant bu mutlak özgürlüğün insan ruhuyla ilgili olduğunu söyler.

Tüm bunlara rağmen Kant için o dönemde dahi kişinin aşkınsal özgürlüğü problemlili bir alan oluşturuyordu. Fakat *Saf Aklın Eleştirisi'nin* aksine problemin sebebi doğaya değil, Tanrı'ya bağımlı ve onun tarafından yaratılmış insanın ontolojik statüsünün özgürlükle nasıl bağdaşabileceğidir. Dahası aşkınsal özgürlük - sınırlı ve yaratılmış varlık yerine - *causa sui* olarak Tanrıya atfedilirken, diğer yandan Kant'a göre psikolojik şartlar ve kişiselliğin şartları bu tür bir özgürlüğün bize de atfedilmesini gerektirir.

Aşkınsal problemin ortaya konmasının, rasyonel psikolojiden rasyonel kozmolojiye geçişine ek olarak *Saf Aklın Eleştirisinin*'de ki özgürlük metafizik derslerde anlatılanlardan en az iki şekilde farklılık taşır. İlki, özgürlüğe tehdit; derslerde, Tanrıya olan ontolojik bağlılığımızdan kaynaklanırken *Saf Aklın Eleştirisinin*'de ki sorun bizim insanlar olarak doğaya olan tâbiyetimizdir. İkincisi

ve daha önemli olan ise *Saf Aklın Eleştirisinin*'de özgürlüğün spekülâtif – teorik bir ispatının reddedilmesidir.⁴²

Kant'ın kritik öncesi dönemi ayrı bir incelemeye tâbidir ve biz ancak bu kadarıyla yetinmek durumundayız. Yukarıda aktardıklarımızdan anlaşıldığı gibi Kant, kritik öncesi dönemde de özgürlük konusunda tam bir tutarlılığı gözetmemiştir. Kant'ın bu konudaki tereddütleri eleştirel döneminde de gözlenecektir. Şimdi asıl bizim için önem taşıyan *Saf Aklın Eleştirisinin*'de ele alındığı şekliyle özgürlüğü incelememize başlayabiliriz.

Saf Aklın Eleştirisinde Özgürlük:

Saf Aklın Eleştirisinin ilk önsözüne Kant belki de bütün yapmak istediğinin özetini veren şu ifade ile başlar:

İnsan aklının, bilgilerinin bir çeşidinde tuhaf bir yazgısı var: Kaçınmadığı sorular yüzünden tedirgin olmak; gerçi bu sorular aklın kendi doğasından çıkarlar, ama o bunlara yanıt da veremez; çünkü bunlar insan aklının her türlü gücünün üstüne çıkarlar. Ama bu sorular insan aklının doğasından çıktığı için bu sorulara yanıt vermemezlik edemez insan; bu yüzden de sonu gelmeyen çelişkilerin içine düşmüştür. Bu çekişmelerin geçtiği alanın adı da metafiziktir. Bir zamanlar metafiziğe bütün bilimlerin Kraliçesi gözüyle bakılıyordu, ama çağımızda hor görülüp, itilip kakılıyor, bu gibi araştırmalara aldırış edilmiyor..... Ama bu aldırışsızlık boşunadır; çünkü bunların konusuna insan doğası ilgisiz kalamaz. Duyulur – üstü nesnelere bilgisinin var olduğundan kuşku duyulamaz, birçok sistemde vardır bunlar. Ama bunlar haklı olarak mı vardırlar, doğru mudurlar, yanlış mı? Buradaki çatışmalı sorun bir yargıç bekliyor. Duyulur – üstü fizik ötesinin haklı olup olmadığı hemen söylenemez. Metafizik gerçeği de matematik ve doğa bilimi kadar var. Ama bunun gerçekliğini hangi hakla evetliyor ya da yadsıyoruz? Karar keyfi değil bilimsel

⁴² Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 59 60 61 Kant'ın metafizik dersler başlığıyla toplanan ders notlarından derlenen kritik dönem öncesi görüşlerini Allison'dan alıntıladım.

olmalı. Bilim olarak bir fizikötesi olanaklı mıdır, değil midir? İşte ana soru bu..... Bunun yargılanma yeri de Saf Aklın Eleştirisi olacaktır (SAE – ÖNSÖZ A-Vii ---A-Xii).

Kant'ın eleştirel felsefesi üç temel soruya cevap bulma çabası olarak görülebilir.

- A) NE BİLEBİLİRİM?
- B) NE YAPMALIYIM?
- C) NE UMUT EDEBİLİRİM?

Saf Aklın Eleştirisinde bu soruların ilkinin yanıtlandığı söylenebilir, fakat Kant bu soruyu doğrudan yanıtlamaz. Kant'ın genel bir soru olarak tek başına ne bilebilirim sorusu üstüne odaklanmak yerine daha dar bir çerçeve içinde mutlak ve sınırsız olarak ne bilebilirim sorusuna cevap aradığı söylenebilir. Kantçı terminolojide bu soru, deneyimden mutlak bağımsızlık içinde “a priori olarak ne bilebiliriz” biçiminde özetlenir. Yani Kant'ın derdi metafizikçilerin aradığı türden bir bilgiye sahip olmanın imkanlarını sorgulamaktır. Dolayısıyla *Saf Aklın Eleştirisi* geleneksel metafiziğin yanlış bir temelde kurulduğunu göstermeye adanmıştır çünkü geleneksel metafizik, deneyimden bağımsız olarak dünya hakkında bilgiye sahip olabileceğimizi iddia ediyordu. Kant'a göre bu çeşit iddialarda bulunmak mümkün değildir. Kant geleneksel metafiziğin savlarını “*sentetik a priori yargılar*” olarak adlandırıyor ve dünya hakkında deneyimden bağımsız olarak hiçbir şey bilemeyeceğimizi söylüyordu. Fakat Kant kendinden önceki empirist felsefecilerin yolundan da gitmiyordu, onlar gibi bütün bilgimizin deneyimden geldiğini ve duyularımız tarafından bu bilginin elde edildiğini de kabul etmiyordu. Tersine Kant bütün bilginin içinde a priori bir karışım olduğunu söylüyordu. Dahası dünyanın bilinirliği bizim sayemizde; yani bizim sahip olduğumuz belli bir yeti sayesinde oluyordu. İşte biz ancak sahip olduğumuz bu yeti sayesinde “sentetik a priori” yargılarda bulunabiliyoruz. Kant'ın Kopernik devrimi dediği şey de aslında bundan başka birşey değildi.

Dogmatik rasyonalizmde bildiğimiz gibi epistemoloji, özne ile nesne arasındaki bir karşılıklık, idelerin düzeniyle şeylerin düzeni arasında bir uyum düşüncesinde temelleniyordu. Bu uyumun iki yönü vardı: O, kendinde bir amaçlılığı içeriyordu ve bu uyumun, bu amaçlılığın kaynağı ve güvencesi olarak teolojik bir ilkeyi gerektiriyordu. Fakat tuhaftır ki, tamamen farklı bir perspektiften, Hume'un empirizmi de benzer bir sonuca ulaşıyordu: Doğa ilkelerinin, insan doğasının ilkeleriyle nasıl uyum içinde olduğunu açıklamak için Hume da, önceden kurulmuş bir harmoniyi yardıma çağırarak zorunda kalmıştı. Kant'ın Kopernik devrimi diye adlandırdığı şeyin temel düşüncesi şuydu: Özne ile nesne arasındaki uyum düşüncesinin (nihai uyum) yerine, nesnenin özneye zorunlu tâbiyeti ilkesini koymak. Buradaki temel buluş, bilgi yetisinin yasa koyucu olduğudur ya da daha açıkçası, bilgi yetisinde yasa koyan birşeyin olduğudur. Kopernik devriminin bize öğrettiği ilk şey, buyrukları verenin biz olduğumuzdur.⁴³

Sentetik a priori yargıların kendinde gerçeklikleri yoktur. Onların gerçekte ilişkileri sadece bizim tarafımızdan deneyimle kurulmaları sayesinde. Biz, zihnimizde belli bir yetiye sahip olduğumuz için sentetik a priori yargıları, dünyayı deneyimleme ve onun bize belli bir biçimde görünmesi sayesinde yapabiliyoruz. Bu yüzden bu yargılar dünyanın kendinde olduğu şekliyle yapılan bizim kavramsal yetimizden ayrı yargılar olamaz. Böylece metafizik bize sadece deneyimin önkoşulları hakkında bilgi verebilir. Kant işte bu a priori bilginin imkanlarının araştırılmasına aşkınsal (*transcendental*) diyecek ve incelemelerine aşkınsal felsefe adını verecektir.

Kant bilginin zorunlu olarak tabii olduğu *a priori* şartları formlar olarak adlandırır. Üç çeşit form birbirinden ayrılır ve bunların hepsi tek tek dünya hakkında bilgi edinmemizin koşullarını oluşturur.

1 – Duyularımızın önkoşulu olan formlar

2 – Anlama yetimizin formları

3 – Aklın formları ya da Aklın ideleri

⁴³ Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, (çev: Taylan Altuğ), Payel Yayınları, 1995, s. 51, 52

Bunların ilki yani duyularımızın formları, *Saf Aklın Eleştirisi'nin* aşkınsal estetik kısmında anlatılan, uzay ve zamandır. Biz şeyleri ancak uzay – zaman bağıntısı içinde duyumsarız.⁴⁴ Ve bizim bu duyumsayışımız biz insanlar için nesnel bir duruma işaret eder. Adorno'nun çok doğru olarak değindiği gibi “*Kantçı projenin, bilmenin nesnelliğinden vazgeçmek için özneliği benimsemesiyle karakterize edilemeyeceğini; öznedeki nesneliği nesnel bir gerçeklik olarak temellendirmeye yönelik bir proje olduğu söylenebilir*”⁴⁵

İkinci olarak, bilgimiz anlayışımızın formlarına ya da birden fazla temel kavrama bağlıdır. Kant, bu a priori kavramları *Saf Aklın Eleştirisi'nin* aşkınsal mantık kısmında tartışır. Kant, Aristoteles'den ödünç aldığı bir terimi kullanarak bu temel kavramlara kategoriler adını verecektir. *Saf Aklın Eleştirisinde* Kant zihnimizde bulunan oniki tane kategoriden bahseder. Kategoriler dört temel kavramdan oluşmaktadır. Bunlar; nitelik, nicelik, ilişkisellik ve modalitedir. Kant böylece Hume'un ortaya attığı şüpheli irrasyoneliteye cevap vermiş olacaktır. Kant'a göre de; Hume'un dediği gibi doğada insanla geçişlilik içinde nedensellik diye birşey yoktur, fakat bu kavram biz insanların alışkanlıktan uydurduğu birşey de değildir. Nedensellik bizdedir, bizim zihnimizdedir. Kant'a göre nedensellik bizim sadece deneyim sayesinde elde ettiğimiz bir kavram değildir, çünkü *a priori* kavramlar deneyimden bağımsızdır.

Kategoriler sayesinde insanlar sık sık zaman - mekan bağlamının dışına çıkan varsayımlarda bulunurlar adeta saçmalamaya başlarlar, fakat Kant kategorilerin hem deneyimden bağımsız olduklarını hem de kullanımlarının zorunlu olarak zaman - mekan bağlamında edindiğimiz duyularla sınırlı olması gerektiğini söyler. Kategorilerin kullanımını duyularımızdan başka şeye yönlertirsek sadece boş konuşmuş oluruz. Meşhur formülasyona göre kavramsız görüler kör, görüsüz kavramlar boştur. Bilgi edinmek için ikisine de sahip olmak zorundayız.

⁴⁴ Unutmadan, formların kendinde şeyler olmadığını fakat bilgimizin öznel koşullarını hazırladığını belirtelim.

⁴⁵ Theodor W. Adorno, “Aşkısallık Kavramı Üzerine”, *Cogito Dergisi Sayı: 41 – 42*, *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, Yapı Kredi Yayınları, Kış 2005, s. 56

Kant'ın aklın formları dediği aklın ideleri veya aklın kavramlarına gelince bunlar *Saf Aklın Eleştirisi'nin* aşkınsal mantık bölümünün ikinci kısmında aşkınsal diyalektik bölümünde tartışılır. Aklın ideleri, nesnel olarak geçerli herhangi bir sentetik yargının temelini oluşturmaz. Anlık, kavramlar aracılığıyla görüngüleri birleştirme, birlik haline getirme yetisi idi, akıl ise anlığın kavramlarını ilkeler altında birleştirme yetisidir. Aklın mantıksal olarak ilkesi şudur: Anlığın koşullu bilgisi içinde koşulsuz olanı bulmak. Akıl, koşullar dizisini sonuna dek tamamlamaya ve bu dizinin bütününe kavramaya zorlanır. Bu çaba beyhude bir çabadır. Herşeyin dışında koşulsuz birşey düşünebilsek bile, bu yolda kesin olan birşey bilemeyiz. Ama aklımız kendi yapısı gereği böyle bir çabayı kendinde taşır, böyle bir arayış asla sona ermez çünkü biz buna ayartılırız.

Duyularda kendisine karşılık olarak bir nesnenin verilmediği, zorunlu olan aklın kavramlarını Kant ideler olarak adlandırır. Aklın bu kavramlarından ilki; düşünen öznenin mutlak birliği olarak **Ruh**, ikincisi görüngüler alanındaki koşullar dizisinin mutlak birliği olarak **Evren** (cosmos), ve sonuncusu düşünmenin bütün nesnelere mutlak birliği olarak **Tanrı**'dır.

Saf Aklın Eleştirisi'nin bizi özgürlük konusunda ilgilendiren bölümü saf aklın diyalektiği kısmındadır. Kant bu bölümde ruhun doğası, bütünsel olarak evren (cosmos) ve Tanrı hakkındaki geleneksel kanıtların mantıksız olduğunu gösterir. Bunların ispatlanma çabası kendinde hiçbir bilgi taşımaz ve bizi de zorunlu olarak çelişkilere sürükler. Kant; rasyonel psikolojinin, felsefi kozmolojinin ve rasyonel teolojinin yalnızca teorik bir çaba olarak ele alındığında yanılmaya mahkum olduğunu söyler.

Kant'ın eleştirel çabası varlığı bölüp parçalar, biz sadece deneyimden hareketle dünyanın bize uyduğu biçimde bilgi sahibi olabiliriz oysa bizim deneyimimizin dışında duyumsayamadığımız bir alan daha vardır. Kant, kendinde şey (*ding an sich – thing in itself*) dediği bu varlık alanına *numenal* diyecektir. Dünyanın bilgisine sahip olduğumuz bölümü ise *fenomenal* alandır.

Bizim numenlere ilişkin hiçbir pozitif bilgimiz olamaz numenal olanın ancak ne olmadığını bilebiliriz.

Saf Aklın Eleştirisinde özgürlük sorunu, evren hakkında ki aklın antinomilerinde ortaya çıkar. Rasyonel kozmolojinin dört tane antinomisi vardır. Bunlar:

1) Evrenin niceliği ile ilgilidir:

Tez: Evrenin zamanda bir başlangıcı, uzayda bir sınırı vardır. Antitez: Evren başsız ve sınırsızdır.

2) Evrenin niteliği ile ilgilidir:

Tez: Evrende her töz bölünemeyen son parçalardan kuruludur. Antitez: Bölünemeyen son parçalar yoktur.

3) Nedensellik ile ilgilidir:

Tez: Neden – Etki dizisinde artık nedeni olmayan başlatma yeteneği olarak aşkınsal anlamda bir özgürlük vardır. Antitez: Özgürlük yoktur. Evrende herşey doğa yasalarına göre olur.

4) Modaliteyle ilgilidir:

Tez: Evrende zorunlu bir varlık vardır. Antitez: Evrende zorunlu bir varlık yoktur.

Tez ve antitezlerden kolayca anlaşılacağı gibi: Kant bu antinomileri kurarken tezlerin savunucularını, dogmatik rasyonalistleri düşünerek, antitezlerin savunucularını da empiristleri düşünerek yazmıştır. Kant bütün antinomilerin çözümünün anahtarının *aşkınsal idealizm* olduğunda ısrar eder, fakat aşkınsal idealizm farklı antinomilere farklı çözümler sunar. İlk iki antinomiye çözerken Kant ne tezin ne de antitezin doğru olduğunu söylerken, diğer iki antinominin ikisinin de doğru olabileceğini (mutlak doğru oldukları manasında değil elbette) dahası antinominin iki tarafının da birbiriyle uyumlu

olduğunu söyler.⁴⁶ Şimdi konumuzu ilgilendirdiği için üçüncü antinomiye daha yakından bakalım:

Kant tezi kanıtlamak için tersine bir yöntem geliştirir yani bu tezin yanlış olduğu kabul edildiğinde nedenler dizisinin sonsuza dek geri gitmesi gerekir, fakat bu geriye doğru sonsuz nedenselliğin bir başlangıcı olmayacaktır. Böylece doğadaki nedenselliğin tek nedensellik olduğu yanlışlanmış olur. Yani tezin yanlış olduğu kabul edildiğinde çelişkiye düşmüş oluruz. Benzer biçimde doğal nedenselliğin dışında başka bir nedensellik kabul ettiğimizde yine çelişkiye sürükleniriz, çünkü özgürlüğün nedenselliğinin ya belli bir yasası vardır, fakat böyle bir yasa varsa bu doğa yasasından başka birşey olamaz, ya da özgürlüğün hiçbir yasası yoktur; bu defa da deneyimimizin tutarlılığı bunu yanlışlar, dahası bildiğimiz kuralları rafa kaldırmamız gerekir (SAE A447 - B475). Hem tezin hem de antitezin doğruluğunu ispatlayabiliriz fakat ikisi de aynı anda geçerli olamayacağından antinomiye sürüklenmiş oluruz. Yukarıda belirttiğimiz gibi antinomiden kurtulmanın yolu *aşkınsal idealizmin* kabulüdür.

Kant'a göre doğayı gözlediğimizde bizim tarafımızdan anlaşılır olan iki tür nedensellik vardır. Bunların ilki doğadan kaynaklanan nedenselliktir, ikincisi ise özgürlükten kaynaklanan nedenselliktir. Doğal nedensellekle kastedilenin ne olduğu açıktır; doğada zamansallık içinde bir durumun kendinden önceki bir durum tarafından belirlenmesidir. Özgürlükten kaynaklanan nedensellikten (Kant buna kozmolojik özgürlük diyecektir) Kant'ın anladığı ise kendiliğinden (spontane) yeni bir durum ortaya çıkarabilme gücüdür. Dolayısıyla bu tip bir nedensellik doğadaki gibi zamansallığa bağlı değildir. Bu özgürlük, aşkınsal bir fikirdir ve asla bize deneyimde verilmez.

Kant daha sonra aşkınsal yani kozmolojik özgürlükle pratik özgürlüğü birbirinden ayırır. Aşkınsal özgürlüğün kendiliğinden, öncel bir nedensellik olmadan, ortaya yeni bir durum çıkarabilme özgürlüğü olduğunu söylemiştik. Aşkınsal özgürlük ortaya bir ilk neden çıkartır yani nedensellik zincirinin ilk halkasıdır. Pratik özgürlük ise özgür failin durumudur. Pratik özgürlük bizim

⁴⁶ Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 22

kendimizi ahlaki failer olarak yaptıklarımızdan sorumlu hissetmemizdir. Pratik özgürlük sözkonusu olduğunda, Kant iki kavramı birbirinden ayırır; bunlardan ilki negatif ikincisi pozitif kavramlardır. Negatif olarak anlaşıldığında pratik özgürlük “irademizin duyumsal dürtülerden bağımsız kalabilmesidir”. Yani biz insanlar, dürtülerimize karşı koyabildiğimiz oranda ve onların dikte ettiklerinin tersine veya edimlerimizde motive edici güç olarak onları almadığımız oranda özgürüz. Kant’a göre insan olmayan hayvan cinsinin hepsi, dürtülerine karşı koymaktan acizlerdir, yani hayvanların edimleri dürtülerinin doğrudan sonucudur. Kant hayvanların istencini *arbitrium brutum* olarak adlandırırken bunun karşısına duyumsal dürtülerden etkilenen fakat onlara boyun eğmek zorunda olmayan insan istencini koyar (*arbitrium sensitivum sed liberum*). Bu tarz bir pratik özgürlük negatiftir çünkü bize özgür istencin nasıl işlemediğini gösterir. Pratik özgürlüğümüzün pozitif yanı ancak daha sonra Kant kategorik imperatifi tanımladığında ortaya çıkacaktır.

Allen Wood’a göre Kant’ta özgür irade probleminin ortaya çıkışı pratik özgürlük olarak belirtilen özgürlük anlayışının başka tür bir özgürlüğü yani aşkınsal özgürlüğü gerektirirken, doğada aşkınsal olarak özgür bir varlığa yer olmamasıdır.⁴⁷ Doğadaki bütün herşey doğal nedensellik içinde olup biter, dolayısıyla biz insanlar eğer tamamiyle doğaya tâbiyse o halde duyumsal dürtülerimize karşı koyamayız, onlar bizde neyi zorluyorsa onu yapmak durumunda kalırız, durum eğer böyleyse pratik özgürlüğümüz de ortadan kalkar.

Bu noktada Kant kendi felsefesi için temel oluşturacak soruyu ortaya atar: Herşey doğal nedensellik içinde ortaya çıktığına göre, özgürlük bu kuralın dışına mı atılacak yoksa meydana gelen bir sonuç/etki doğal olarak belirlenmenin yanında aynı zamanda özgürlük tarafından da mı belirlenmiş olacak. Bu noktada iken karşılaştırma yapmak belki doğru olmayacak, fakat Kant’ın, Spinoza’nın herşeyi doğaya ircâ ederek basitçe çözdüğü sorunu karmaşık bir noktaya getirdiğini görüyoruz. Kant belli ki baştan itibaren insanların eylemlerinden, yapıp etmelerinden sorumlu tutulmaları gerektiği

⁴⁷ Allen Wood, “Kant’s Compatibilism”, *Self and Nature in Kant’s Philosophy*, (der. Allen Wood), Ithaca and London: Cornell University Press, 1984, s. 77

fikrini barındırıyordu ve bu fikrin uygulanımı için doğada yer açmak zorundaydı. Kant'ın bu sorunu nasıl aşacağı açıktır; zaten bazı yorumculara göre Kant önceden yemeği hazırlamış, pişirmiştir ve geriye sadece yemeği yemek kalmıştır. Bu belki çok sert bir yorum olsa da hiçbir geçerliliği olmadığı da söylenemez.

Kant böylece insanların iki yönü olduğunu söyleyecektir: ilk yönümüz doğaya tâbi olduğumuz empirik yanımızı oluştururken, ikinci yanımız numenal olana ait olduğumuz ve sadece düşünümle bilebileceğimiz yanımızdır. Empirik yanımızla doğaya tâbiyizdir, tamamen doğal nedenselliği takip ederiz, hatta Kant ilginç bir yorumda bulunarak: “eğer insanların iradelerini belirleyen görüngüleri/duyumları bir bir inceleme ve bilme imkanımız olsa, insanların ne tür edimlerde bulunacaklarını mutlak kesinlikle tahmin edebiliriz” demiştir. Dolayısıyla empirik yönümüz gözönüne alındığında özgürlük yoktur, insanlar sadece bu empirik yönüyle gözlendiklerinde psikolojinin ve antropolojinin soruşturmalarına konu oluştururlar.⁴⁸ Fakat tüm olayları akılla ilişkileri içinde düşündüğümüzde yani aklın ürünleri olarak düşündüğümüzde doğanın nedenselliğinden başka bir düzen veya kural olduğunu görürüz. Çünkü doğanın düzeni içinde olmuş olan herşey aslında olmamış olabilirdi veya biz insanlar böyle bir imkanı düşünme kabiliyetine sahibizdir. Çünkü akıl özgür olarak edimde bulunur, zamandaki öncel nedenler tarafından doğasal nedensellik zinciri içinde belirlenmez. Akarsu'nun belirttiği gibi, insanın *intelligibil* karakteri uzay – zaman içinde geçen doğa yasalarına bağlı değildir. Bu alan insanın özgürlük alanıdır. Bizim özgür davranışlarımız doğrudan doğruya intelligibil varlığımızın, duyarlılığı aşan aklımızın ürünleridir. Aklın yasaları numenal alanın yasalarıdır. Bu yasalar insanı zorlamazlar, yalnızca bazı şeylerin yapılmasını gerekli görürler, insanın bu şeyleri yapmasını isterler. Ama insan bunlara uyup uymamakta özgürdür.⁴⁹

Akıl, insanların bütün eylemlerinde ve bütün şartlarda her zaman hazır bulunur ve her zaman aynıdır; zamansallık içinde değildir ve daha önce

⁴⁸ Allison önemli bir noktaya işaret eder: insanlar sadece empirik yönüyle gözönüne alınsa bile nörofizyolojinin konusunu oluşturmaz çünkü bu durumda bile Kant'a göre insanların belli bir özgürlük derecesi vardır kritik öncesi dönemde Kant'ın Leibniz türü özgürlüğü savunduğunu bildiğimizden bu yorumun doğruluğunu kabul etmek zorundayız.

⁴⁹ Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılâp Yayınları, 1999, s. 48

olmadığı yeni bir duruma düşmez; sonraki bir durum açısından düşünüldüğünde belirleyicidir, belirlenen değil (In respect to new states, it is determining, not determinable). Bu yüzden biz aklın neden farklı biçimde belirlenmediğini değil, kendi nedenselliği dolayısıyla görünüşleri başka türlü belirlemediğini sorgularız (SAE A556/B584).

Kant, konunun anlaşılması açısından bize bir örnek de verir: Buna göre yalan söyleyen bir kişi bunun neticesi olarak toplumda bazı karışıklıklara neden olduğunda, ilk önce bu olayın motivlerini keşfetmeye çalışırız, ikinci olarak bunların ışığında edimin ve sonuçlarının ne kadarının suçluya atfedilebileceğini belirlemeye çalışırız. İlk sorunun cevabı olarak edimin empirik karakterinin kaynaklarını sorgularız; bunlar kötü eğitim, kötü arkadaş, utanç duymaya karşı duyarsızlık, düşüncesizlik veya olayın sonuçlarını kestirememe olabilir. Fakat biz tüm bu nedenleri bilsek bile yine de fâili suçlarız; çünkü fâil tüm bu nedenleri dışta bıraktığımızda yepyeni bir durum ortaya çıkarmıştır. Suçlamamızın nedeni ise aklın bütün yukarda sayılan empirik nedenleri dışta bırakıp başka türlü hareket edeceğini bilmemizdir dolayısıyla fail suçludur (SAE A555/B583).

Kant *intelligibil* karakterimizin nasıl olup da fenomenal alanda operatif olacağı ve bu alanda sonuç doğuracağı sorusunun ciddiyetinin farkındadır ve bu nedenle bu karakterin bilinemeyeceğini sadece düşünülebileceğini belirtmiştir. Akarsu tam da Kant'ın bu son düşüncelerinin onu saf akıldan pratik akla geçirdiğini söyler. İnsanın özgürlüğe dayanan ahlaksal yönü görüngüler dünyası içinde değildir. Bu özgürlüğün nasıl gerçekleştiği de insan aklının bilebileceği bu duyulur dünyada değil, aklın pratik kullanımlarında araştırılmalıdır. Kant böylece salt akıl alanında yapılamayan bir fizikötesinin, pratik akıl alanında olanaklı olduğunu göstermek istemiştir⁵⁰

Allison'a göre, Kant'ın tipik kompatibilizmi (*compatibilism*) reddedip içine nüfus edilmez bir numenal alana ya da *intelligibil* karaktere yönelmesi, yorumcular tarafından genellikle Kant'ın moraliteyi temellendirme kaygısıyla

⁵⁰ ibid s. 49

açıklanır. Hele de *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ışığında okunduğunda Kant'ın kompatibilist açıklamayı reddetmesinin nedeni ahlaki olmayan eylemlerin motivlerini açıklamaktaki yetersizliği olarak görülür. Allison, diğer yorumcular gibi düşünmemekte ve soruna başka bir çözüm getirmektedir. Allison'a göre; Kant'ın, rasyonel fâil kavramının *intelligibil* bir kendiliğindenlik (*spontaneity*) anında ısrarının sebeplerini ahlak teorisinde veya motivasyonel psikolojisinde değil, anlama ve aklın kendiliğindenlikleri üstüne epistemoloji alanında söylediklerinde bulabiliriz. Buna göre biz insanlar aşkınsal *apperception* sayesinde belli yetilerimizin yani akıl ve anlayışımızın bilincinde oluruz. *Apperception* bize anlayışımızın kendiliğindenliğinin bilincini verir ve bu bilinç idrak yeteneğine sahip varlıklar olarak bizim kendilik kavramımızın ayrılmaz parçasını oluştururlar. Aynen duyumsal görümlerin (*sensible intuition*) epistemik kontekste belirlenmesi gibi eğilimler veya arzular da (*inclination or desire*) pratik bir kuralın veya prensibin içine alınırlar. Böylece arzu temelli veya Kant'ın daha sonra adlandıracağı gibi *heteronom* edimler dahi öznenin kendi kararını gerektirirler ve böylece epistemik alanda olduğu gibi belli bir kendiliğindenlik anı içerirler. Yani bizler ruhsal otomatlar değildiriz, eğilimlerimiz yönünde edimde bulunduğumuzda dahi bu belli bir prensip ve kural sayesinde olmaktadır, yoksa dürtülerimiz tek başına bizi edimde bulunmaya zorlamaz. Allison Kant'ın bu çeşit bir kendiliğindenlik endişesi ve bunun rasyonel bir fâile yer vermesi yüzünden *intelligibil* karaktere başvurmak zorunda kaldığını ve kompatibilizmi reddettiğini iddia eder.⁵¹

Eğer numenal alanda farklı bir seçim yapsaydık, fenomenal görünüm dünyası başka türlü olacaktı. Kant'ın bu anlaşılması güç önermesini yorumlayan Guyer, Kant'ın bu pozisyonu savunmakla Leibnizci özgürlük anlayışıyla, daha önce şiddetle karşı çıktığı Crusiancı özgürlük anlayışını birleştirdiğini söyler. Edimlerimiz bireysel varoluşumuzun çok öncesine dek takip edilebilecek, istisnasız doğal yasalarla belirlenerek meydana gelmiş olsa da bu durum sadece fenomenal alanda doğrudur, numenal alanda ise öncel şartlar tarafından açıklanamayan özgür seçimler olabilir, çünkü öncel şartlar

⁵¹ Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41

açıklaması fikrinin kendisi numenal alana ait olmayan zamansal bir nosyondur. Bu sonuç numenal seçimlerin son kertede açıklanamadıklarını ifade eder, işte Kant'ın Crusius'a şiddetle itiraz ettiği argüman da buydu. Kant belli ki gerçek özgürlük ihtimalinin bedeli olarak bu sonucu kabul etmeye hazırdır. Kant'a göre numenal özgürlüğün kabullenilmesinin fenomenal determinizmden daha kötü olmadığı açıktır, çünkü fenomenel dünyayı nedensellik içinde kavramamız gerektiğini bilsek de neden nesnelere bu şekilde kavrayacak şekilde yapıldığımızı/oluşturulduğumuzu açıklayamayız. Kant için numenal bir yetinin veya aşkınsal özgürlüğün nasıl mümkün olduğu sorusunun cevaplandırılması zorunlu değildir. Numenal özgürlüğümüzü kabul etmemiz gerektiği, fakat bu alandaki seçimlerimiz fenomenal alanda sonuç verdiği için numenal alanda neden bu veya şu seçimi yaptığımız sorunu Kant'daki merkezi temalardan birini oluşturacak ve Guyer'e göre Kant bu sorununun cevabını *Aklın Sınırları İçinde Din* kitabına kadar tam olarak vermeyecektir.⁵²

Böylece Kant'ın birinci eleştirinin sonunda vardığı sonuç; ahlakın temelini oluşturan irade özgürlüğünün sadece pratik alanda ispatlanabileceğidir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisinin* revize edilmiş ikinci baskısından itibaren ve daha sonrasında bu tezi savunduğunu biliyoruz, fakat bu iki baskı arasında yazılan bir diğer eserinde Kant farklı bir pozisyonu savunur görülür. Ahlak yasasının varlığı için öncelikle irade özgürlüğünün teorik olarak ispatlanması gerekir. Şimdi Kant'ın moral felsefe üstüne yazdığı en temel eseri olan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* kitabında özgürlüğü nasıl formüle ettiğine bakalım.

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesinde Özgürlük:

Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde özgürlükle ilgili görüşlerini III. bölümde ele alır. Biz de yoğunluğumuzu bu bölüme vermekle

⁵² Guyer s. 217,218

beraber önce Kant'ın bu kitapda ne yapmak istediğinden kısaca bahsetmek istiyoruz.

Tıpkı epistemolojide olduğu gibi Kant ahlak felsefesinde de yeni bir çığır açacaktır. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* kitabının kısalığıyla etkisi tamamen ters orantılıdır. Kant ne demek istediğini çok sade biçimde anlatır, belki de kitap için Kant'ın ustalığının zirvesi denilebilir. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* üç temel bölümden oluşur. Bu bölümlerinin her birinin ismi Kant'ın amacını özetler niteliktedir:

- 1.Bölüm: Ahlaka ilişkin sıradan akıl bilgisinden felsefi olana geçiş
- 2.Bölüm: Yaygın ahlak felsefesinden Ahlak metafiziğine geçiş
- 3.Bölüm: Ahlak Metafiziğinden saf paratik aklın eleştirisine doğru son adım

Kant kitapda ahlak metafiziğiyle ilgili herşeyi anlatmaz, bu kitap formeldir ve bilimsel kaygılarla yazılmıştır dolayısıyla adından da anlaşılacağı gibi bir çeşit temellendirmedir. Kant'ın bu kitapda formüle ettiği kategorik buyrumun fazlasıyla içeriksiz olduğu eleştirisi yapılırken genellikle bir nokta gözden kaçmaktadır: Kant günlük hayata, hislere, duygulara hitap edecek bir popüler ahlak kitabı yazma peşinde değildir, ahlak için tıpkı epistemoloji alanında olduğu gibi *a priori* bir temel aramaktadır. Fakat buna rağmen Kant sıradan insanın ahlak bilincine kesin gözüyle bakar. Kant'ın Rousseau'yu okurken, onun sıradan insan doğasının soyluluğuna ilişkin söylediklerinden etkilendiğini biliyoruz. İşte Kant da bu sıradan insanın moral bilincini inceleyerek bugün bile üstüne makaleler yazılıp tartışılan meşhur sözüyle kitabına başlar:

Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden (good will) başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.(AMT s:1)⁵³

Birinci bölümün konusu antropolojideki iyi karaktere denk gelen iyi isteme kavramıdır. Kant iyi istencin, neden olduğu sonuçtan değil, bizzat kendisinde

⁵³ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995

iyi olduğunu söyler. Bu yüzden önem, daha başlangıçtan itibaren, fâilin fiilen yaptıklarından ziyade, fâilin iradesine, onun motivlerine ve niyetlerine odaklanır.⁵⁴ Kant iyi isteme kavramıyla ne demek istediğini açıklamak için ödevden hareketle edimde bulunmak ile ödevde uygun edimde bulunmak arasında ayırım yapar. Kant belli ki iyi istencin ödevi isteyeceğini düşünüyordu. İstencimizle gerçekleştirdiğimiz çoğu edim ahlaki övgüyü hak etmemektedir, çünkü ödevden başka motivlerle meydana gelirler. Biz çoğu zaman ödevimiz öyle gerektirdiği için değil, kendi işimize geldiği için iyi istemeyle uyum içinde edimde bulunuruz. Bu edimlerimiz ödevle uyum içindedir, ama ödevden hareketle yapılmış değildir. Aslında baktığımızda çoğu eylemimiz bu şekildedir, çünkü çoğu zaman kendi çıkarlarımızı ön planda tutar buna göre hareket ederiz.

Örneğin dürüstsek, dürüstlük doğru olduğu için değil sadece dürüst olmak veya öyle gözükmek bize birşeyler kazandıracığı için dürüstüzdür. Kant için iyi istencin tek motiv, ödevini yapmak için ödevini yapmaktır. İyi irade ne yapmaya niyetlenirse niyetlensin, ödevi öyle gerektirdiği için niyetlenir. Paranın üstünü eksiksiz veren dükkan sahibi, dürüst olmak kendisinin ödevi olduğu için değil, fakat dürüstlük kendisine müşteri çekmek ve kârını artırmak suretiyle kazanç sağladığı için dürüst olabilir. Yardıma ihtiyacı olan birine yardım ettiğimizde böyle yapmak kendimizi iyi hissettirebilir veya diğer insanların da aynı şekilde davranacağını umut ettiğimizden böyle yapıyor olabiliriz. Kant'a göre bunların hiçbiri gerçek moral motivler değildir. Ahlaki değeri olan edimler sadece ödevden hareketle yapılan edimlerdir. Fakat bu eylemlerin ahlaki değeri, bu edimlerin amacında veya sonucunda elde edilecek faydadan hareketle tespit edilemez. Ahlaki değer sadece edimlerle ifade edilen istemenin öznel prensibinde saklıdır. Kant bu pratik prensibe maksim adını verir. Bu maksimler istencin ahlaki olarak iyi mi kötü mü olduğunun belirlenmesinde nihâidir. Böylece iyi maksimler ödevden hareket edenler olacak, geri kalan maksimler ödevde uygun bile olsa iyi istencin taşımadığı maksimler olacaktır.

⁵⁴ Alasdair MacIntyre, Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla, Paradigma Yayınları, 2001, s. 219

Demek ki eylemin ahlaksal değeri, ondan beklenen etkide bulunmaz, dolayısıyla hareket nedeninin beklenen atkiden kaynaklanmasını gerektiren eylemin herhangi bir ilkesinde de değildir. Çünkü bütün bu etkiler (kendi durumunun memnunluk verici olması, hatta başkasının mutluluğunu sağlama) başka nedenlerden de ortaya çıkabilir, dolayısıyla bunlar için en üstün ve koşulsuz iyinin ancak onda bulunabilecek akıl sahibi bir varlığın istemesine gerek yoktur. İşte bu yüzden, ahlaksal diye adlandırabileceğimiz bu böylesine eşsiz iyiyi, besbelli ki ancak akıl sahibi varlıklarda bulunan ve istemeyi umulan etki değil de, bu tasarım belirlediği ölçüde yasa tasarımının kendisinden başka birşey oluşturamaz; bu iyi de, bu tasarıma göre eylemde bulunan kişinin kendisinde zaten vardır, ilk önce etkiden ortaya çıkmasını beklemeye gerek yoktur (AMT s. 16).

Maksim, istemenin öznel ilkesidir; nesnel ilke ise pratik yasadır. Kant sınırsız ve mutlak iyi istemeyi, prensibi yani maksimi evrensel yasaya uygun olan iradeyle bütünleştirir.

Ama bu ne biçim bir yasa olabilir ki, istemenin mutlak olarak, kayıtsız şartsız iyi denebilmesi için, tasarımı, ondan beklenen etkiyi dikkate bile almadan, istemeyi belirleyecek? İstemenin elinden, herhangi bir yasaya boyun eğmekten çıkabilecek bütün dürtüleri aldığımdan, isteme için ilke işini görecektir genel olarak eylemin genel yasaya uygunluğundan başka birşey kalmıyor; yani maksimumum aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü davranmamalıyım. Burada isteme için ilke işini gören ve eğer ödev büsbütün boş bir kuruntu, hayal ürünü bir kavram olmayacaksa, ilke işini görmesi gereken, sırf genel olarak yasaya uygunluktur; sıradan insan akli pratik yargılamalarında buna tamamen uygunluk içindedir ve bu düşünülmüş ilkeyi hep gözönünde bulundurur (AMT s. 17).

Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ikinci bölümünde *a priori* yani deneyden bağımsız ahlak ilkeleri olup olmadığı sorusuna yanıt arar. Aslında bu sorun Kant için hiç de yeni değildir; önceki bölümlerde de Kant'ın bu yöndeki endişelerinden bahsetmiştik. Kant ahlak diye adlandırdığı olgunun belki de yalnızca bir hayal olabileceğinin de farkındadır, çünkü bir eylemin

ödevden hareketle yapılıp yapılmadığı asla bilinemez. İnsanların niyetlerine nüfûz edemeyiz. Fakat Kant öncelikle böyle bir ahlak kuramı yani bütün deneyimden bağımsız a priori bir ahlak kuramı varmış gibi hareket eder; en azından mantığını bunun üzerine kurar. *A priori* ahlak ilkeleri varsa bunlar ancak aklımızda bulunabilir çünkü akıl kendi başına ve bütün görünüşlerden bağımsız olarak olması gerekeni buyurur ve ödev, ödev olarak her deneyden önce, istemeyi *a priori* nedenlerle belirleyen akıl idesinde bulunur.

Bütün ahlak kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen a priori olarak akılda bulunur; hem de en yüksek derecede kurgusal olan akılda olduğu kadar sıradan insan aklında da; bu kavramlar deneysel, bundan dolayı da sırf rastlantısal olan bilgilerden çıkarılamaz; bizim için en yüksek ilkeler olmalarını sağlayan değerlilikleri, kaynaklarının tam bu saflığında bulunur; her defasında onlara deneysel olandan ne kadar katıyorsak, halis etkilemelerinden ve eylemin sınırsız değerinden de bir o kadar eksiltiyoruz; bu kavramları ve yasaları saf akıldan türetmek, saf ve katıksız sergilemek, hatta bütün bu pratik ya da saf akıl bilgisini, yani saf pratik akıl yetisini bütünlüğünde belirlemek, yalnız teorik bakımdan gerekli değil, pratik bakımdan da çok büyük önem taşır (AMT s. 28).

Kant, koşullu buyruklar (hipotetic imperative) ile kesin buyrukları (categorical imperative) birbirinden ayırır. Koşullu bir buyruk “.....ise şunları şunları yapmalısın” biçimindedir. Mesela “mutlu olmak istiyorsan iyi bir iş sahibi olmalısın” önermesi gibi. Koşulsuz, kesin buyruk için hiçbir sınırlama yoktur. Koşulsuz bir buyruk kabaca “şunu yap” (ought to) formundadır. Kant için elbette ahlak buyruğu koşullu değildir, fakat böyle bir buyruğun olup olmadığı bir örnekle yani deneysel olarak bulunamaz; ayrıca Kant’ın da belirttiği gibi kesin görünümündeki bütün buyruklar, herşeye rağmen örtük biçimde koşullu olabilir. Bu tür buyruklar *a priori* sentetik-pratik önermelerdir ve bunları teorik bilgide görmek olanaksızdır. Böylece Kant tüm bu rezervlerle birlikte sorunu önce kesin buyrumun formülünü ortaya koymak olarak belirlerken, böyle bir emrin nasıl olanaklı olduğunu bulmayı ise son bölüme bırakacağını söylemektedir (AMT s. 37).

Öyleyse kesin buyruk bir tek tanedir, hem de şudur: ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.

Şimdi bütün ödev buyrukları, kendi ilkelerinden türetilircesine, bu tek buyruktan türetilir; ödev denen şeyin büsbütün boş bir kavram olup olmadığını belirsiz bıraksak da, hiç olmazsa bununla neyi düşündüğümüzü ve bu kavramın ne demek istediğini gösterebiliriz.

Etkilerin ona göre çıktığı yasanın genelliği, en genel anlamda asıl doğa denen şeyi, yani genel yasalarca belirlenen şeylerin varoluşunu meydana getirdiğinden, genel ödev buyruğu şöyle dile getirilebilir: eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun. (AMT s,38)

MacIntyre'in belirttiği gibi, Kant şu veya bu eyleme eğilimlerinden nadiren söz eder ve bu fark üzerinde durmaz; bütün karşıtlık, bir yanda ödev ile diğer yanda her türden eğilim arasındadır. Eğilim, bizim belirlenmiş fiziksel ve psikolojik doğamıza aittir; Kantçı görüşte eğilimlerimizi seçemeyiz. Yapabileceğimiz şey, eğilimimiz ile ödevimiz arasında seçim yapmaktır. Kendime sâlık verirken tüm rasyonel varlıklar tarafından itaat edilmesini tutarlı bir şekilde isteyebileceğim bir düsturlar kümesi olarak ödevin farkına varırım. Sahici bir moral buyruğun mihenk taşı, o buyruğu evrenselleştirebilmemdir, yani onun evrensel bir yasa olmasını isteyebilmemdir ya da Kant'ın diğer formullendirmede ifade ettiği gibi, onun bir doğa yasası olmasını isteyebilmemdir. Bu son formüllendirmeden maksat, yalnızca söz konusu düsturun bir yasa olarak evrensel bir şekilde kabul edilmesini isteyebilmek zorunda olduğumu değil, fakat aynı zamanda evrensel olarak o düstura göre davranılmasını da isteyebilmek zorunda olduğumu vurgulamaktır. Bu formullendirmedeki yapabilmenin (be able to) ve edebilmenin (can) anlamı, "tutarsızlığa düşmeksizin yapabilme"ye eşdeğerdir, çünkü tutarlılık talebi, insanların akılsal varlıklar olarak kendilerine salık verdikleri bir yasada akılsallık talebinin bir parçasıdır. Kant'ın örneği, vaadini tutmadır. Varsayalım ki, bir vaadi çiğneme isteğine kapıldım. Kendisine göre davranmakta olduğumu düşündüğüm düstur şöyle formüle edilebilir: "Böyle yapmak benim çıkarıma

olduğunda daima bir vaadi çiğneyebilirim.” Bu düsturun evrensel olarak kabul edilmesini ve ona göre davranılmasını isteyebilir miyim? Eğer tüm insanlar bu düstura göre davranıp, uygun gördükleri her zaman vaadlerini çiğneselerdi, apaçık ki vaadlerde bulunma ve vaadlere bel bağlama pratikleri çökerdi, çünkü hiç kimse başkalarının vaadlerine güvenemez ve bunun sonucu olarak da “...yı vaad ediyorum” formundaki ifadeler anlamlı olmaktan kesilirdi. Bu itibarla, bu düsturun evrenselleştirilmesini istemek, vaadini tutmanın artık mümkün olmamasını istemektir.⁵⁵

Kant kendi zamanına kadarki ahlaklılığın ilkesini bulma çabalarının neden boşa gittiğini açıklarken, ödevleri aracılığıyla insanın yasalara bağlı görüldüğünü, ama onun ancak kendi koyduğu fakat buna rağmen genel olan yasalara bağlı olduğu ve ancak kendi istemesine uygun eylemde bulunabileceğinin akıllara gelmediğini belirtir. Yani irade kendi yasasını kendi koyar tıpkı epistemoloji alanında nesnelere oluşturan ve nedensellik yasasını koyan şeyin insanın kendi zihni olması ve bunun nesnel bir süreç olması gibi; irade de kendi yasasını koyar ve bu yasa aynı zamanda geneldir de. Bizim arzulama yetimizde yasa koyan birşey vardır. Bu yasa da kategorik imperatiftir. Kant istencin bu ilkesine onun özerkliği adını verecektir ve bundan başka yani istencin kendi kendine belirlediği yasadan başka yasalarla eylemde bulunanlar özerk olmayacak, onlar heteronom ilkelerle hareket edeceklerdir. Heteronom ilkelerle yani kendileri dışından belirlenmiş ahlak yasalarıyla edimde bulunmanın hiçbir moral değeri olmayacaktır.

Kant’ın dinsel veya başka her türlü dıştan dayatılan ahlak anlayışını reddedişinin temelinde insanın özerkliğine verdiği mutlak değer yatmaktadır. Fakat insanın özerk olmasına yani yasayı kendi kendine formüle etmesine rağmen yasanın nasıl evrensel olabildiği sorusunun cevabı kolay değildir. Kant bu soruyu aklın evrenselliğine ve zorunluluğuna güven duyarak cevaplamaya çalışmıştır, fakat Kant’ın formüle ettiği biçimde yani “neden böyle yapmalıyım?” sorusu sanki boşlukta yankılanan bir sorudur ve belki de en güzel MacIntyre’in yaptığı biçimde tarihsel bakış açısından yorumlanabilir. Kant’la

⁵⁵ MacIntyre, s. 220 221

birlikte modern birey artık gelişimini tamamlamış gibidir, kendinden başka hiçbir otorite tanımaz, bütün toplumsal bağlarından kopartılır. Dolayısıyla kategorik buyruğun “neden böyle yapmalıyım?” sorusuna toplumsal olarak veya eski Yunandaki *eudomaniacı* bir cevabı yoktur. Bu nedenle MacIntyre, Kant’ın ahlak anlayışının aslında günümüz insanına en yakın gelen moral anlayış olduğunu belirtirken haksız değildir.⁵⁶

İyi niyete ve erdeme, iddialı olma hakkını kazandıran onların akıl sahibi varlıkları yasayı yapma işine katmasıdır. Kant için özerklik, insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir (*AMT s. 53*). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesinin* ilk iki bölümünü böylece açıkladıktan sonra artık bizi daha fazla ilgilendiren üçüncü bölüme geçebiliriz.

İlk iki bölümde Kant ahlak yasasının rasyonel varlıklar için geçerli olduğunu savunmuştu; şimdi artık ahlak yasasının insanlar için nasıl geçerli olduğuna ve ahlak yasasının bir hayalet olmadığını kabul ediyorsak onun özgürlüğü öngerektirdiğinin açıklaması yapılacaktır. Üçüncü bölümün hemen başında Kant, özgürlüğün negatif tarifini verir buna göre: İsteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur; aynı doğanın zorunluluğunun, akıl sahibi olmayan bütün varlıkların nedenselliğinin, yabancı nedenlerin etkilemesiyle etkin olmaya belirlenmesine benzer biçimde. Kant özgürlüğün bu negatif tarifinden, özgürlüğün pozitif tarifini çıkarır: Nedensellik kavramı, neden dediğimiz birşey aracılığıyla başka bir şeyin, yani sonucun ortaya çıkmasını gerektiren yasalar kavramını gerektirdiğinden; özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte, bundan dolayı hiç de yasadışı değildir; daha çok o, değişmez, ama özel türden yasaları olan bir nedensellik olmalı; yoksa özgür bir isteme saçma bir şey olurdu. Bu pozitif tarif de Kant’ı, istencin özerkliğiyle heteronomisinin karşıtlığına götürecektir ve istemenin özgürlüğü onun özerkliğiyle bitirilecektir.

⁵⁶ ibid, s. 217

.....doğa zorunluluğu, etkide bulunan nedenlerin heteronomisiydi; çünkü her etki, ancak etkide bulunan nedenin başka bir şey tarafından nedenselliğe belirlenmesi yasasına göre olanaklıdır. Öyleyse, istemenin özgürlüğu özerklikten başka, yani istemenin kendi kendine yasa olma özelliğinden başka ne olabilir? “İsteme, bütün eylemlerde kendisi bir yasadır” önermesi ise, yalnızca “kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama” ilkesine işaret eder. Bu ise, tam kesin buyruğun ve ahlaklılık ilkesinin formülüdür: demek ki **ÖZGÜR BİR İSTEME İLE AHLAK YASALARI ALTINDA OLAN BİR İSTEME AYNI ŞEYDİR** (AMT s. 65).

Kant’dan yaptığımız bu alıntı belki de filozofun en çok tartışılan fikirlerinden birincisidir. Kant açıkca özgürlükle ahlak yasalarına uygun edimde bulunmayı aynılaştırır. Böylece irade sadece ahlak yasası tarafından hükmedildiği sürece özgür ve özerktir. Özerklik, yasadan muaf olma veya doğa yasalarına boyun eğme değildir; sadece ahlak yasasına uyulduğu sürece kazanılır. İstencin özgürlüğüyle ahlak yasası birbirlerini karşıladığından, herhangi birinin bizim için geçerli olduğunu ispat etmek istiyorsak, birinin doğruluğunu göstermemiz yeterlidir. Yani biz ahlak yasasına tâbi olduğumuzu ispatlayarak özgür olduğumuzu gösterebiliriz veya özgür istence sahip olduğumuzu ispat ederek ahlak yasasına tâbi olduğumuzu gösterebiliriz.

Kant ahlak yasasının geçerliliğini ispat etmek istediğinden ikinci yolu seçer. Böylece Kant özgür istencin *Saf Aklın Eleştirisinde* belirtildiği gibi yalnızca kavramsal bir imkan olduğunu değil fakat gerçek olduğunu ispatlamaya çalışır. Kant’a göre “ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen bir varlık, tam bundan dolayı, pratik açıdan gerçekten özgürdür; yani özgürlüğe koparılmazcasına bağlı bütün yasalar onun için de geçerlidir” (AMT s. 66). Bu cümle genellikle, “eğer kendinizi özgür olarak edimde bulunan bir varlık olarak görüyorsanız, edimlerinizi kendiniz için en iyi olanı bulma ve onu yapma şeklinde yönlendirirsiniz yoksa doğanın yasasına uyma şeklinde değil” olarak algılanır. Böylece kendinizi özgür olarak düşünürseniz edimlerinizi ahlak yasasına uygun hale getirirsiniz. Bu belki doğru olabilir ama Kant için yeterli değildir, Kant bizim kendi kendimize özgür olduğumuzu

ispatlamak istiyordu, çünkü bunu yapamazsak ahlak yasasının hiçbir geçerliliği olmayacaktı.

Aslında baştan beri Kant için en önemli şey; bireylerin yapıp etmelerinden sorumlu kılınmasıdır. “Bireysel sorumluluk” nosyonu Kant’ta neredeyse takıntı düzeyindedir. Böylece istencin özgür olduğunu ispat etme endişesi de büyük ölçüde bireysel sorumluluk için yer açma çabasıdır. Eğer insanlar sıkıca belirlenmiş doğa yasalarına tâbiyse özgürlük için, yani ahlaki sorumluluk için hiçbir temel yoktur, dolayısıyla insanları doğa yasasının dışında başka bir yasaya daha bağımlı hale getirmeliyiz ki insan özgürlüğünün yolu açılsın.

Daha önce Kant’ın kompatibilist mi yoksa inkompatibilist mi olduğu tartışmasına değinmiştik. Allen Wood bu tartışmadan hareketle önemli bir tespitte bulunur: Kant sadece özgürlüğün determinizmle olan uyumunu göstermeye çalışmıyordu, fakat aynı zamanda kompatibilizmle inkompatibilizmin uyumunu göstermeye çalışıyordu (*he wants to show not only the compatibility of freedom and determinism, but also the compatibility of compatibilism and incompatibilism*).⁵⁷ Şimdi kaldığımız yere dönersek Kant alıntıladığı düzeyde bir kabulün pek bir şeye yaramıyacağını farkındaydı, peki özgürlüğü ispatlamak mümkün müydü? Başka bir alıntıyla Kant’ın en azından *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* için pozisyonunu netleştirdiğini göstereceğiz.

Kişisel tercihimiz olmadan bize gelen tasarımların, nesnelere ancak bizi uyardıkları gibi bilmemizi sağladıkları, böylece bu nesnelere kendilerinin ne olduklarının bilgimizin dışında kaldığı, dolayısıyla bu tür tasarımlar söz konusu olunca, anlama yetisi onlara en yoğun dikkati gösterse ve onları açıklığa kavuşturursa bile, bizim onlar aracılığıyla sırf görüşlerin bilgisine ulaşabildiğimizi hiçbir zaman şeylerin kendilerinin bilgisine ulaşamayacağımızı görmek için fazla ince düşünmek gerekmez; en sıradan anlama yetisinin bile, kendi tarzında olsa da, duygu diye adlandırdığı yargı gücünün yaptığı bir ayırımla bunu pekala yapabileceğini kabul

⁵⁷ Wood, s. 74

edebiliriz.....Kendi hakkında bile insan, hatta iç duyusla kendi hakkında edindiği bilgiye göre, kendisinin nasıl olduğunu bildiğini ileri süremez. Çünkü insan kendisi yaratmadığından ve kendi kavramını a priori değil, deneysel olarak edindiğinden; kendisi hakkında da iç duyuyla, dolayısıyla da ancak doğal yapısının görünüşüyle ve bilincinin uyarıldığı tarzda bilgi edinebilmesi doğaldır. Ama aynı zamanda kendi öznesinin yalnızca görünüşlerden oluşturulmuş yapısının ötesinde, onun temelinde bulunan başka birşey daha, kendi yapısı nasıl olursa olsun bir beni, zorunlu bir şekilde kabul etmeli ve sırf duyuları algılaması ve duyması bakımından kendisini duyular dünyasından, ama onda saf etkinlik olan herşey bakımından ise kendini düşünlür dünyadan saymalıdır (AMT s. 70).

Sadece akıl sayesinde insanlar kendilerini fenomenler dünyasından ayırır, hatta duyularla uyarılan kendisinden bile ayırır. Akılda temellenen yasa da ahlak yasasıdır. Ahlak yasası sayesinde, özerk istenç empirik olandan bağımsız hale gelir ve bunun yerine sadece istencin maksimlerinin evrensel yasanın formlarına uymasını sağlar. Böylece Kant'a göre fenomenal ve numenal kişiliklerimiz arasındaki farkı tanıırız yani numenal kişiliğimiz empirik doğadan başka farklı bir yasayla bağlıdır ve bu yasa ancak ahlak yasası olabilir. Numenal kişiliğimiz böylece hem özgürdür hem de ahlak yasasıyla bağlıdır.

Kant burada *Saf Aklın Eleştirisinde* çizdiği sınırı aşmıştır, çünkü *Saf Aklın Eleştirisinde* özgürlüğün imkanı iki dünya arasındaki fark gözetilerek açıklanıyordu ama bu açıklama negatif bir açıklamaydı; oysa Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesinde* söyledikleriyle özgürlüğümüzün gerçekliğinin ve ahlak yasasına tâbi olmamızın ancak bu sayede olduğunu söylüyor ki böyle bir sonuç *Saf Aklın Eleştirisinde* öngörülüyordu. Aşkınsal idealizm bu pozitif yönü nerden kazandı? Açıkca sadece bizi fenomenal dünyadan ayıran şeyi yani rasyonalitemizi temel alarak ve bunun sadece bir görünümünden daha fazla birşey olduğunu (numenal dünyada bizim için doğru olan) bilebileceğimizi iddia ederek.⁵⁸

⁵⁸ Guyer, s. 222

Böyle bir kabullenme ilk eleştiride reddedilen bir bilmeyi içermektedir, şeyin görünümünden ayrı olarak gerçek bilgisine sahip olabileceğimiz, hatırlandığı gibi ilk eleştiride açıkca reddedilmişti. Aslında Kant'da içinden çıkılamayacak bir kısır döngünün içine saplandığının farkındadır, bunu açıkca belirtir de⁵⁹; fakat Kant'ın önsel kaygılarını önceden belirtmiştik, Kant insanların moral eylemlerinin gerçekliğini ve bundan dolayı sorumlu olduklarını göstermek istiyordu. Bir yandan eleştirel felsefenin kılı kırk yaran tanımlamaları, bir yandan moral fâil için sistemde yer açma çabası Kant'ın neden kısır döngüye düştüğünü açıkca gösteriyor. Kant bundan sonra özgürlüğü temellendirip ahlak yasasını ondan çıkarmak uğraşına son verip nerdeyse tam tersi bir pozisyonu savunmaya geçecektir; ahlak yasasını temel kabul edip özgürlüğü bu yasadan dolayı elde etme, fakat Kant'ın ahlak felsefesine bir kaç kavram dışında eklenecek başka da birşey kalmamıştır. Kantçı ahlak felsefesi ne olursa olsun *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* eserinin kısa sayfalarında *Pratik Aklın Eleştirisi*'den çok daha iyi anlatılmıştır. Şimdi Kant'ın ikinci eleştirisine bakıp burada ki özgürlük anlayışına bakalım.

Pratik Aklın Eleştirisinde Özgürlük :

1788 yılında, yani *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı kitabın yayımından üç yıl sonra ve *Saf Aklın Eleştirisinin* revize edilip yeniden yayınlanmasından yaklaşık bir yıl sonra, Kant ahlak üzerine yeni bir kitap yayınladı: *Pratik Aklın Eleştirisi*. Aslında Kant *Saf Aklın Eleştirisini* yazarken kafasında ikinci bir eleştiri yazma fikri yoktu. Yorumcular ikinci eleştirinin yazılmasının iki nedeni olduğunu söyler: Bunlardan ilki 1783 yılında patlak veren Panteizm Kavgası olarak adlandırılan tartışmadır. Panteizm kavgası, Friedrich Heinrich Jacobi (1743 – 1819), Moses Mendelssohn (1729 – 1786) gibi dönemin ünlü isimlerinin taraf olduğu rasyonel inanç ve Spinozacılık konularını temel alan ve dönem için önemli ipuçları barındıran bir tartışmaydı.

⁵⁹ AMT, s. 69

Aynı zamanda Panteizm kavgası sayesinde Kant ilk defa Spinoza'yla yüzleşmek zorunda kalacaktır.⁶⁰

Kant kendisini bu tartışmaya çekmek isteyenlerin ısrarına dayanamayıp zaten önceden kısa bir makale yayınlamıştı (*What does it Mean to Orient Oneself in Thinking*), fakat belli ki artık bunun yeterli olmadığını görmekte ve kendisinin ısrarla savunduğu rasyonel bir teolojinin imkanının sorgulanması gerektiğini düşünmektedir. Ama Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisini* yazmasının asıl ve belki daha önemli sebebi *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesin*'de irade özgürlüğü ile ilgili söylediklerinin onu rahatsız etmesidir. Kant bu meseleyi *Saf Aklın Eleştirisinin* yenilenmiş baskısında ele almak istedi, fakat özgürlük ve ahlak yasası arasındaki ilişki hakkında belli ki daha çok şey söylemek istiyordu ve tamamen yeni bir kitap yazmak zorunda kaldı.

Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesin*'de yapmaya çalıştığı yani istencin özgürlüğünü kanıtlayıp ordan hareketle ahlak yasasına bağımlılığımızı ispat etme çabası açıkça *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sınırları çizilen epistemolojisiyle çelişiyordu. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisini* revize ettikten sonra tutarlı biçimde bu çabadan vazgeçtiğini görüyoruz. Kant yeni pozisyonunu asıl *Pratik Aklın Eleştirisinde* açıklar; buna göre Kant'ın ikinci eleştiride *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesinde* ki tezi tam tersine çevirdiğini görüyoruz, yani irade özgürlüğünün gerçekliğini teorik olarak ispat edemeyeceğimizden, ahlak yasası altındaki yükümlülüğümüzün bilincini verili olarak alırsak ve irade özgürlüğümüzü bu bilinçten hareketle elde ederiz.

Böylece Kant ahlak yasasını ispatlama girişimini bir yana koyup *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ilk bölümüne dönüş yapar; Kant sıradan ahlak bilincinin zaten sağduyu olarak herkesde olduğu dolayısıyla ahlak yasasının geçerli olduğu ve ahlak yasasından da istencin özgürlüğüne ulaşmamızın mümkün olduğunu savunur. Tıpkı *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesin*'de olduğu gibi *Pratik Aklın Eleştirisinde* de ahlak yasası ve

⁶⁰ Son bölümde bu yüzleşmeye ve Panteizm kavgasına yer ayıracağız.

istenc özgrlgnn birbirlerini gerektirdiği yani karşılıadığı tezi (*reciprocity thesis*) geçerliliğini korur.

Kant'a göre, ne zaman bir durum hakkında ne yapmamız gerektiği yani hangi maksimi seçmemiz gerektiği üzerine düşünsek, aslında bilinçli veya bilinçsiz maksimimizi rasyonaltenin standartlarına yani ahlak yasasına göre test ediyoruzdur. Kant'ın burda açıkca *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ilk bölümüne dndgn görebiliriz, yani ahlak yasasının bilgisinin zımnı de olsa sıradan sağduyusal bir bilgi olduğu ve kategorik imperatifi her davranışımız için bilinçli olarak seslendiremeyeceğimizi fakat aslında bizim her zaman maksimlerimizi bu standarda göre yargıladığımızın savunusu. Bizdeki bu ahlak yasasının farkındalığına Kant "aklın olgusu" (*fact of reason*) diyecektir.

Bu temel yasanın bilincine, aklın bir olgusu denebilir; çünkü o daha önce akıl verilerinden, örneğin özgürlük bilincinden akılyrtlerek çıkarılmaz (nitekim bu özgürlük bilinci daha önce bize verilmiş değildir) ve kendi kendisini, ne saf ne de deneysel herhangi bir griye dayanmayan sentetik a priori bir önerme olarak bize kabul ettirir. Oysa istemenin özgrlg önceden kabul edilseydi, bu önerme analitik olurdu; ancak, bunun için de, özgürlük burada pozitif bir kavram olduğundan, düşünsel bir griye gereksinme duyulacaktı, burada ise böyle bir görünün bulunduğu kabul edilemez. Yine de herhangi bir yanlış anlamaya düşmeden bu yasaya verilmiş olarak bakmak için, şuna dikkati çekmek gerekir: bu, deneysel bir olgu değil, saf aklın kendini aslında yasa koyucu olarak ortaya koyan tek olgusudur.⁶¹

Sonuçda Kant bu en temel normun varlığının ispatlanamaz olduğunu fakat buna rağmen tartışılmaz olduğunu bizlere gösterir. Kant'ın ikinci adımı, yani ahlak yasasının bilincinden istencin özgrlgn çıkarsamak için yaptığı hamle şudur: Biz insanların yalnızca yapılması mümkün şeylerle yükümlü kılındığımızı iddia etmek. Ve burdan hareketle gerçek bir

⁶¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 36

“– meli – mali” nın “...e bilmeyi” ima etmesi veya içermesi tezidir (*an ought implies can*). Bu ne demektir? Kant uzun açıklamalar yerine bir örneğe başvurarak derdini anlatmaya çalışır:

Varsayalım ki, birisi, arzu ettiği nesne ve fırsat karşısında olduğu zaman, şehvet eğilimine karşı koyamadığını bir özür olarak öne sürsün. Acaba bu fırsatın, bulunduğu evin önüne bir darağacı kurulmuş olsa ve bu kişi bu hazı tadar tatmaz asılacak olsa, eğilimini baskı altına alamaz mıydı? Ne cevap vereceğini bulmak için uzun uzadıya düşünmeye gerek yok herhalde. Ama prensi onu aynı gecikmeyecek ölüm cezasıyla tehdit ederek, bir bahane uydurup ortadan kaldırmak istediği şerefli bir adamın aleyhinde yalancı tanıklık etmeye zorlasa, acaba yaşamaya olan sevgisini yenmeyi olanaklı görür mü? Bu sevgiyi yenip yenemeyeceğini kesin bir biçimde söylemeye cesaret edemeyecektir belki; ama yenmesinin olanaklı olduğunu duraksamadan kabul etmek zorundadır. Demek ki, belirli bir şeyi yapması gerektiğinin bilincinde olduğu için, onu yapabileceği yargısına varır ve kendisinde, ahlak yasası olmasaydı bilemeyeceği ÖZGÜRLÜĞÜN bulunduğunu görür.⁶²

Demek ki insanlar her ne kadar bencil sevgilerine çoğu zaman yenik düşseler de aslında moral yasanın emrini gerçekleştirebileceklerinin bilincindedirler ve bu bilinç insanların özgür olduklarını ima eder. Elbette böyle bir sonucun insanlar için ağır bedelleri olacaktır ve Kant bunların farkında görünür, çünkü hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir ahlaki dünya için neden insanlar bunca yüke katlansın? MacIntyre’in belirttiği gibi Kant, ödevin sonunda mutlulukla taçlandırılmasaydı katlanılmaz olacağını bilincindedir. Kant’ın görüşünde, pratik akıl Tanrı’ya, özgürlüğe ve ölümsüzlüğe bir inancı öngerektirir. Tanrı, *summum bonum*’u (en yüksek iyi yani erdemle mutluluğun birleşmesi) gerçekleştirmeye, erdemi mutlulukla taçlandırmaya muktedir bir güç olarak gereklidir; ölümsüzlük, bu dünyada besbelli ki erdem ve mutluluk bir türlü birbiriyle rastlaşmadığı için gereklidir; ve özgürlük kategorik imperatifin dayanağıdır. Çünkü yalnızca kategorik imperatife itaat edimleri içerisindedir ki, bizler eğilimlerimizin esaretinden kurtarılırız. Kategorik

⁶² ibid, s. 34 35

imperatifin -meli/ malı'sı yalnızca itaat edebilir olan bir fâile uygulanabilir. Bu anlamda olması gereken yapılabilir olanı içerir. Ve itaat edebilir olmak da, eğilim tarafından belirlenen eyleme rehberlik eden buyruk, basitçe daima koşullu buyruk olduğu için eylemlerimizin eğilimlerimiz tarafından belirlenmesinden yakamızı kurtardığımızı içerir. Moral özgürlüğün içeriği işte budur.⁶³

Kant'ın Özgürlük Anlayışında Bir Sorun:

Kant'ın karşılıklılık tezinden (*reciprocity thesis*) daha önce bahsetmiştik, yani özgür bir istencin varlığı ahlak yasasının varlığını gerektirir veya tam tersi. Bu noktada önemli bir sorun ortaya çıkar, eğer bizim eylemlerimizden, (edimsel hale gelmiş olan maksimlerimizden) sadece ahlak yasasına uygun olanlar (otonom – özerk) özgür eylemler ise ahlak dışı veya heteronom eylemlerimizin özgür olmadığını, dolayısıyla bu tür eylemlerden sorumlu olmadığımızı mı kabul edeceğiz? Bu sorunu tartışarak Kant incelememize son vereceğiz.

Eğer Kant heteronom edimlerimizin sadece doğal nedensellik tarafından belirlendiğini kabul etseydi, bu edimlerin özgürlük içermediğini kabul etmiş olacaktı ve bu edimlerin ortaya çıkmasını sağlayan istencin tamamen *arbitrium brutum* olduğunu kabul edecekti. Fakat Kant'a göre istencimiz özgür olduğu için, heteronom edimlerimiz duyumsal motivlerce ortaya çıkarılır fakat onlar tarafından zorunlu olarak gerektirilmez (*necessitated*). Duyumsal motivlerle edimde bulunduğumuz zaman bile halen aklımızın *a priori* kanunlarıyla edimde bulunma kapasitesini taşıyoruz ve bu yüzden yaptıklarımızdan sorumluyuzdur. Eğer edimlerimiz gerçekten sadece eğilimlerimizce belirlenmiş olsaydı tıpkı doğal belirlenimdeki zorunluluk gibi o zaman bütün edimlerimiz duyumsal dürtülerle ortaya çıkmış olacaktı. Kant *Aklın Sınırları İçinde Din* adlı kitabında, hem kendiliğindenlik (*spontaneity*) bakımından (öncel nedenlerin

⁶³ MacIntyre, s. 223,224

devamı değil yeni bir zincirin ilk halkası olmak bakımından) özgürlük anlayışını belirli temele oturturken hem de zımnî olarak yukarıda sorduğumuz sorunun cevabını vermiştir. Özellikle çağdaş Kant yorumcularından Henry Allison'un sık sık değindiği ve literatürde Allison'un adıyla anılan içeri alma/içerme tezi (*incorporation thesis*) ilk defa bu kitap da anılmıştır.

*İstencin özgürlüğü tamamiyle eşsiz bir doğaya sahiptir; bir güdü ancak ve ancak birey o güdüyü bir maksimin içine aldığı takdirde istenci eyleme geçirebilir, yalnız bu sayede bir güdü/dürtü, ne olursa olsun istencin özgürlüğüyle bir arada bulunabilir.*⁶⁴

Aslında içerme tezi en iyi, sınırlı rasyonel failer olan *arbitrium liberumla arbitrium brutum* arasındaki karşıtlıkta görülebilir. *Arbitrium brutum* Kant'ın hayvanlara atfettiği iradedir; bu tür irade hem duyumsal olanla belirlenmiş hem de duyumsallık tarafından zorunlu kılınmıştır. Dahası *arbitrium brutum* en güçlü dürtüsüne veya arzusuna cevap vermek yani onu gerçekleştirmek üzere zorunlu kılınmıştır. Böylece öznenin bu modelde hiçbir sorumluluğu yoktur çünkü ortada özne yoktur. Tersine sınırlı rasyonel fâil olan *arbitrium liberum* duyumsal olarak etki altındayken bile bu duyularca eyleme geçmeye zorunlu kılınmamıştır. Dahası herhangi bir dürtü biz insanları kendiliğinden harekete geçirmez, Kant'ın dediği gibi önce bu güdüyü/dürtüyü belirli bir maksimin içine alırız ve eğer benlik sevgimize yenik düşersek bu öznel maksime göre eylemde bulunuruz ve bu halde dahi eylemimiz pratik aklımızın kendiliğindenliğini içerir. Tekrarlamak gerekirse insan iradesi Kant'a göre duyumsal olarak etkilenir fakat duyumsal olarak zorunlu kılınmaz (*affected – necessitated*). Ve duyumsal olarak etkilendiği ve buna göre eylemde bulunduğu zaman dahi insanın bu eylemi belli bir özgürlük derecesi içerir.

Allen Wood'a göre ortaya çıkan bu sorun aslında Kant felsefesi içinde hiç de önemi olmayan bir sorundur. Kant'ın diline dikkatli bir bakış pratik özgürlüğün otonom edimde bulunma kapasitesine sahip olmakta yattığını ve bu kapasite kullanılmamış olsa bile varolduğunu gösterir. Wood'a göre otonom

⁶⁴ Kant, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, Cambridge University Press, 2005, s. 49

edimlerde bulunma kapasitemiz olduğu sürece yapıp etmelerimizde bu kapasiteyi kullanmayı seçelim veya seçmeyelim pratik olarak özgürüzdür ve ahlaki eylemlerimizden sorumluyuzdur. Elbette otonom edimler heteronom edimlerden daha özgür edimlerdir çünkü bizde bulunan kapasitenin kullanılmış olduğunu gösterirler. Heteronom edimlerde özgürlüğümüzü kullanmayı savsaklarız çünkü doğal dürtülerimize yenik düşmüşüzdür.⁶⁵

Wood, meselenin anlaşılması için bir de örneğe başvurur: Yetenekli bir yüzücü düşünelim. Yüzücünün her ne kadar yüzme gücü olsa da eğer bu gücünü efektif olarak kullanmazsa boğulabilir (karışıklık veya panik halinde); bu durumda yüzücünün boğulması ihtimali yüzme gücünün olmamasından dolayı değil zayıflığından ötürüdür. İşte Kant'ın özgürlük teorisi bu yüzücünün durumuna benzer. Moral fâiller özgürdürler yani otonom edimde bulunma gücüne sahiptirler ve istençlerini ahlak yasasıyla uyumlu hale getirerek bu özgürlüklerini kullanırlar ya da duyumsal arzularına kapılıp özgürlüklerini kullanmazlar. Yasa koyan aklın emrettiğinden sapmak yalnızca belli bir güç eksikliğini ima eder, özgürlüğün yokluğunu değil.⁶⁶

⁶⁵ Wood, s. 78, 79,80,81

⁶⁶ Wood, s. 82

SONUÇ

Karşılaşma: Panteizm Kavgası

Kant, Spinoza'dan yaklaşık bir asır sonra yaşamasına rağmen tarihte iki düşünürün karşılaşmasına vesile olan olay Almanya'da ortaya çıkan panteizm kavgasıdır. Aslında bu tartışmanın en renkli simalarının Spinoza ve Kant olduğu söylenemez, fakat tartışmanın kendisi ve ortaya atılan argümanlar aslında dönemi de aşan bir öneme sahiptir. Hem özgürlük sorununun hem rasyonalizmin tezlerinin tartışıldığı panteizm kavgasında doğal olarak iman/inanç sorunları da gündeme gelmiştir. Şimdi bu tartışmanın kendisine kısaca göz atalım ve Kant'ın Spinozacılık hakkında ki görüşlerine ve bunların temeline bakalım.

Yukarıda bu tartışmanın asıl yıldızlarının Kant veya Spinoza olmadığını belirtmiştik; Panteizm tartışmasında eğer bir kişiyi baş köşeye oturtacaksak o kişi herhalde Friedrich Heinrich Jacobi'dir. Jacobi, bir zamanlar Socrates'in kendi için kullandığı gibi yaşadığı dönemin atsineğidir. Döneminin üç büyük tartışmasında da bulunmuş, her birinde nerdeyse başrolü oynamıştır. Bunlardan ilki Gotthold Ephraim Lessing'in (1729 – 1781) Spinozacılığı üstüne olan tartışma (Panteizm kavgası da burdan çıkacaktır), ikincisi Fichte'nin ateist olduğu iddiası, üçüncüsü de Schelling'in panteist olduğuna dair iddiadır.⁶⁷ Biz bunlardan sadece ilkiyle ilgileneceğiz.

1780 yılının temmuz ayında Lessing, Jacobi'ye (en azından Jacobi'ye göre) Spinozacı olduğunu itiraf etmişti. Lessing'in kendisi 1781'in Şubat ayında öldüğünden bu iddianın doğrulanma şansı yoktu. Böyle bir iddiaya maruz kalmak çok tehlikeliydi, çünkü Spinoza'nın kötü şöhreti öldükten sonra da yakasını bırakmış değildi, dahası bu kötü şöhret ona ucundan kıyısından

⁶⁷Paul Franks, "All or Nothing: Systematicity and Nihilism in Jacobi, Rainhold and Maimon", *The Cambridge Companion to German Idealism* (der. Karl Ameriks), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, s. 95

bulaşanları da lanetliyordu. Spinozacı olmak nerdeyse “şeytana tapan bir ateist” olmakla eşdeğerti ve onun panteist teorisi “canavarca bir hipotez” olarak kabul ediliyordu. Bu iddia eğer etrafa yayılıysaydı Lessing muhtemelen hayatının en büyük kavgasının ortasında kalacaktı.

Lessing’in Spinozacı olması onun teist olmadığını, rasyonalizminin onu aşkın bir Tanrı’ya inanmaktan alıkoyduğunu gösteriyordu. Jacobi bu konuları kapsayan, Lessing’le yaptıkları tartışmaları kullanarak kendisinin, onu en iyi arkadaşlarından bile daha iyi anladığını iddia ediyordu. En iyi arkadaşları diyerek ima ettiği kişilerden birisi de dönemin önemli simalarından Moses Mendelssohn’dı.

Böylece Jacobi, Mendelssohn’la iddialar üzerine mektuplaşmalara başladı. Mendelssohn bu mektuplaşmalarda, Lessing’in arkadaşı olduğundan, Lessing ne söylemiş olursa olsun Jacobi’nin anladığı manada şeyler söylemediğine dair Jacobi’yi ikna etmeye çalıştı. Bu mektuplaşmalar 1785 yılına kadar özel alanda kaldı; fakat Jacobi, Mendelssohn’un, *Morgenstunden (Sabah Saatleri)* adında doğrudan olmasa da kendi iddialarına cevap teşkil eden bir kitap yayınlacağını duyunca, buna karşılık olarak aynı yıl hem Mendelssohn’la olan özel mektuplaşmaları hem de Lessing’in itirafının içinde yer aldığı *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herr M. Mendelssohn’ı* (Spinoza öğretisi üzerine Mendelssohn’a mektupları) yayınladı. Jacobi’ye göre Spinozacılığın diğer spekülâtif sistemlerden hiçbir farkı yoktur tek fark sadece diğerlerinden daha tutarlı olmasıdır. Leibniz – Wolff felsefesi, Spinoza’nın düşüncesinden daha az kaderci değildir ve hepsinin temeli, insanları zorunlu olarak Spinoza’ya götürür.⁶⁸

Jacobi, maalesef düşüncelerini sistematize etmemiştir ve ne dediğinin anlaşılması oldukça güçtür, fakat Jacobi’yi dinledikçe heyecanlanmamak mümkün değildir. Çünkü Jacobi kendinden sonra gelen birçok düşünürün fikirlerini nüve olarak taşımaktadır. Jacobi, aydınlanma çağında, aydınlanmanın motoru görevini gören rasyonalizmi sert biçimde eleştirmekte ve bu eleştirileri

⁶⁸ Kuehn, s. 305, 306

hiç de temelsiz görünmemektedir, hele de bu eleştirinin artık gündelik âdattan olduğunu bilen bizim gibi post – modernlere.

Jacobi'ye göre dünyayı aklımız yoluyla düşündüğümüzde, varolan herşeyin bir nedeni olduğunu görürüz ve bu nedenler zinciri bizi ya ilk nedene götürür ki, bu ilk nedenin varolması kendindedir (Spinoza'nın *causa sui*'si gibi) veya bu zincirin sonsuza dek uzandığını düşünebiliriz veya bu nedenler zincirinin sonlu olduğunu kabul ederiz. Jacobi sonsuz olaylar zincirinin kendini hayrete düşürdüğünü fakat basitçe sona eren ve hiçlikle sınırlanan sonlu olaylar zincirinin de kendine huzur vermediğini belirtir. Jacobi aynı anda hem sonsuz seriler hem de sonlu seriler fikriyle korkmakta ve büyülenmektedir. Ayakları üstünde durabilcek sağlam bir temel arayan Jacobi, zaten Spinoza üstüne yazdığı kitabın başlangıç sayfasında da mottosunu belli etmişti: Bana duracak bir yer verin (*give me a place to stand*). Jacobi belki Spinoza'nın sisteminin bu soruna çözüm teşkil edebileceğini düşündü, fakat sonunda bunun da hiçbir işe yaramıyacağını görüp radikal bir çözüme yöneldi; insan aklının şeylerin neden böyle olduğunu anlama kapasitesini ve olayları açıklayan nedenler fikrinin basitçe yanlış olduğunu belirtip bu anlayışı (rasyonel açıklama) terk etti.

İşte panteizm kavgası böyle bir konteks içinde ortaya çıkmıştı ve Jacobi'ye göre; Lessing, Spinoza veya her kim, rasyonalizmin nedenlerin açıklayıcı temeller olduğu öğretisini tutarlı bir noktaya götürüp savunursa ister istemez:

- 1) Monist
- 2) Ateist
- 3) Kaderci
- 4) Nihilist

bir sisteme inanmak zorunda kalır. Jacobi'ye göre “*yeter sebep*” prensibi ister istemez, herşeyin bir olduğu ve böylece herşeyin hiç olduğu anlayışına yol açar. Jacobi daha önce dediğimiz gibi maalesef fikirlerini detaylandırmamıştır; fakat rasyonalizme karşı belli bir alternatifi de vardır. Jacobi'ye göre yapmamız

gereken hayati bir risk alıp inanca sıçramaktır (*life risking leap to faith*).⁶⁹ Mendelssohn ve diğerleri Jacobi'nin düşüncelerini rasyonalizme karşı Hıristiyanlığa bir tür çağrı olarak gördüler. Fakat Paul Franks'in işaret ettiği gibi; Jacobi'nin çağrısı özel tarihi olan bir inanca değil "hepimizin yaşadığı, hepimizin içinde olduğu bir topluma" çağrıdır. Hıristiyan dilini kullansa da aslında Jacobi'nin inanç kavramı; kesin olanla şüphe duyulmayan arasına açık bir ayırım koyan Spinoza'dan ve "her ne kadar şüphecilik reddedilemez olsa da, insanlar doğal bir içgüdüyle inançta huzur bulurlar" diyen David Hume'dan esinleniyordu.

Sistematik monizm, ateizm, kadercilik ve nihilizm reddedilemezler çünkü bunlar; herşeyin sınırsızca anlaşılmasına, açıklanmasına, ispatlanmasına dayanan rasyonalist projenin vazgeçilmez sonuçlarıdır. Dahası rasyonalizmin reddi, onun yanlışlığının gösterilmesi veya yetersizliğinin anlatılması sadece aynı projenin devamı olacaktır. Rasyonalizm inanç yoksunluğundan doğduğu için, kişi ancak yaşamını değiştirerek ve şeylere, Tanrı'ya ve kendinin varlığına olan felsefe öncesi inanca dönerek bu kısır döngüden kurtulabilir.⁷⁰ Akıl şeylerle insanlar arasına sürekli mesafe koyar ve bir takım soyutlamaların sanki gerçek şeylermiş gibi görünmesini sağlar. Jacobi'nin itirazı aklın herşeyi doğadan bir ayna gibi yansıtmasına ve herşeyin akıl vasıtasıyla açıklanmasıdır. Jacobi'nin düşünceleri kendisinden sonraki fenomenoloji akımının tezlerinin veya Feyerabend'in rasyonalizm eleştirisinin müjdecisi gibidir.

Panteizm kavgasını yakından takip eden Kant, "*Berlinische Monatsschrift*" dergisinin editörünün de teşvikiyle tartışmaya sevdiği dostu Mendelssohn'un yanında katılır. Kant, 1786 yılının Ağustos ayında *Düşüncede Kendini Oryantasyon Ne Manaya Gelir* isimli makaleyi yayınlar. Makalede sadece Jacobi'nin iddiaları eleştirilmemekte aynı zamanda Mendelssohn tarafından dile

⁶⁹ Bu kavram genellikle, ilk defa Kaygı Kavramı(Concept of anxiety) adlı kitabında Soren Kierkegaard tarafından kullanılmış olarak bilinir oysa kavramı ilk kullanan Jacobi'dir.

⁷⁰ Paul Franks, s. 98, 99 Jacobi'yle ilgili aktardıklarımın hemen hemen hepsini Franks'in makalesinden alıntıladım.

getirilen; akıl yürütmenin temelde sağduyuya dayanması gerektiği tezi de eleştirilmektedir.⁷¹

Kant'a göre düşüncede kendini oryantasyon genel olarak, aklın objektif prensipleri bir şeyi doğru kabul etmek için yetersiz kaldığında, meseleyi subjektif prensiplerle belirlemektir. Örneğin Tanrı'nın varlığına dair kartezyen ispat tam da böyle birşeydir. Subjektif bir temelden kalkıp objektif bir gerçeğe ulaşılır. Kant aklın kendisinin böyle bir ihtiyacı olduğunu söyler, fakat bu ihtiyaç sağduyu, sıhhatli akıl (healthy reason), inanç gibi kavramlarda temellenmemelidir, çünkü bunların hepsi sanki kendinde şeylerin bilgisine ulaşabileceğimizi ve ancak o halde akıl için sağlam bir temele sahip olabileceğimizi iddia eder. Oysa bu iddiaların hepsi bizi ancak bağınazlığa sürükler.

Kant'ın burada ifade etmeye çalıştığı, *Saf Aklın Eleştirisinin*'de sınırı çizilen ayrıma dikkatimizi çekmek ve daha sonra *Pratik Aklın Eleştirisinin*'de tam olarak formüle edeceği en yüksek iyinin gerçekleşme koşullarından biri olan Tanrı idesinin nasıl mümkün olduğunu anlatmaktır. Kant'a göre aklın *intelligibil* bir varlığı kabul etmeye ihtiyacı vardır ve bu ihtiyaç iki şekilde ortaya çıkar. Bunların ilki aklın teorik kullanımı ve ikincisi aklın pratik kullanımınıdır. Kant'a göre aklın teorik ihtiyacı olumsal şeylerin ilk nedenini düşündüğümüzde bir Tanrının varlığını kabul etmektir, fakat bu konuda seçim hakkımız vardır; ilk nedenler hakkında yargıda bulunmak mutlak olarak zorunlu değildir. Aklın pratik ihtiyacı ise tam tersine mutlak olarak zorunlu ve koşulsuzdur. Pratik kullanımda Tanrı'nın varlığını kabul etmemiz sadece yargıda bulunmak istememizden kaynaklanmaz, fakat yargıda bulunmak zorunda olmamızdan kaynaklanır.

Aklın saf pratik kullanımı ahlak yasalarının temel prensiplerinden ibaret olduğundan bunların hepsi en yüksek iyinin bu dünyada mümkün olduğunu düşündürür. Bu en yüksek iyi, dünyada mutluluğun, ahlak yasalarının gözetilmesi oranında bir çeşit moral devletten oluşur. Bu en yüksek iyiyi

⁷¹ Kant, "What does it mean to orient oneself in thinking", *Religion within the Boundaries of Mere Reason and other writings*, Cambridge University Press, 2005, s. 4

mümkün kılacak tek varlık ahlaki bir Tanrı'nın varlığıdır; bu yüzden Tanrı'nın varlığını kabul etmek zorundayızdır. Bu argümantasyon yukarıda belirttiğimiz gibi açıkça ikinci eleştiride formüle edilecek ve daha da geliştirilecektir. Kant kendi tezine rasyonel iman/inanç adını verecektir. Kant'a göre bütün inançlar, hatta tarihsel olanlar bile, rasyonel olmak zorundadır çünkü hakikatin son ölçütü ancak ve ancak akıldır; sadece rasyonel iman saf aklın içerdiklerinden başka bir bilgide temellenmez.⁷²

Eğer aklın, Tanrı'nın varlığı ve dünyanın geleceği gibi duyüotesi objeleri ilgilendiren meselelerde ilk konuşma hakkına sahip olduğunu tartışmalı hale getirirsek; bizleri fanatizme, batıl inançlara ve hatta ateizme götürecektir büyük bir kapı açmış oluruz. Ve Kant'a göre Jacobi Mendelssohn çekişmesinde olan da tam budur. Spinoza'nın Tanrı kavramının rasyonalizmin varacağı son nokta olduğunu söylemek de, Kant'a göre bundan farklı birşey değildir. Kant dipnotta Spinoza'nın; şeylerin kendisini bilebileceğimizi söylemekle tüm sınırları aştığını ve bu yüzden Spinozacılığın bizleri zorunlu olarak fanatizme götüreceğini söyler⁷³. Kant'ın dehşete düştüğü bir diğer nokta Spinoza'nın kendi kendine düşünen varlıklardan bahsetmesidir. Bildiğimiz gibi Spinozacı epistemolojide upuygun (adequate) fikirler zaten kendiliğinden insan düşüncesinden bağımsız olarak vardır, insanlar sadece bu fikirlere sahip olurlar.

Kant'ın hem Jacobi'ye ve onun inanç sıçramasına hem de Mendelssohn'un sağduyuda temellenen akıl anlayışına karşı çıktığını gördük. Fakat yine de Jacobi'nin zaman zaman acaba kendi Spinozacılığını mı gizliyor dedirten ve rasyonalizmin bütün tutarlı ifadelerinin zorunlu olarak Spinozacılıkla sonlanacağı iddiasının, Kant tarafından enine boyuna düşünülmediğini, sadece kendi sonuçlarına izin verdiği ölçüde bu önermenin yanlışlandığını görüyoruz. Jacobi hiç de haksız değildi; Leibniz ve Wolff gibi düşünürler rasyonalizmi dinsel bağlarından koparamadıklarından ve onun ancak tek töz ve onun deşikilerinde ifadesini bulabileceğini ifade edemediklerinden, kuramları Kant'ın metafizik eleştirisinin karşısında çok sığ kalmıştı. Oysa Spinoza'nın felsefesinin belki de en sağlam yönü kendi içindeki inanılmaz tutarlılığıydı.

⁷² ibid, s. 7,8,9,10

⁷³ ibid, s. 11

Spinoza'nın kendi yaşamı ve düşünceleri gözönüne alındığında, belki de ona en son yapılacak suçlama düşüncelerinin fanatizmle veya bağnazlıkla sonuçlanabileceğini söylemektir. Kant'ın epistemolojisinden kalkarak Spinoza için yaptığı yorumlar haklıdır fakat bunun dışında Spinoza'yı çağının önyargılarının ışığında okuduğu açıktır.

Panteizm kavgası sonucunda Spinoza zaten içinde olduğu Alman felsefesinde iyice su yüzüne çıkar. Spinoza övgülerden nasibini almak için Kant sonrası Alman Romantiklerini beklemek zorundadır, fakat bu kavganın bizim için ilk göstergesi Spinozacı olmanın veya tersinin yani Kantiyen bir felsefeye inanmanın birbirlerine karşıt konumlar olduğunu gözlemlemektir. Fakat bu yorum ne kadar doğru olabilir? Şimdi bunu derinlemesine incelemeye geçebiliriz.

Karşılaştırma: Spinoza & Kant

Cemal Bâli Akal, Edebiyat metinleriyle Spinoza felsefesi arasındaki yakın ilişkiyi anlattığı kitabının hemen başında; metnin edebiyatçılar için çekici olmasının nedenini: Spinoza'nın geleneksel felsefeye her anda ve her yerde alternatif bir felsefeyle karşı çıkmasında bulur ve Spinoza felsefesinin düşüncüyü dünyanın değil, dünyayı düşüncenin yarattığına inanan ve düşüncüyü dünyadan kopararak meslekten felsefecilerin kapalı av alanına dönüştürenler için uygun bir felsefe olmayacağını belirtir. Akal'ın satırlarıyla; Spinoza'nın felsefesi hayatın içindedir, hayat gibi sonsuzca karmaşık, zengin ve hareketlidir. Daha doğrusu hayatın kendisidir ya da düpedüz bir hayat kılavuzudur. Ve Spinoza'ya yaklaşanlar, tabii edebiyatçılar da “meslekten felsefeciler için felsefe”yle “herkes için felsefe” arasında bir seçim yapmış olacaklardır. Sözkonusu seçim, Spinoza'yı metinleri içine sokan edebiyatçılarda sık sık bir Kant karşıtlığıyla özdeşleşecektir. Bu metinlerde Nietzsche ve Spinoza ittifakı, Kantçı zihniyete karşı sonsuz bir çatışmaya girecektir: İnsana ödevler yükleyen kasvetli bir düşünceyle, insanı

özerkleştirmeye çalışan neşeli bir düşünce arasındaki çatışma...⁷⁴ Aslında Spinoza'nın edebiyatçıların en çok kullandığı türden bilgiyi, yani birinci tür bilgi olan imgelemi, bilgiler basamağının en aşağısına koyduğunu düşünürsek edebiyatçıların Spinoza'ya olan teveccühünü anlamak zorlaşacaktır. Belli ki Spinoza'nın kendi felsefesinin herhangi bir kuram gibi sunumuyla insanların onu temellük etmesi arasında belli bir fark vardır ve Spinoza'nın daha önce belirttiğimiz gibi neşeyi yüceltmesi ve her tür kederi yadsıması bu alımlanma da çok belirgin bir rol oynar. Elbette moral yasayı öne çıkartıp ona övgüler düzen Kant'ın edebiyatçılar açısından pek bir çekiciliği olmayacaktır. Fakat Kant'ın tüm felsefesini sadece ahlak yasasına indirgemekte imkansız gibidir dahası böyle bir algılama Kant'a haksızlık olur.

İki düşünürü karşılaştırırken nasıl bir anlayış izlememiz gerektiğinin anahtarını başka bir düşünürde bulabilir miyiz? Adorno, bize tam da böyle bir durumda izlenmesi gereken etik kodu verir, gerçi Adorno'nun sözleri ders sırasında sadece Kant için söylenmiştir, ama genelleştirilip belli bir anlayış haline getirilmeye müsaittir. Şöyle der Adorno, Kant üzerine verdiği derste: Kantçı felsefeyi, basmakalıp bir sisteme dönüşmesinden önceki haline geri götürmek, bu eski halinin bir röntgenini çekmek istiyorum. **Yani, sizi bu felsefeyi bir güç alanı – içinde barındırdığı birbirine karşıt ve birbirlerini sürekli değiştiren soyut kavramların, gerçekten yaşayan güçleri temsil ettiği bir güç alanı – olarak anlamaya teşvik etmek istiyorum.**⁷⁵ Herhalde bizim kaygılarımızı bu kadar iyi anlatan başka bir cümle olamaz, hele de ülkemizde ki takım tutar gibi filozof tutma alışkanlığı ortadayken.

Eğer Adorno'nun Kant üzerine söylediklerini genelleştirirsek, tüm felsefi söylemlerin ayrı ayrı birer güç alanı olduğunu hissetmemiz onları bütün soyutluğu içinde aslında gerçekten yaşayan güçleri temsil eden birer güç alanı olarak görmemiz gerekir. Elbette kişinin kendine yakın bulunduğu düşünce olacaktır, bu da genelde kişisel yaşam tecrübesiyle ilgilidir, ama böyle bir

⁷⁴ Cemal Bâli Akal, Özgürlüğün Geleceği Yoktur: Edebiyatta Spinoza, Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 11

⁷⁵ Adorno, s. 59

yakınlık bizi dinsel bir bağılığa götürmemelidir, zaten tezimizde incelenen iki düşünüre de en uzak tavır bu olsa gerek.

Spinoza bildiğimiz gibi insanların dünyaya kendi dar çerçevelerinden baktığını, dolayısıyla sadece başlarına gelen sonsal şeylerle ilgilendiklerini, dahası sürekli duyguların hücumu altında olan insanların kendi dar bakış açılarından çıkmalarının çok da zor olduğunu belirtir. İnsanın köleliği tam da budur. Spinoza'nın insanlık durumuna yaklaşımı zaman zaman sinik bir hal almaktadır, fakat bu sinizm insanın güçlerinin yadsınmasına kadar vardırılmaz. İnsanlar kendi sonsal nedenler alanından çıkıp tüm sistemin nasıl işlediğini anlayabilirlerse – ki insanlar da böyle bir kapasite mevcuttur – özgürlüklerine kavuşurlar. Özgürlük içkin yasanın nasıl işlediğini bilmek ve yasaya aktif olarak teslim olmaktadır. Aktif olmakla, teslim olmak belki iki ayrı şey gibi gözükabilir, fakat Spinoza yakından incelendiğinde tam da böyle bir nosyondan bahsettiği anlaşılır. Duyguların aktif ve pasif duygular olarak ikiye ayrıldığını ve insanların ikinci ve üçüncü tür bilgiye sahip oldukları sürece aktif olduklarını biliyoruz. Aktif olmak hem erdemli olmakla, hem de güçle dolu olmakla eşdeğerdir. İnsanlar aktif oldukları oranda yapıp etmelerinde kendi kendilerinin nedenidir. Fakat hemen unutmadan ekleyelim ki tüm Spinozacı sistemde, tamamen kendi kendinin nedeni olmak bakımından ve başka hiçbir şeyden etkilenmemek bakımından tek özgür varlık Tanrı'nın kendisidir. İnsanlar mutlaka kendi dışındaki şeylerden etkilenir ve doğada gücü başka bir şey tarafından aşılmayan tekil varlık yoktur. Demek ki insanların özgürlüğü ancak olabildiği kadardır, hiçbir zaman Tanrının özgürlüğü gibi değildir. Burdan varmak istediğimiz nokta şu; aslında tuhaf gelse de her iki filozof için de özgürlük yasaya teslim olmakla eşdeğerdir. Spinoza için yasa insanın da içinde olduğu içkin – zorunluluk yasıyken; Kant için yasanın manası bizim tarafımızdan formüle edilen dolayısıyla bize özerk olduğumuzu duyuran fakat yine de bizim bütün eğilimlerimize – doğal güdülerimize aykırı olan yani dıştan zorlamayla gelmeyen, ama aynı zamanda bedensel dürtülerimizden kaynaklanmayan kategorik imperatiftir.

Spinoza, Descartesçı sorunsalı aşarken hem felsefe tarihinin en önemli sorununa cevap buluyor hem de insanı tüm doğa sisteminin içine alarak bize

bedenle düşünmeyi öğretiyordu. Bedenimiz kötülüklerin kaynağı değildir, dahası bizim yüklediğimiz manada aşkın kötü ve iyi kavramları da yoktur. Unutmayalım ki Platon'dan beri filozofların dinadamlarıyla paylaştıkları gelenek, ruhun bedende hapsolması düşüncesidir. Kant da ahlak yasasını *a priori* olarak temellendirmeye çalışırken; bedeni, ahlaksal kötülüklerin kaynağı olarak görmüştü. Spinoza'ya göre ise zihnimizin, bedenimiz üstünde herhangi bir üstünlüğe sahip olması saçmadır oysa ne beden zihni, ne de zihin bedeni birşey yapmaya ya da yapmamaya zorunlu kılamaz. Spinoza bir beden ne yapmaya muktedir olduğunu bilmeyiz derken aslında çok haklıdır, teknoloji ve bilim bu kadar gelişmesine rağmen biz modern sonrasını yaşayan insanlar bile bugün bir beden ne yapabileceğini neye muktedir olduğunu bilmiyoruz.

Spinoza'yı, Akal gibi Nietzsche ile benzerlik kurarak yorumlayan Deleuze, "*Ethica ile Ahlak arasındaki fark üstüne*" adlı makalesinde; Spinoza'yı diğer düşünürlerden üç noktada ayırır. Bu ayırma belki de yine en çok Kant'tan ayrılma üzerinedir.

I) Bilincin (düşünce yararına) değersizleştirilmesi

II) Tüm değerlerin, ve özellikle de iyilik ve kötülüğün değersizleştirilmesi (iyi ve kötü yararına)

III) Tüm kederli tutkuların (sevinç yararına) değersizleştirilmesi.

Bu üçlü yadsıma Deleuze'e göre Spinoza'nın: Maddeci, Ahlak karşıtı ve Tanrıtanımsız olarak bilinmesinin ve dolayısıyla hem bunca sevilmesinin hem de bunca nefret edilmesinin asıl nedenini oluştururlar. Bilincin, Spinoza'da yadsınmasının sebebini biliyoruz, bilinç sadece sonuçları kaydeder nedenlerden habersizdir, oysa Spinoza için gerçek bilgi nedenlerin bilgisidir. Yine kederli tutkuların değersizleştirilmesini Spinoza bölümünde ele almıştık. Bizi burda asıl ilgilendiren iyilik ve kötülüğün değersizleştirilmesi dahası ahlakın değersizleştirilmesidir. Daha önce Spinoza'da birey kavramını görmüştük ve her bireyin belli oranlara ve belirli duygulanma kapasitesine sahip olduğunu biliyoruz. Bu nedenle; iyi, bir beden kendi ilişkisini bizimkiyle doğrudan bileşime soktuğunda sözkonusu olur ve kudretinin tamamı veya bir parçası

bizim kudretimizi arttırır. Kötü, bir beden bizim bedenimizin ilişkisini çözüp dağıttığında söz konusu olur. Dolayısıyla iyi ve kötü görelî anlamlar taşır ve kişiden kişiye değişir. İyi (veya özgür veya akılcı veya güçlü) diye adlandırılan kişi, elinde olduğu ölçüde karşılaşmalarını düzenlemek, doğasıyla uyuşan şeylerle bir araya gelmek, ilişkilerini kendi içinde uyumlu ilişkilerle birleştirmek ve böylece kudretini arttırmak için çaba gösterendir. Kötü, (veya köle veya aciz veya sağduyusuz) olarak adlandırılan kişi ise, karşılaşmaların tesadüfünde yaşayan, karşılaştığı şeylerin sonuçlarına katlanmakta rahatsız olmayandır, her defasında yakınsa ve suçlasa bile, katlandığı sonuç tam tersini gösterir. Ahlak, varoluşu her zaman aşkın değerlere yükler, oysa Etik için varoluş kiplerinin tipolojisidir. Deleuze, ahlak dersi vermenin şeyleri anlamamakla eşdeğer olduğunu söyler. Bir yasayı anlamadığımız andan itibaren, o yasa bize –melisin/-malısın şeklinde ahlaki değer olarak görünür. Oran hesabını anlamıyorsak da, onu uygular ve bir ödevmiş gibi ona riayet ederiz. Adem bedeninin meyva ile olan ilişkisinin kuralını anlamıyorsa, Tanrı'nın sözünü bir yasaklama olarak yorumlar. Eğer bilincin dediğine kulak verirsek: Ahlak yasası bir ödevdir; itaatten başka bir sonucu ve amacı yoktur. Yasa, daima iyilik – kötülük değerlerinin çatışmasını belirleyen aşkın durumdur. Bilgi ise daima iyi – kötü varoluş tarzlarının niteliksel farklılıklarını belirleyen için kudrettir.⁷⁶

Deleuze'un eleştirisinin gücünü kabul etmekle beraber bilgi ve ahlak yasası arasında kurduğu ilişkinin Kant için ne kertede geçerli olduğuna bakalım; Kant için özgürlük bildiğimiz gibi ahlak yasasına uymakla eşdeğerdir yani ortada buyuran bir emir vardır ve bu emir hiçbir şarta bağlı değildir kategoriktir. Eğer Kantçı ahlak yasası gerçekten dinsel emir gibi bir yasa olsaydı, örneğin Musa'nın on emrinden biri gibi olsaydı o halde Deleuze'un eleştirilerine katılmamak mümkün olmayacaktı, fakat Kantçı ahlak yasasını her özerk birey tüm başka zorunluluklardan arınarak kendi kendine belirler ve yasanın dışsal bir kaynağı yoktur. Zaten Kant'ın ahlak yasasının gücü burdan kaynaklanmaktadır. Özgürlük Kant için de, Spinoza için olduğu gibi yasasızlık manasına gelmez, fakat özgürlüğün yasası doğal belirlenimden farklı bir

⁷⁶ Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 24, 31, 32

yasadır ve biz insanların yasanın kaynağına girişimiz engellenmiştir. Yasanın kaynağı bizim için erişilmez olandır ve ancak pratik alandaki özgür eylemlerimizle biz insanlar yasayı edimsel hale getirebiliriz.

Tam bu noktada belki de Spinoza'nın Kantçı bağlamda epistemolojik eleştirisini yapmaya ihtiyacımız var; çünkü Kantçı bireyin yasanın kaynağından bilgisizliği, Kant'ın epistemoloji eleştirisinden bağımsız düşünülemez. Kantçı felsefede epistemoloji, ontolojiyi domine eder. Burada tekrar Spinoza'yla Kant arasında büyük bir uçurum vardır. Bu uçurumu kabaca şöyle anlatabiliriz; Spinoza'ya göre, zihnimizin tözüyle veya olmaklığıyla dışımızdaki dünyanın tözü veya olmaklığı bir ve aynıdır. Yani zihnimiz dışımızdaki dünyayı bilebilir. Dahası idelerin ve şeylerin düzeni bir ve aynıdır. Burada ilk bakışta farkedilmeyen bir önkabul vardır ve bu gizli önkabul yıkıldığında Spinoza'nın sisteminden geriye fazla birşey kalmaz. Bu gizli önkabul; zihnimizin nedensellik bağlamında işleyişini dışımızdaki doğaya aktarmak ve mantık yoluyla analogi kurmaktır. Oysa biz insanlar hiçbir zaman kendi varoluş halimizden çıkıp dışımızdaki dünyaya bakamayız, dahası Spinoza'nın sisteminin geçerli olması için kendi zihnimizden çıkmamız yeterli değildir, dışımızdaki dünyayı anlamamız ve bu iki dünya arasında en azından Spinozacı manada bir bağlantı olduğunu ispatlamamız gerekir. Böyle bir deneyimi yaşamak insanoğlu için mümkün değildir. İşte Kant'ın dogmatizm eleştirisinin gücü burdadır; biz hiçbir zaman dışımızdaki dünyanın olmaklığını bilemeyiz. Bizim bilgimizin ham maddesi ancak empirik görüldür onlarda zaman – mekan bağlamında algılanırlar. Numenal olana dair bilgimiz engellenmiştir.

Kant'ın numenal olana dair bilgisizliğimizi öne sürmesinin kökeninde onun epistemoloji alanında çizdiği bu sınır yatar. Tezimizin Kant bölümünde zaman zaman Kant'ın kendisinin de bu sınırı aşmaya çalıştığını görmüştük fakat yaşamının belli döneminden sonra Kant fenomen – numen ayrımını içselleştirmiş ve biz insanların numenal olana dair asla teorik bilgiye sahip olamayacağımızı kabullenmiştir. Kant'a göre özgürlük dediğimiz şey numenal alana ait olduğundan bilgi nesnesi değil sadece pratik olarak ortaya konabilecek bir değerdir.

Kant'ın dogmatizm eleştirisi böyleyken unutulmaması gereken nokta aslında iki düşünürün bu konudaki yöntem farkıdır. Spinoza felsefesine Tanrı'yla başlarken kendisinden öncekilerin yaptığı hataya değiniyordu; onlar nesnel bir doğrudan başlayıp dedüktif bir yöntemle özneye gelmek yerine, karmaşık fikirlere sahip öznenen tartışmaya başlamışlar, böylece tüm şeyleri öznenen hareketle açıklamaya çalışarak çelişkilere düşmüşlerdir. Spinoza'da ilginç olan kendisinin bu tavrından asla şüphe duymamış olmasıdır; yani Descartesçı hiperbolik şüphe Spinoza'da asla mevcut değildir. Kant'ınsa felsefesine insanın ne bilebileceği gibi mütevazı bir sorudan başladığını görüyoruz. Dolayısıyla bu iki yöntemi yani biri dedüktif diğeri indüktif olan yöntemleri kıyaslamak hele de Kant'ın zamansal olarak sonralığını hesaba katarsak Spinoza'ya haksızlık olabilir. Kant'ın eleştirel felsefesi burada aşılmaz olarak karşımıza dikilir ve eleştiriden kurtulmakta zordur. Kant'ın teorik alandaki eleştirisi onun ahlak yasasını formüle etmesine ve diğer tüm yazılarına temel oluşturduğu için önemlidir ve mutlaka belirtilmesi gerekir. Zaten kanımızca Kant'ın Spinoza'ya üstün olduğu tek alan onun bilgi edinmemiz hakkında yaptığı eleştiridir. Dolayısıyla Deleuze'un yasa ve bilgisizlik bağlamında söylediklerinin doğrudan Kant'a yöneltilmesi haklı olmayacaktır.

İncelememiz gereken diğer bir sorun daha önce Kant bölümünde sözünü ettiğimiz, kompatibilizm – inkompatibilizm sorunudur. Kant'ın bu konudaki pozisyonunu önceden tartışmıştık, Kant'a göre sıkı bir determinizm anlayışı özgürlükle uyumlu değildir ve bunun sonucu olarak ahlaki sorumluluk, determinizmle birarada olamaz. Peki o halde Spinoza bir tür kaderci miydi yani insanların yapıp etmelerinden sorumlu olmadıklarını mı ima ediyordu. Aslında vulgarize bir bakış açısıyla Spinoza'nın kaderci olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü olan herşey belli bir zorunlulukla olmaktadır ve *causa sui* olan Tanrı dışında kimse tam manada nedensellik zincirinin başlatıcısı olamaz.

Andre Gide'in bilinen romanı *Vatikan Zindanları*'nın kahramanı, Lafcadio, hiç tanımadığı birini özgür olduğunu ispatlamak için trenden aşağıya atar.⁷⁷ Lafcadio belli ki adamı tanımadığı ve bu işten hiçbir kazancının olmadığını

⁷⁷ Andre Gide, *The Vatican Cellars*, Penguin Books, 1973, s. 175 - 237

söyleyerek, nedensiz bir eylemde bulunduğunu ispatlamaya çalışır. Lafcadio'nun eylemini Spinoza açısından değerlendirirsek kahramanımız sadece ahmaklık yapmıştır, çünkü eyleminin bir nedeni vardır ve bu nedenle; daha doğrusu kendi tutkusunun etkisinde bu eylemi gerçekleştirmiştir, eyleminin nedeni özgür olduğunu ispatlama kaygısıdır. Lafcadio, dışındaki dünyayı bedeniyle algıladığından, imgelemine yani hem kendini hem de dışındaki dünyayı yalan yanlış algılamasını aşır nedenlerin bilgisini kavrayamamıştır. Örneğimizden hareketle başta sorduğumuz soruya geri dönersek, Lafcadio ve benzerlerinin ahlaki sorumluluğu ne olacaktır?

Spinoza'nın etik dünyasında buyruklara değil tanımlamalara yer olduğunu biliyoruz. Zaten kendisi *Ethica*'da insanları; doğruları, düzlemleri inceler gibi inceleyeceğini belirtmişti. Dolayısıyla Spinoza'nın aklını kullanamayanları veya özgür olmayanları kınamasını beklememeliyiz. Dahası zaten insanların çoğu iyi birşeymiş gibi köleliklerine doğru koşmaktadırlar Spinoza'ya göre. Ayrıca öfke, intikam duygusuyla hareket etme veya başkasını küçümseme özgür insanın özellikleri arasında değildir. Fakat tüm bunlara rağmen cezayı gerektiren eylemler cezalandırılacaklardır; bunun da motivisi diğer insanların kendini koruma kaygısı olacaktır, başkaca birşey değil.

Spinoza'nın Von Tschirnhausen'le mektuplaşmalarında, Tschirnhausen'in "senin görüşüne göre tüm günahlar bağışlanabilir" şeklindeki karşı çıkışa Spinoza'nın sözleri serttir: "Daha neler? Kötüler zorunluktan kötü oldukları zaman daha az korkutucu ve daha az zararlı değildirler."⁷⁸ Spinoza'ya göre günah, sevap, haklı, haksız gibi kavramlar toplumsaldır, tam bir doğalcı olarak Spinoza hakla gücü özdeşleştirmiştir. Yani insanların güçleri yettiği herşeye hakkı vardır. Fakat unutmayalım bu bakış doğanın dahası tüm sistemin bakış açısından böyledir, çünkü doğada hiçbir olumsuzluk yoktur; olumsuz gibi gördüğümüz şeyler öznenin kendi anlayışından öyle gözükmektedir. Dolayısıyla biz insanlar toplum içinde yaşadığımız sürece kendimizi korumak için bazı eylemleri cezalandıracağız fakat bunları yapan insanları kınamamız saçma olacaktır.

⁷⁸ Aktaran, Copleston, *Felsefe Tarihi: Spinoza*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, 1996, s. 51

Spinoza'nın moral anlayışını Simone Weil'e benzeten Dilman, Weil'in kullandığı bir kavramı Spinozacı sorumluluk anlayışı için anahtar olarak görür. Weil'e göre insanlar tabî zorunluluk içinde eylemde bulunurken (Spinoza'nın sıradan karşılaşmalar dediği hal) ahlaki yerçekimi yasalarının (*laws of moral gravity*) etkisi altındadır.⁷⁹ Dolayısıyla insanları yaptıklarından dolayı kınamak doğru değildir. Herkesin ahlaki yer çekiminden kurtulup, Spinozacı aktif teslimiyet tecrübesini yaşamasını beklemek hayalcilik olacaktır.

Böylece, Spinoza'nın kompatibilizm – inkompatibilizm tartışmasında ayrıksı bir yerde durduğunu görüyoruz. Tartışmada iki tarafın savunucuları da Spinoza'nın reddettiği ortak bir faraziyeyi kabullenmektedir: iyi ve kötü edimleri performe etme (dolayısıyla ikisi içinde ahlaki sorumluluk taşıma) özgürlüğü eşittir. Yani iki tarafta, özgürlük ve ahlaki sorumluluğun ya her ikisinin birden hem iyi hem kötü edimler için geçerli olduğunu ya da hiçbiri için geçerli olmadığını savunur. Spinoza bu durumu reddeder, çünkü onun özgürlük anlayışı **asimetriktir**. Yani bundan anlaşılması gereken, Spinoza'ya göre bazen özgürce iyi edimlerde bulunuruz fakat hiçbir zaman özgür olarak kötü edimde bulunamayız. Kötülük, özgürlüğün değil her zaman bir tutkunun veya güç yoksunluğunun sonucu olarak ortaya çıkar. Özgürlük bu şekilde asimetrik olarak tanımlandığından, akıl bize özgürce iyi edimde bulunanları sevmemizi, kötülük yapanlara da nefret ve öfke duymamamızı salık verir.⁸⁰

Kant için en azından spontaniteyi düşündüğümüzde özgürlüğün asimetrik olmadığını görürüz, çünkü daha önce belirttiğimiz gibi Kant yorumcularına göre kategorik imperatife uymayan eylemler bile belli bir kendiliğindenlik dolayısıyla özgürlük taşımaktadırlar. İnsanlar bildiğimiz gibi edimlerini belli bir maksimin içine alarak performe ederler. Lafcadio örneğini ele alırsak, Lafcadio Kant'a göre tanımadığı birini dürtüleri öyle zorunlu kıldığı için değil (çünkü unutmayalım insanın istenci *arbitrium brutum* değildir); kendi kişisel maksimini ben – sevgisi yüzünden kategorik buyruğa uygun (öldürmeyeceksin) olarak formüle edemediği ve içindeki kötülük eğilimine teslim olduğu için öldürmüştür. Dolayısıyla ediminde belli bir derecede özgürdür. Fakat

⁷⁹ Dilman, s. 128

⁸⁰ Don Garrett, "Spinoza's Ethical Theory", s. 301

unutmamamız gerekir ki, Kant için de kategorik imperatife uygun edimler her zaman daha fazla özgürlük taşıyan edimlerdir. Lafcadio kendi özgür edimde bulunma kapasitesini kullanmayarak birini öldürmüştür; dolayısıyla yaptığından sorumludur. Öldürmemelisin buyruğu öldürmeyebilirim içerir, ima eder.

Kant'a göre insanların irade özgürlüğü aslında insanların ne tam anlamıyla numenal alana ait olmasından, ne de tam manasıyla doğal zorunluluğa tâbi olmasından kaynaklanır. Kant bütün edimleri kategorik imperatife uygun olan iradeyi "ilahi irade" (*holy will*) olarak tanımlar, yani bu tür bir irade sadece Tanrı'ya ait olabilir, yine tam olarak doğal zorunluluğa göre hareket eden irade ise hayvanların iradesidir. İşte insanların özgürlüğü deneyimlemesi tam bu iki iradi alan arasındadır, yani fenomenal olanla numenal olan arasındadır. Spinoza için böyle bir ayırım olmadığından yani biz insanlar, zaten doğanın içkinlik yasasına tâbi olduğumuzdan, özgürlük ancak bizim için bilenebilir olan bir yasayı kabul ettiğimiz oranda olacaktır. Zaten mutlak özgürlük dediğimiz özgürlük insanlar için mümkün değildir, mutlak özgürlük yalnız Tanrı içindir. Kant'ın ilahi iradeye sahip Tanrısı ile Spinoza'nın mutlak özgürlüğe sahip Tanrısı arasında belli bir benzerlik var gibidir, fakat Kant'ın Tanrısının aşkınsal olduğunu Spinoza'nın Tanrısının içkin (*immanent*) olduğunu unutmamak gerekir.

Hem Spinoza hem de Kant, erdemin ödülünün kendisi olduğunu kabul ediyorlar ve öte dünyanın cezalandırıcı veya ödüllendirici Tanrı'sına inanmıyorlardı. Fakat Kant, Spinozacı anlamda erdem etiğinin belli ki insanlar tarafından kabul edilmesinin mümkün olmadığını ve Spinozacı etiğin gerçekleştirilmesinin imkansız olduğunu düşünüyordu. Deontolojik emrin olmadığı bir dünya Kant'a göre düşünülemezdi ve Spinoza'nın yalnız tanımdan kalkarak yaptığı önermeler, insanları birer kuklaya çevirmekten öteye götüremezdi. Yukarıda Kant için özgürlüğün iki arada varolma hali olduğunu söylemiştik. Ona göre Spinoza tarzı bir anlayış insanları zorunlu olarak kaderciliğe sürükleyecektir. Spinozacı özgürlük Kant'a göre sadece anlık bir farkındalık halidir. Daha önce Kant'ın ahlaki sorumluluk üstünde ne kadar titizlendiğini söylemiştik. Dolayısıyla Kant için özne - insanın olmadığı bir

anlayışı savunmak imkansızdır. Spinozacılık insanları doğrudan ateizme götürür.

Kant'ın karşısına dikilen sorun ise bu noktada insan olarak Spinoza olacaktır. Spinoza'nın sisteminde insani eylemi yönlendiren aşkın bir düşünce, bir ilke olmadığı için, Spinoza'nın öğretisi, kuşkuculuğu ve göreceliğiyle ahlaksızlığa ve çılgınlığa yol açmalıdır. Böyle düşünmesine rağmen Kant, Spinoza'nın dürüst bir insan olduğunu kabul edecek ve bu da onu kaygılandıracaktır. Spinoza, hiçbir a priori ahlaki kurala kulak asmayan kişisel bir hayatın etik saygınlığıyla, dürüst bir ahlaki eylem için üstün bir ilkeye inancın gerekli olduğunu düşünen Kant'ı zor durumda bırakmıştır. Akal'ın cümleleriyle: Spinoza sisteminin ussal içeriği ve kuramsal mükemmelliği varlık nedenini insan aklında bulan bir bilgeliğin oluşturulmasına yetmemektedir. Spinoza, kuramsal olarak şeylerin bir anlamı olmasa bile, insanın onlara bir anlam kazandıran varlığını ve gücünü açıklayamamaktadır. Tanrı'nın varlığı varlıkbilimsel bir savla kanıtlanamasa bile, onun ahlaki açıdan zorunlu olduğunu, Tanrı'nın varlığını düşünmenin – özgür insanın hükümlerliliğinin kurulması için – insan aklına kazanmış bir zorunluluk olduğunu görememektedir. Bu yüzden Spinoza'nın tehlikeli düşüncesi, Tanrı'nın varlığına ilişkin sözde kanıtlamasında, hiçbir kurala boyun eğmeme hakkını kendinde görebilecek olan insanın ahlaksızlığını teşvik edecek radikal bir inançsızlık gizlemektedir.⁸¹

Kant erdemin karşılığının sadece kendisi olduğuna inansa da pratik aklın postülatlarını kabul ederek Spinoza'dan uzaklaşır. İnsanların ahlaki bir dünyada yaşamaya inanmaları için postülatlara inanmaları zorunludur. En yüksek iyinin mümkün olmadığı anlaşılırsa o halde ne özgürlüğün ne de ahlaki sorumluluğun temeli kalır. Kant'ın kavramlarla boğuşmasının nedeni özgürlüğü sağlam bir temelde açıklama kaygısıdır. Kant belki özgürlüğü, bizi kolayca ikna edecek biçimde anlatamamıştır, fakat çabasının takdire değer olmadığını kimse söyleyemez.

⁸¹ Cemal Bâli Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004, s. 76

Bu noktada durup belki MacIntyre'ye kulak vermeliyiz. Ethikin (şimdilik kısa) tarihini yazan MacIntyre, Kant bölümünde ilginç bir önerme atar ortaya: “Kendinin bilincinde bir şekilde anti – Kantçı olan pek çokları da dahil daha sonraki felsefe yazarlarının büyük çoğunluğu için, ahlak bir konu olarak, Kantçı terimlerde tanımlanır. Bırakın Kant'ı, felsefeden hiç haberi olmayan birçok kimse için, moralite aşağı yukarı, Kant'ın olduğunu söylediği şeydir.”⁸² Neden acaba sıradan insan için bile; moralite, Kant'ın söylediği şeydir? Elbette bu sorunun cevabı belki de kendi başına bir tez konusunu oluşturacak derinliktedir, fakat yine de kendi amacımız için burada kısaca tartışabiliriz. Kant'ın “özerklik” kavramını, politikadan ödünç alıp dönüştürdüğünü biliyoruz. Özerklik bildiğimiz gibi ulus – devlet anlayışının anahtar kavramıdır. Her devlet kendi iç işlerinde özerktir; dıştan hiçbir etki onu birşey yapmaya ya da yapmamaya belirleyemez. Kant, işte kendi döneminde yeni yeni teorik altyapısı hazırlanan ulus – devletin özerklik anlayışını alıp insanlar için yeniden formüle etmişti. Yasayı insanlar kendi kendilerine özerk olarak buyururlar. Tarihsel olarak baktığımızda bütün toplumsal bağlarından yavaş yavaş kopan insanlar Kant'ın özerk bireyinde formüle edilen etik anlayışa yatkın hale gelmişlerdir. Kant'ın özerk bireyi liberal dünya görüşünün etik ifadesidir. Ahlak yasası liberal bireyi sınırlayan tek yasadır. İngiliz faydacılarının kendi çıkarlarını maksime etmek için uğraşan ve bunu da belli etik kodlarla yapan bireyinin karşısında, Kantçı birey kendi yasasını kendine buyuran fakat bunu belli bir kamusal gözeterek yapan kişidir. Bildiğimiz gibi yakın zamanda politika felsefesi tartışmalarını en çok etkileyen John Rawls tüm toplumsal bağlarından kopmuş bireyi Kantçı evrensel etikle siyasi olarak yeniden tanımlamaya çalışmıştır, onun *Bir Adalet Kuramı* adlı kitabı böyle bir çabanın ürünüdür. Konuyu fazla dağıtmadan ifade edersek aslında sıradan modern birey için; moralitenin, Kant'ın ifade ettiği şey olması tarihsel olarak anlaşılması gereken bir sorundur. Bugün dahi Kant'ın evrensel ama bireyci ahlak anlayışının çok uzağında değiliz.

Kant'ın ahlak felsefesine yaptığı katkılar inkar edilemez olsa da özellikle ikinci dünya savaşından sonra hümanizmin çöküşüyle birlikte Kant'a getirilen

⁸² MacIntyre, s. 217

eleştiriler yabana atılır cinsten değildir. Dahası Eichmann gibi milyonlarca Yahudinin ölümünden sorumlu fakat kişisel kariyer yapmaktan başka hiçbir motivisi olmayan bir subayın “Kant’ın pratik aklın eleştirisini okudum ve hayatımı ona göre tanzim ediyorum” demesi yalnızca Eichmann’ın ahmaklığıyla anlaşılıp geçiştirilecek gibi değildir. Arendt’e göre Almanya’da ki “küçük adamların” zihninin şekillenmesinde Kant’ın rolü ne olursa olsun, en küçük bir şüphe yoktur ki Eichmann bir yönüyle gerçekten Kant’ın prensiplerini izlemiştir: Yasa yasadır hiçbir istisna olamaz.⁸³ MacIntyre, Eichmann gibilerin elinde Kantçı yasanın ne hale geleceğini çok güzel özetler: Bu evrede, fâil, içerisinde eylediği bağlam ya da eylemlerinin daha geniş etkileri hakkında soru sormaksızın kendi dolaylımsız sferi içerisinde ödevini yerine getirir. O, hem eylemlerine hem de sorumluluklarına ilişkin sınırlandırılmış bir görme açısını bile isteye kabul eder. Neden sorusu hakkında akıl yürütmek ona düşmez. O, kendi işine bakmakla övünür. O, tüm iyi bürokratların, X noktası ile Y noktası arasında bu kadar çok yük taşıma işinin techiz edilmesini tertiblemede sırf kendi işlerini yerine getirmeleriyle övünen Eichmann gibi teknik uzmanların ürünüdür. Yükün koyun mu yoksa Yahudiler mi olduğu, X ve Y noktalarının çiftlik ve mezbaha mı yoksa getto ve gaz odası mı olduğu, onların derdi değildir. En kötüsü, eldeki işe adanışı içerisinde bireysel aklın şimdi kendisini ahlaki bir yasakoyucu olarak sunmasıdır: senin önündeki iş senin ödevindir. Evvela bize buyrukları söyleyip, sonra da bize kendisiyle tutarlı bir tümelleştirilebilirlik ölçütü vermek, hemen hemen her eyleme cevaz verir. Burada, bizzat Eichmann’ın eğitimini almış olduğunu ileri sürdüğü ahlaki temelin kategorik imperatif’ininki olduğunu belirtmek münasebetsiz kaçmaz.⁸⁴

Benzer bir eleştiriyi Rorty yapacaktır: Kant olabilecek en iyi niyetlerle hareket ederek, ahlak felsefesini, ahlak felsefecilerinin ayrıntılı ampirik betimlemelerin ahlaki ilerleme açısından önemini görmelerini güçleştiren bir yöne kanalize etmişti. Kant, aslında onun zamanından beri gerçekleşen türden gelişmeleri, yani demokratik kurumların ve kozmopolitan bir politik bilincin

⁸³ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, 1979, s. 136, 137

⁸⁴ MacIntyre, s. 235, 236

daha fazla gelişmesini kolaylaştırmak istiyordu. Ama bunun yolunun, acı karşısında merhameti ve zulüm karşısında vicdan azabını değil, rasyonalite ve yükümlülüğü – özellikle de ahlaki yükümlülüğü – vurgulamak olduğunu düşünüyordu. “Akla”, insanlığın ortak özüne saygıyı, “salt ampirik” olmayan – dikkatin ya da tarihin tesadüflerine bağlı olmayan – tek güdü olarak görüyordu. “Rasyonel saygı”yı merhamet ve iyilikseverlik duygularıyla karşılaştırarak, merhamet ve iyilikseverliği, zalim olmamanın kuşkulu, ikinci sınıf güdüleri olarak gösteriyordu. Kant, ahlakı, acı ve aşağılamayı farketme ve onunla özdeşleşme yeteneğinden ayrı bir şey haline getiriyordu.⁸⁵

Burada yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermemek için hemen belirtelim ki Kant’ın veya Kant yorumcularının bu eleştirilerin hepsine verecek cevabı vardır; fakat bizim burda tartıştığımız sadece içi boş bir form olarak tanımlanan ve bireyi toplumsal bağlarından kopararak evrensel bir etiğin içine oturtmaya çalışan kategorik imperatifin yukarıdaki düşünürlerin anlatmaya çalıştığı gibi Kant’ın amaçlarının çok dışında kullanılmaya açık olmasıdır. Unutmayalım ki Kant’ın amacı dinin yerine moral bir sistem oturtup onu siyasetin üstüne yerleştirmektir. Spinoza ise yasal ve siyasi kurumlara, giderek sistemin geri kalanına anlam ve değer kazandıran böyle kendiliğinden bir ereksel sistemi düşünmemişti bile.⁸⁶

Bugün Spinoza ve felsefesine karşı teveccühün, yukarıda anlatmaya çalıştığımız modern dünyanın artık işlevselliğini yitirmiş kavramlarını değiştirme isteğiyle yakın ilgisi vardır. Modernitenin en yüksek temsilcisinin Kant olduğunu bildiğimizden Spinoza’yı temel alan herhangi bir modernite karşıtı fikriyatın aynı zamanda Kant’a karşı olduğunu da kabullenmemiz gerekir. Zizek’in dediği gibi, bugün Fransa’dan Amerika’ya akademinin yazılı olmayan kurallarından birisi, Spinoza’yı sevmektir. Spinoza’yı sevmek mümkün mü? sorusunu ironiyle bezeyerek vurgulayan Zizek, Althusserci “bilimsel materyalist”lerden, Deleuzecu “şizoanarşist”lere”, dinin rasyonel

⁸⁵ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, (çev. Mehmet Küçük / Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 268

⁸⁶ Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s. 77

eleştirmenlerinden, liberal özgürlüklerin savunucularına ve dahası feministlere kadar herkesin günümüzde Spinoza'yı sevdiğini söyler.⁸⁷

Düşüncesinde hiçbir aşkın kategoriye yer vermeyen, hakkı güçle eşitleyip insan haysiyeti gibi içi boş kavramlara itiraz eden, dahası anti – hümanist söylemiyle insanda tanımlanan hakikat kavramının içinin boşluğunu göstermesine rağmen insanların asla dinsel dogmaların kederlendirici düşüncelerine esir olmamasını salık veren Spinoza gerçekten sıkıcı bir filozofdan çok bir sevgi nesnesi gibidir. Dahası Spinoza insanlara ne öğütler verir ne de onları kınar, onun düşüncesi insanı olduğu gibi almaktır. İyilik ve kötülük görelî kavramlardır bunları mutlaklaştırıp sistemleştiren düşünceler, aşkın kategoriler icat edip insanları bu kategoriler içinde boğmaya uğraşırlar. Kantçı buyruğun emri altındaki insan; mutsuz kederli insandır, yasanın zorlayıcılığı ve yasanın emrini uygulamakta özgür olduğumuz iması insanın taşıyamayacağı ağırlıktadır.

Kantçı yasa karşısında insanın halini en iyi Kafka anlatmıştır. *Dava*'nın kahramanı Joseph K.'nin temel varoluş hali suçluluktur. Fakat Joseph K. aynı zamanda neden suçlu olduğunu bilmez, suçunun ne olduğunun araştırmasını da kendi yapar. Yasa bir yandan sanki K.'yı özgür bırakır, fakat bir yandan da bireyin suçluluk bilincini mutlak hale getirip derinlerine işler. Artık bir noktadan sonra yasanın emrediciliğine de ihtiyaç kalmaz, birey zaten yasayı içselleştirir. Joseph K.'ya en yabancı duygu neşe olacaktır, o artık kendi grilemiş korku dünyasında yaşar.⁸⁸

Aralarındaki farklara rağmen belki de Spinoza ile Kant arasında sandığımızdan fazla benzerlik de vardır. Kant'ın *Aydınlanma nedir?* adlı makalesinde ki aydınlanma tanımını baz alırsak: "Aydınlanma kişinin kendi kendine düştüğü ergen olmama halinden kurtulmadır." Bu tanıma iki düşünürün de katılacağını söyleyebiliriz. Dahası her iki düşünür de dinsel düşünceye karşıydı. Kant gibi Spinoza da kölelikten nefret etti ve zihnin bağımsızlığına değer verdi. Ataerkil zihniyet her iki düşünürün de en

⁸⁷ Slavoj Zizek, *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Routledge, s. 33

⁸⁸ Franz Kafka, *Dava*, (çev: Ahmet Cemal), Can Yayınları, 2006

katlanamadığı şeydi belki. Yine belki de Spinoza ve Kant'ın en çok anlaştıkları nokta ikisinin de bir yeti olarak akla verdikleri değeri.

Tezimizin sonunda seçim yapmak zorunda olmadığımızı düşünüyoruz. İki düşünür de tutarlılıklarıyla, çelişkileriyle düşüncelerinde belli bir güç alanını taşımaktalar ve bizim için önemli olan da zaten felsefenin bu dönüştürücü gücüne inanmaktır. Özgürlük sorununda son söz hâlâ söylenmiş değildir ve daha da çok şey söylenecektir. Biz tezimiz boyunca bu kavramın temellerini sorgulayan iki düşünürün fikirlerini zaman zaman kendi yorumumuzu da katarak sergilemeye çalıştık. Umarız ki burda anlattıklarımızın yanlış ve eksik olanları bizden, doğru ve güzel olanları ise bu iki büyük düşünür tarafından ifadelendirilmiş olarak görülür. Kendimizden başka yerlere varmak için çıkılan bu yolculuk umulur ki bizi tekrar kendimize getirir ve mütevaziliğimizi bize hissettirir. Son sözü yine Öktem'le beraber söyleyebiliriz herhalde: Özgürlük istiyoruz. Hiçbir baskı ve etkiyi kabul etmiyoruz, başımıza buyruk olmak istiyoruz, başkaldırıyoruz...Ama farkındayız, elimizde olmayan çok şey var...⁸⁹

⁸⁹ Öktem, "İrade özgürlüğünün boyutları", s. 281

KAYNAKÇA

A) GENEL YAPITLAR

AKAL Cemal Bâli, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur: Edebiyatta Spinoza*, Dost Kitabevi Yayınları, 2006

AKAL Cemal Bâli, *Varolma Direnci ve Özerklik*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004

AKARSU Bedia, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılâp Yayınları, 1999

ALLISON Henry, *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1996

ALLISON Henry, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1995

ARENDT Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, 1979

BUMİN Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996

COPELSTON, *Felsefe Tarihi: Spinoza*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, 1996

DELEUZE Gilles, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, (çev: Taylan Altuğ), Payel Yayınları, 1995

DELEUZE Gilles, *Spinoza Üstüne Onbir Ders*, Öteki Yayınevi, 2000

DELEUZE Gilles, *Spinoza: Pratik Felsefe*, (çev. Ulus Baker), Norgunk Yayıncılık, 2005

DİLMAN İlham, *Free Will: An Historical and Philosophical Introduction*, Routledge: London and New York, 1999

FRANSEZ Morris, *Spinoza'nın Taosu: Akıllı İnançtan İnançlı Akla*, Yol Yayınları, 2004

GIDE Andre, *The Vatican Cellars*, Penguin Books, 1973

GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 1999

GUYER Paul, *Routledge Philosophers: Kant*, Routledge Taylor & Francis Group, 2006

HARDT Michael, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, (çev. İsmail Öğretir – Ali Utku), Birey Yayıncılık, 2002

HEIDEGGER Martin, *Özdeşlik ve Ayrım*, (çev. Necati Aça), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997

KAFKA Franz, *Dava*, (çev: Ahmet Cemal), Can Yayınları, 2006

KANT Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. Ionna Kuçuradi) Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları,

KANT Immanuel, *Critique of Judgement*, (çev. J.C. Meredith), Oxford: Clarendon Press, 1964

KANT Immanuel, *Critique of Pure Reason*, (çev. Norman Kemp Smith), St. Martin's Press, 1965

KANT Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. Ionna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999

KANT Immanuel, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, Cambridge University Press, 2005

KUEHN Manfred, *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, 2001

MACINTYRE Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Paradigma Yayınları, 2001

MASON Richard, *The God of Spinoza*, Cambridge University Press, 1999

NADLER Steven, *Spinoza: A life*, Cambridge University Press, 2001

NIETZSCHE Frederich, *Jenseits von Gut und Bose*, In Werke, Historich – kritische Ausgabe, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1994

ÖKTEM Niyazi, *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1977

RORTY Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, (çev. Mehmet Küçük / Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, 1995

RORTY Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell Publishing, 1996

SCRUTON Roger, *Spinoza: A very Short Introduction*, Oxford University Press, 2002

SPINOZA Benedictus, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, 2000

SPINOZA Benedictus, *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, 1998

WALLERSTEIN Immanuel, *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, Metis Yayınları, 2000

ZİZEK Slavoj, *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Routledge, 2004

B) MAKALELER

ADORNO Theodor W, “Aşkınısallık Kavramı Üzerine”, *Cogito Dergisi* Sayı: 41 – 42, Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, Yapı Kredi Yayınları, Kış 2005

FRANKS Paul, “All or Nothing: Systematicity and Nihilism in Jacobi, Rainhold and Maimon”, *The Cambridge Companion to German Idealism* (der. Karl Ameriks), Cambridge, Cambridge University Press, 2000

GARRETT Don, “Introduction”, Spinoza, *Ethics*, Wordsworth Edition Limited, 2001

GARRETT Don, “Spinoza’s Ethical Theory”, *The Cambridge Companion to Spinoza*, (der. Don Garrett), Cambridge University Press, 1996

KANT Immanuel, “What does it mean to orient oneself in thinking”, *Religion within the Boundaries of Mere Reason and other writings*, (içinde), Cambridge University Press, 2005

KLEVER W. N. A, “Spinoza’s Life and Works”, *The Cambridge Companion to Spinoza* (der. Don Garrett), Cambridge University Press, 1996

ÖKTEM Niyazi, “İrade Özgürlüğünün Boyutları”, *Düşünce Özgürlüğü* (der. Hayrettin Ökçesiz), İstanbul, Afa Yayınları, 1996, s.277

WILSON Margaret D, “Spinoza’s Theory of Knowledge”, *The Cambridge Companion to Spinoza*, (der. Don Garrett), Cambridge University Press, 1996

WOOD Allen, “Kant’s Compatibilism”, *Self and Nature in Kant’s Philosophy*, (der. Allen Wood), Ithaca and London: Cornell University Press, 1984