T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ* SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TELEOLOJİK YARGININ ELEŞTİRİSİ'NİN KANT'IN KENDİ TOPLUM FİKRİNİ TEMELLENDİRMESİ BAKIMINDAN İŞLEVİ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BAŞAK KOŞAR

ANABİLİM DALI: FELSEFE

KOCAELİ, 2009

T.C.

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TELEOLOJİK YARGININ ELEŞTİRİSİ'NİN KANT'IN KENDİ TOPLUM FİKRİNİ TEMELLENDİRMESİ BAKIMINDAN İŞLEVİ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: BAŞAK KOŞAR
Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Tarih Ve No: 30/09/2009 – 2009/21

Prof. Dr. Sinan ÖZBEK Yrd. Doç. Dr. Deniz KANIT Yrd. Doç. Dr. Yavuz ADUGİT

KOCAELİ, 2009

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ* SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TELEOLOJİK YARGININ ELEŞTİRİSİ'NİN KANT'IN KENDİ TOPLUM FİKRİNİ TEMELLENDİRMESİ BAKIMINDAN İŞLEVİ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BAŞAK KOŞAR

ANABİLİM DALI: FELSEFE
PROGRAMI: FELSEFE
DANIŞMAN: PROF. DR. SİNAN ÖZBEK

KOCAELİ, 2009

Ö N S Ö Z

Bu çalışmanın temel ekseni özellikle I. Kant üzerine aldığım yüksek lisans dersleri sırasında şekillenmeye başladı. İki ayrı tartışma alanı gibi duran doğa anlayışları ve ahlak sorunlarının iç içe geçmişliğinin giderek fark etmenin etkisiyle Kant'ta bu ilişkilendirmenin hangi itkiyle ve nasıl yapıldığı sorusunun peşinden gitmeye başladım. Bu tez, bu soruyu izleme ve ona yanıt verme girişiminin bir ürünüdür.

Bu tez çalışmasında tezin gereklerine uygun olarak ilerletilmesinde ve tamamlanmasında akademik ve teknik yönlendirmesi ve gösterdiği sabrı nedeniyle tez danışmanım Prof. Dr. Sinan Özbek'e çok teşekkür ediyorum. Ayrıca çalışmanın başında tez danışmanlığımı yapmış olan ve yüksek lisans derslerim sırasında başlamak üzere tezin çerçevesini belirleme ve geliştirme konusunda her türlü akademik ve fonksiyonel desteğini aldığım Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ayhan Çitil'e yürekten teşekkür borçluyum. Son olarak akademik ve psikolojik destekleri sayesinde başlama ve sürdürebilme gücünü bulduğum sevgili dostlarım ve aileme de minnet duyduğumu belirtmeliyim.

Eylül, 2009

Başak Koşar

İ Ç İ N D E K İ L E R s.

Giriş…… 1
Bölüm 1 - Cornford'un Antik Yunan Düşüncesinin temellerine ilişkin çözümlemesi
1.1. Mitten Spekülatif Düşünceye…….. 6
1.2. *Phusis* ve 'Topluluk' Düşüncesi……. 12
1.3. Olimpik Gelenek ve Mistik Gelenek Ayrımı……. 16
1.4. Doğal Hukuk – Pozitif Hukuk Tartışması……. 22
1.5. *Savunma* ve *Phaidon*…….. 26
1.6. Farklı Töz Anlayışları ve Toplumun Kuruluşu Sorunu…….. 29
Bölüm 2 - *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde "Amaçlar Krallığı" olarak toplumun kuruluşu
2.1. Ödevden Amaç Fikrine……. 31
2.2. Özgürlük Problemi ve Toplum…….. 36
Bölüm 3 - Kant'ın ruhun töz olarak düşünülmesine yönelik eleştirisi……..... 43
Bölüm 4 - Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nde *Telos* ve *Phusis*
4.1. *Telos*…….. 52
4.2. Kurucu ve Düzenleyici Unsurlar Ayrımı……57
4.3. Teleolojik Yargının Diyalektiği……..... 64
5. Sonuç …….. 68
6.Yararlanılan Yayınlar……..... 71
7. Özgeçmiş……. 73

Ö Z E T

Bu tezin ana amacı Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nin iki ana kısmından birini teşkil eden *Teleolojik Yargının Eleştirisi*'nin Kant'ın genel projesi içerisindeki yerini ve anlamını irdeleyebilmektir. Kant'ın, doğa ile ilgili genel görüşünü Birinci Eleştiri'de sonlandırdığı ve oldukça mekanik bir doğa tasarımı sunduğu söylenebilir ki, Üçüncü Eleştiri'ye neden ihtiyaç duyulduğu tam da bu nedenle anlaşılmaya değerdir.

Bu tezde doğa kavrayışının kuruluşunda *telos* kavramının neden dahil edildiği öncelikle Kant öncesi filozofların düşünceleri üzerinden ele alınmıştır. Bu örneklerde dikkate değer olan nokta, *telos* kavramının konumlandırılma biçiminin sadece doğa değil, onunla iç içe geçen bir toplum anlayışını da belirliyor oluşudur.
Felsefe tarihine ilişkin bu çalışmaların ardından Kant'ın Birinci Eleştirisi'ndeki, sözü edilen mekanik doğa anlayışını sonuç olarak doğuran sınır çizme faaliyeti netleştirilmeye çalışılmıştır. Daha sonra *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde formüle edilmiş olan, bu sınırların dahilinde ve haricinde kalan yönleriyle ahlak ve toplum anlayışları ortaya konulmuştur.

Son olarak da tezin ana amacına yönelik olarak Kant'ın *telos* kavramını tartışmaya kattığı *Teleolojik Yargının Eleştirisi*, doğa ve toplum anlayışı bakımından ele alınmıştır ve onun buradaki tartışmasının mekanik doğa anlayışından öteye gittiğini ortaya koyduğu öne sürülmüştür.

A B S T R A C T

The main aim of this thesis is to analyze the place and the meaning of *The Critique of Teleological Judgment* constituting one of the main parts of Kant's Third Critique in his general project. It can be said that he consummates his overall view on nature in the First Critique, and this representation of nature is considerably mechanical. It is, just due to this, why the Third Critique is written becomes worth to be elucidated.

In the thesis the reason why the concept of *telos* is addressed in the construction of the conception of nature is discussed through firstly the thoughts of philosophers preceding Kant. What is notable in the examples here is that the way in which concept of *telos* is posited not only determines the conception of nature but also, at the same time, the one of society intertwined with it.

After the completion of the studies pertaining to the history of philosophy, it is attempted to clarify the operation of delimiting in the First Critique consequently leading to mechanical conception of nature mentioned. Then the conceptions of morals and society formulated in *The Foundations of Metaphysics of Morals* are introduced in terms of their features in and out of those limits.

Finally, in accordance with the main aim of the thesis *The Critique of Teleological Judgment* in which Kant included the concept of *telos* in the discussion is examined in terms of the conceptions of nature and society, and asserted that Kant here goes beyond the mechanical understanding of nature.

TELEOLOJİK YARGININ ELEŞTİRİSİ'NİN KANT'IN KENDİ TOPLUM FİKRİNİ TEMELLENDİRMESİ BAKIMINDAN İŞLEVİ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME

I. GİRİŞ

İnsanların bir toplum oluşturması ve toplumsal bir ilişki içerisinde yaşamaları pek çokları için felsefi bir sorun oluşturmaz. Eğer açıklanması gereken bir şey var ise bu da doğa tarihinin ya da bir canlı olarak insanın çevresi ile etkileşiminin sonucunda bir çözüme kavuşturulabilir. Öte yandan Batı düşüncesi başlangıcından beri, bu sorunu, söz konusu doğal ve tarihsel bağlamının ötesinde bir bağlamda, metafiziksel düşüncenin de oluşumuna neden olacak bir yöntemle ele almıştır. Tez içerisinde temas edileceği gibi, Batı düşüncesinde *phusis*'in mahiyetine ilişkin araştırma ile toplumun mahiyetine ilişkin araştırma karşılıklı olarak birbirini bağlayan bir seyir izlemiştir. Söz konusu bu iki temanın bu biçimde iç içe geçmesi bir tesadüf değildir. Bu konuda bir fikir sahibi olabilmek için, Antik Yunan toplumunda Batı Felsefesi'nin ortaya çıkış süreçlerine yönelik yapılmış çalışmalar dikkate alınabilir. Özellikle F.M. Cornford'un çalışmaları hem kendisinden sonra gelen tarihçi ve antropologlar hem de tezi yazan için ufuk açıcı niteliktedir.

Bu tez kapsamında Cornford'un çalışmalarının özellikle dikkate alınmasının en önemli nedeni, Cornford'un *phusis* kavramının kökeninde "biz" kavrayışının olduğunu öne sürmesidir. Cornford, *From Religion to Philosophy : A Study in the Origins of Western Speculation* adlı eserinde[1], iki yönlü (bir yandan antropolojik bir yandan da metinsel), bir çözümleme sonucunda, *phusis* kavramının nasıl olup da "toplumsal" olarak inşa edildiğini açıklama yoluna gitmiştir.

[1] F.M.Cornford, **From Religion to Philosophy : A Study in the Origins of Western Speculation,** Princeton University Press, New Jersey, 1991 (1912).

Ancak konuya ilişkin tartışmalara girmeden önce, Cornford'un bakış açısına ilişkin olarak birkaç noktaya dikkat çekmek gerekmektedir Birincisi, tez içerisinde "toplumsal" terimini çok geniş bir anlamda kullanılıyor. Cornford'un çalışmasında Antik Yunan düşüncesinin geliştiği mekândaki insan topluluklarını ve dinsel/mitsel inançlarını göz önüne aldığı görülüyor. Bu nedenle, Corford'un zihninde bugün anlaşılan anlamda modern bir "toplum" anlayışı ile bu topluluklara yöneldiği öne sürülemez.

İkincisi, *phusis* kavramının *genesis*'ini bu biçimde ortaya koymak, söz konusu kavramın sadece tarihsel bir anlamı haiz olduğunu göstermiyor. Bir başka deyişle, söz konusu kavramın Cornford'un anlattığı süreçlerde Antik Yunan medeniyeti içerisinde "keşfedildiğini", yani kavramın kendisinin insan topluluklarının/ toplumlarının kuruluşu bakımından asli bir unsur olduğunu iddia edebilir. Böyle bir iddianın bir sonucu şöyle ifade edilebilir: Antik Yunan *fizikçileri* (*phusis* üzerine fikir yürüten düşünürleri) söz konusu kavramı bilinç düzeyine çıkarmakta tarihsel bir işlev yüklenmiş olabilirler. Ancak söz konusu kavram tüm insan topluluklarına aynı mesafededir. Bu tartışma, tez içerisinde ele alınmayacaktır. Öte yandan, yürütülen tartışma bakımından son derece önemli bulunduğundan sadece altını çizmekte yarar görülmektedir.

Üçüncüsü, konuya tersinden bakabilmek, yani topluluğu kurandan *phusis*'e dair söz söylenebildiği gibi *phusis*'in çözümlenmesinden topluluğun kuruluşuna dair söz söyleyebilmek de olanaklıdır, denilebilir. Bu nokta tez açısından son derece önemlidir. Gerek tezde görüşleri eleştirel olarak ele almaya çalışılan Immanuel Kant'ın gerekse bir başka önde gelen Batılı düşünürün doğa ile ilgili görüşleri, toplum ile ilgili görüşlerini etkilemesi ve temellendirilmesi bakımından ele alınabilir[2]. Bir başka deyişle, *phusis*'in ve daha sonraki tartışmaların seyri içerisinde bir organizmanın *phusis*'i olarak *psykhe*'nin çözümlenmesi üzerinden bizi biz

[2] Son dönemlerde insan topluluğunun kuruluşu ile *psykhe* arasındaki bağıntı üzerine en yetkin çözümleme Freud tarafından yapılmıştır. Bu itibarla, söz konusu Batı düşünürleri içerisine Freud'u da dahil etmek olanaklıdır. Freud, Cornford'un sormadığı ve cevap aramadığı bir soruya yönelmiştir, diyebiliriz. Cornford bizi biz yapana dair mitsel bir anlayışın *phusis*'e yansıtılmasının peşine düşerken, Freud, tarihsel olmaktansa ontolojik bir kaygıyla, topluluğu kuranın ne olduğuna bir tür *psykhe* çözümlemesi üzerinden yönelmiştir. Bu tema, bizce ayrı bir tez konusu olarak incelenmeye değer görünüyor.

yapanın ne olduğuna dair bir araştırmaya girişilebilir. Esasen böyle bir araştırma ontolojik bir araştırmadır.

Dördüncüsü, eğer Cornford haklı ise yani *phusis* kavramı, "insan topluluklarını bir arada tutan ve insan eylemlerini sınırlayan her ne ise o şey"in evrendeki mevcut tüm var olanlara yansıtılması ile kurulan bir kavram ise doğa felsefesi adı altında söylenen her söz insan toplulukları olarak bizi biz kılanın ne olduğu konusunda ahlaki ve siyasi bir gönderimi haizdir, denilebilir.

Şimdi tüm bu noktaların farkında olarak, tezin temasını sunulmaya çalışılacak. Tez çalışmalarına başlarken ana amaç Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nin[3] iki ana kısmından birini teşkil eden *Teleolojik Yargının Eleştirisi*'nin Kant'ın genel projesi içerisindeki yerini ve anlamını çözebilmektir. Bu çalışma için gerçekleştirilen ön araştırmada, Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nin estetik ile ilgili bölümüne olan ilginin teleoloji ile ilgili bölümü kat kat aştığı gözlemlendi. Mevcut çalışmalarda genellikle biyoloji felsefesi ile ilgili idi. Bir bakıma, bu eleştiri, Kant'ın *telos* ve canlıların kuruluşu sorunlarına ilişkin görüşlerini anlattığı bir eser olarak görülmekteydi. Tezde sunulmaya çalışıldığı gibi, bu bakış bir ölçüde doğru olmakla birlikte, *Teleolojik Yargının Eleştirisi*'nin Kant'ın eleştirel projesi içerisindeki işlevini ifade etmekte yeterli olmadığı düşünülmektedir.

Kant'ın, doğa ile ilgili genel görüşünü Birinci Eleştiri'de sonlandırdığını ve oldukça mekanik bir doğa tasarımı sunduğunu; ayrıca, doğa biliminin metafiziksel temelleri üzerine ayrı bir kitap[4] yazığını düşünülürse, teleolojik yargı üzerine ayrı bir eleştiri ne ölçüde gereklidir? Eğer teleolojik yargının eleştirisinden hareketle Kant, bu eleştirinin diyalektik bölümünde doğaya ilişkin bazı felsefi görüşleri dışlamayı başaramasa, kendisinin daha önceki iki eleştirisinde ortaya attığı fikirlerinin sağlam bir temel üzerinde yükseldiği söylenebilir mi?

Bu ve benzeri soruların yanıtlanması, Kant'ın *phusis* üzerine fikirlerinin, toplumun kuruluşu üzerine öne sürdüğü görüşler ile ilişkisi içerisinde ele alınmasını

[3] Immanuel Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, Birinci Baskı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006.
[4] Immanuel Kant, **Die Metaphysichen Anfangsgründe der Naturwissenschaft** [1786], [481]. Metaphysical Foundations of Natural Science, trans. by J.Ellington, Bobbs Merrill, 1970.

gerektirmektedir. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde[5] ve daha sonra İkinci Eleştiri'de tamamen aklın olanakları dahilinde ideal bir toplum kurgusu geliştirmektedir. Söz konusu bu kurgu, *phusis* kavramından tamamen bağımsızdır. Pratik aklın kendine, diğer akıl sahipleri ile olan ilişkisinde ahlak yasasına uygun olarak bir sınır çekmesi fikrine dayanmaktadır. Toplumun kuruluşunun düşünülmesinde, *phusis*'e, *phusis*'in kuruluşu bakımından belirleyici olabilecek bir *telos*'a, ya da *telos*'un kaynağı olarak kendisine gönderme yapılabilecek bir Tanrı fikrine ihtiyaç yoktur.

Kant bu biçimde bir toplum fikri ortaya koyduğunda, Birinci Eleştiri'de ortaya koyduğu doğa ve doğa bilimi anlayışlarının, görüşlerini temellendirmek için yeterli olduğunu düşünmüyordu. Herhangi bir düşünür kalkıp, Birinci Eleştiri'de savunulan doğa anlayışının özelde canlı organizmaların genelde de doğanın kuruluşunu kuşatamadığını öne sürebilir ve gerek insanların gerekse insan toplumlarının varlığını Kant'ın dışladığı bir töz fikrine dayanarak açıklama yoluna gidebilirdi. Kant, böyle bir düşünsel olanağın olmadığını göstermek üzere Üçüncü Eleştiri'nin *Teleolojik Yargının Eleştirisi* kısmını yazma işine girişmiştir.

Öte yandan, Üçüncü Eleştiri'ye ilişkin böyle bir niyetin ortaya konması, Kant'ın eleştirel projesinin genelini anlamak ve bir bağlama oturtmak bakımından yeni bir olanak sağlamaktadır. Bu olanak şu biçimde özetlenebilir: Kant, genel metafizik eleştirisi kapsamı içerisinde, belli bir *phusis* anlayışını ortaya koymak ve *phusis*'ten bağımsız bir toplum kurgusunu savunmak üzere eleştirilerini kaleme almıştır. Özellikle Birinci Eleştiri ve Üçüncü Eleştiri'nin *Teleolojik Yargının Eleştirisi*'nin diyalektik bölümleri bu gözle okunabilir.

Tezde özellikle Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nin *Teleolojik Yargının Eleştirisi* kısmını bir bağlama oturtmak amacı ile yazılmıştır. Bunun başarılabilmesi için, Batı Felsefesi'nin çıkışında *phusis* ile toplumun kuruluşu arasındaki olanaklı bağıntıların neler olabileceği öncelikle incelenmiştir. Bu noktada Cornford'un yukarıda sözünü edilen çalışmalarından yararlanılmıştır. Dolayısıyla, tezin ilk bölümünü Cornford'un

[5] Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. İoanna Kuçuradi, 3.Baskı, Ankara, TFK, 2002.

Antik Yunan düşüncesinin kökenlerine ilişkin çalışmasına ayrıldı. İkinci bölümde, Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temelleri*'nde ortaya koyduğu toplum ideali sunuldu. Üçüncü bölümde, Kant'ın Birinci Eleştirisi'nde *psykhe*'nin töz olarak kabul edilmesine karşı geliştirdiği eleştiriye yer verildi. Son bölümde ise, Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nde ortaya koyduğu *telos* ve *phusis* anlayışını incelendi.

BÖLÜM 1: CORNFORD'UN ANTİK YUNAN DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİNE İLİŞKİN ÇÖZÜMLEMESİ

1.1. Mitten Spekülatif Düşünceye

Antik Yunan doğa felsefecilerinin araştırma konusu olan doğayı, yani *phusis*'i modern doğa kavramının okunma, ele alınma, çözümlenme biçiminden ayırt etmek için Cornford'un tezleri incelenmeye değerdir. Böylece Antik Yunan düşüncesi modern bilimi önceleyen bir kaynak olarak görülmenin yanı sıra tam tersi bir olası düşüncenin kaynağı olarak da işaret edebilir. Modern düşünüşün miladı olarak değerlendirilen Descartes'ın doğa anlayışındaki değişikliğin izlenmesinde önemli bir rolü olduğu tartışılmazdır. Cornford'un okuma biçimine geçmeden hemen önce Cengiz Çakmak'ın doğa kavrayışındaki değişikliği modern paradigmanın açılışında belirleyici bir değişiklik olarak Descartes'ın kavramlarını kullanarak yaptığı saptama dikkate alınmalıdır:

> *"Phusis* başlı başına bir amaç iken, *Natura naturata* bir araçtır. Hele bir de Batı düşüncesinin tarihsel sürecinde *Natura naturata'*nın arkasındaki dinsel dogmalar sökülüp atıldıktan sonra, geriye kutsallığından, gizeminden ve amaçlarından soyulmuş; insanın her türlü kullanımına ve tahakkümüne açık varlıktan başka bir şey kalmayacaktır. Bu açıdan *Natura naturata*, *Phusis*'den *Res Ekstens*a'ya geçişte bir köprü görevi görmüştür."[6]

Böylece özsel değerden, amaçtan, canlılıktan, akıldan, kutsallıktan yoksun doğa (*Res Ekstensa)* etkin ve biçimlendirici güç olarak düşünen ben (*Res cogitans*)'in hizmetine sunulmuş hammadde yığını statüsüne indirgenmiş olur. Oysa:

> "Pre-sokratiklerin *phusis* kavramına bakıldığında ortaya bambaşka bir doğa anlayışı çıkar. Öyleyse "fizikçilik", "pozitiflik" gibi kavramlar pre-Sokratik düşünürleri yanlış temsil eden kavramlardır. Pre-Sokratik düşünürlerin evrenin oluşumuyla ilgili mitolojik açıklamalardan ne

[6] Cengiz Çakmak, "Phusis'den Res ekstensa'ya", Felsefelogos, 1999/1, s. 82.

> kadar koptukları şüphelidir. Pre-Sokratikler hala doğanın kutsallıktan kopmadığı bir çerçeve içinde bulunurlar. Pre-Sokratik düşünürlere göre doğa dünyanın, insanların, ilahi olanın dâhil olduğu bir bütündür.[…] Cornford'a göre "felsefe doğumunda bilimsel bir kuramdan çok mitik bir kurguya yakın"dır. "İyonyalıların fiziğinin ne ilhamı ne de yöntemi bugün bizim "bilim" dediğimiz şeye benzer."[…] Miletlilerin evrenin, düzenin oluşumunu açıklamaları, yalnızca evren imgesini mitlerden ödünç almakla kalmaz, hemen hemen tüm kavramsal materyalini ve açıklayıcı şemalarını da mitten ödünç alır. […] Dahası doğa, kendisini pre-Sokratiklere Zeus'un belirleyici özelliklerine bürünmüş olarak, bilgelik ve adaletle takdim eder."[7]

Felsefenin bilgisi genellikle mit-*logos* ayrımıyla mitsel düşünüşten farklılaştırılır. Fakat yukarıda sözü edilenler yoluyla pre-Sokratikler için bu ayrım göze daha az keskin bir ayrım olarak gözükmeye başlar.

Özne-nesne, insan-doğa gibi birtakım ikiliklerle kendini gösteren ve bu ikilikleri hiyerarşik bir biçimde, bir unsurun diğerine göre üstünlüğü olarak ortaya koyan modern kavrayışın doğa anlayışıyla Antik Yunan'ın doğa anlayışı arasındaki fark daha ilk bakışta bile son derece açıktır. Burada asıl dikkat çekici olan filozofun doğa kavrayışıyla politik tavrı arasındaki ilişkidir. Zira doğaya bakış topluluğun biraradalığına ilkesini veren unsurun zeminini de oluşturmaktadır. İnsanın mekânını işaret eden doğa anlayışı insanların politik örgütlenmelerine dair tasavvuru da üstünde taşıyan bir zemin olarak ortaya konuluyor. Modern paradigmanın gizleyerek muhafaza ettiği bu ilişki teorik ve pratik düzlemde çeşitli yabancılaşma biçimleriyle kendini gösteren çatlaklardan sızarken doğa yasası ile insan topluluklarının yasası arasındaki paralelliğin altını çizen pre-Sokratik düşünür örneklerini izlemek ön açıcı olacaktır.

[7] Zeynep Direk, **Başkalık Deneyimi**, 1.Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, ss.13-14.

Cornford'a göre Antik Yunan doğa filozofları için merkezi önem teşkil eden *phusis*, *ousia*[8], *psykhe*[9], *logos*[10] gibi kavramların iç içe geçerek açıldığı süreç bu kavramsal ilişkilerin kaynağındaki mitler göz önüne alındığında anlaşılabilir. Cornford kendi okuma biçiminin farklılığını ortaya koymak üzere Deuseen'in yöntemini eleştirerek işe başlar. Deuseen'in Yunan düşüncesinin tarihçesini çıkarırkenki izleğini insan bilgisinin kaynağına dair yaptığı ayrım oluşturur. Bu ayrımın bir ucunda iç diğer ucunda ise dış deneyim vardır. Dış deneyim duyular aracılığıyla maddi dünyadan insan zihnine gelenlerle yani duyu verisiyle oluşurken, iç deneyim insana ait düşünce, irade ve duyguların deneyimidir. Deneyime dair insan bilgisinin kaynağına yönelik bu ayrımda ön plana çıkan unsur deneyimin nesnesidir. Dış deneyimin nesnesi doğa, iç deneyiminki ise ahlaki fenomendir. Ahlaki fenomenle kast edilen, özgürlük duygusu, sorumluluk bilinci, doğru/yanlış ayrımına dayanarak yapılabilecekler ve yapılamayacaklar şeklinde işaret edilenlerdir.

Cornford'un Antik Yunan'ı ve felsefenin doğuşunu okumaya yönelik tezi açısından bu yöntem hatalıdır. Çünkü bu yönteme göre Antik Yunan kozmonogileri ve Antik Yunan filozoflarının etik araştırması ayrı alanlarda yapılmış felsefi çalışmalar olarak okunmaktadır. Cornford'a göre nesnesi doğa olan felsefe çalışması etik/politik bağlamı olmayan, "özgür düşünürlerin gözlemleri"yle ve duyu verisiyle gerçekleşen bir dış deneyim şeklinde sınıflandırılamaz.

Doğa filozoflarını ilk materyalistler, yani modern bilim anlayışının ilk adımları olarak okumak onları doğa karşısında mitsel çerçeveyi terk etmiş gözlemciler konumuna yerleştirmektir. Buradaki varsayım Antik Yunan felsefesini onu önceleyen mitolojik düşünceden keskin çizgilerle ayırmak gerektiği yolundadır.

[8] Antik Yunan felsefesinde […] hem töz hem de öz anlamına gelen Yunanca terim. Buna göre *ousia* öncelikle, 1 töz, değişmez varlık, kalıcı gerçeklik; somut gerçeklikte söz konusu olan her tür değişmenin, tabiattaki süreçlerin gerisindeki dayanak; mantıkta tüm kategorilerin temelinde bulunan töz kategorisi; birinci dereceden töz anlamına gelecek şekilde kullanılır. (Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Töz maddesi, 6.baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005, s.1633-36.)

[9] Yunan felsefesinde, ruh, zihin, soluk, nefes, tin ve yaşam anlamına gelen terim. Buna göre, terim başlangıçta canlılığı, canlı olma halini ve daha sonra da yaşam ilkesini, şeylerdeki canlılığın kaynağı olan gücü göstermiştir. (Cevizci, a.g.e., **Felsefe Sözlüğü**. s.1391.)

[10] Antik Yunan düşüncesinde, söz, konuşma, düşünce, akıl, anlam, açıklama; bir şeyin her ne ise o olmasını sağlayan nedenler […] anlamlarına gelir. Yunan dininde, bir Tanrı ya da Tanrıların, insanlara tinsel esin, bilgelik ve yol göstericilik sağlayan sözleri […]. (Cevizci, a.g.e., **Felsefe Sözlüğü**, s.1087.)

Hâlbuki birazdan Thales örneğinde de izlenebileceği gibi Antik Yunan doğa filozofları doğanın karşısında, onu dış deneyimin nesnesi olarak gözlemleyen ve iç deneyimin ahlaki fenomeninden bağışık olarak doğanın bilgisini üreten bir tavra sahip olmaktan çok doğayı hiç de arkalarında bırakmadıkları mitsel bir çerçeve ile değerlendirmişlerdir. Felsefeyi önceleyen dini temsiller Thales'in 3 doktrininde görülebilir; Thales'in arkhe'sini ortaya koyan ünlü önerme, "Her şey su'dur"un yanı sıra "Her şey yaşar, kendi ruhu/doğası vardır." ve "Her şey daimon ve tanrılarla doludur." önermeleri. Son iki önerme ilk önermenin gölgesinde kalmıştır, denilebilir. Kaldı ki sadece meşhur olan ve doğa filozoflarının ilk materyalistler olarak ilan edilmesine tutamak oluşturmak adına suyun cisimsel bir unsur olmasına vurgu yapan okumaya karşın "her şey su'dur" önermesinin dahi mitsel çerçeveyle bağlantısı açıktır:

> "Erken tarihlerden itibaren Grekler dünyayı Okeanos nehri tarafından çevrilmiş bir ada olarak gördüler. Thales'in arkhe olarak ileri sürdüğü suyun, Eski Yunan mitolojisindeki yaradılış-mitlerinin en eskisi olan Okeanos ile ilişkisi olması olasıdır. Homeros'un, Okeanos'u her şeyin doğası ile ilk ilkesi olarak görmesi ile Thales'in suyu temel alması bir anlamda benzerdir.
>
> Okeonos, Gaia (Toprak) ve Uranos (Gök)'tan oluşan bir nehir tanrısıdır. Bu tanrının sonsuz bir yaratma gücü vardır. Bu nehir sularında Yunanlı kızların evlenmeden önce yıkandıkları söylenir ve dolayısıyla bu sulara antik ırkların atası olarak bakılır."[11]

Bu önermelerde felsefeyi önceleyen mitsel çerçevenin felsefe yaparken bırakınız aşılmayı, özellikle muhafaza edildiği, doğanın dış deneyimin nesnesi olarak okunmadığı, canlılık ve ruhsallık atfıyla değerlendirildiği görülebilir.

Cornford ile birlikte Antik Yunan felsefesinde mitin yerini tartışmaya açan bir diğer araştırmacı Jaeger, doğa filozoflarının Tanrı ile doğayı birbirine özdeş kılmakta ve insan için en yüksek bilgeliği onun dünyadaki yerini bilmesinde ve Bütün'ün

[11] Çiğdem Dürüşken, "Thales'in Arkhesi Üzerine Filolojik Bir İnceleme", Felsefe Tartışmaları, 3. Kitap, Eylül 1988, ss.72-73.

yasasını kabul etmesinde yattığını gördüklerine dair görüşlerini pre-Sokratik düşünür Herakleitos üzerinden açıklar:

> "Jaeger'e göre böylece felsefe tarihinde ilk defa kanun veya yasa kavramı ortaya çıkmaktadır. Ancak bu sadece siyasal anlamda yasa değildir; bizzat gerçekliğin kendisine genelleştirilerek kullanılan yasadır. Bu yasa tanrısaldır ve bizim bugünkü doğa yasası anlayışımızdan tamamen farklıdır. Çünkü bizim için doğa yasası, sadece gözlemlenen özel bir olaylar grubuna işaret eden genel betimsel bir formüldür. Oysa Herakleitos'un yasası tamamen normatiftir. O kozmik sürecin en yüksek yasası ve bu sürece anlam ve değerini veren şeydir."[12]

Thales ve Herakleitos'un üyeleri oldukları doğa filozoflarının felsefelerinin başat arayışı olan her şeyin kendisinden varlığa geldiği ilke olarak arkhe kavramının, filozofların birinde su, diğerinde de ateş olarak saptandığı ve bu iki karşılıkta da cisimsel bir unsurun geniş bir anlam verme/amacı işaret etme/değeri ortaya koyma bağlamında değerlendirilmesi gerektiğinin ipuçları görülebilir.

Cornford'a göre doğa filozofları arkhelerinin[13] "doğal" –ki burada doğal denilen cisimsel anlamına gelir- özelliklerini araştırmıyorlardı. Arkhe ruh tözünü ifade eden *phusis*'in vasıtası olması bakımından doğa filozoflarının ilgi alanına girer. Doğa filozofları için kaynağı mitik olan bir bakıştan arkheler sadece birer temsildir.

Deuseen'in yöntemi dış deneyimin nesnesi olarak, duyular yoluyla anlaşılacak doğanın araştırmasını iç deneyimin nesnesine dair araştırmadan ayırırken Cornford'a göre felsefe doğa araştırmasında Tanrı ve Ruh nosyonlarının yanı sıra dinden kesin bir doğa düzeni kavramsallaştırmasını da ödünç almıştır. Kesin bir doğa düzeni kavramsallaştırması farklı biçimlerde "kader", "adalet", "yasanın alanı" olarak doğayı okumak demektir. Burada doğanın kesin düzeni sunduğu zorunluluk alanı

[12] Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi**, 1.Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 27.
[13] *Arkhe* şöyle tanımlanabilir: Antik Yunan felsefesinde, her şeyin kendisinden varlığa geldiği ilk töz ya da ilke.

bakımından ahlaki bir kural ve adaletin krallığını da sunar. Bu bağlamda Anaksimandros iyi bir örnek oluşturur. Antik Yunan doğa felsefelerinde ortaya konulan düşüncelerin mekanik doğa açıklamasından daha fazla bir açıklama olduğu Anaksimandros üzerinden de izlenebilir. Anaksimandros'a göre ayrılan ve sürekli kavga halindeki evrenin bileşenleri olan zıt unsurların bu kavgası zamanın yasasına uygun olarak bir bedel ödeme süreci şeklinde anlaşılmalıdır. Oluş hakça değildir. Oluşun içinde seyreden zıtların çatışmasının yok olmayla birlikte sonuçlanması sayesinde adalet gerçekleşecektir. Yok olmak var olma günahının bedelidir. Unsurlar ilahi bir adalet kanununa tabi oldukları için kavgada ortadan kalkmak suretiyle cezalarını öderler ve adalet böylece gerçekleşir. Görüldüğü gibi evrenin maddi unsurlarının belli (ya da belirlenebilir) mekanik bir sürece göre ilişkiye geçtiği söylenmiyor. Eğer böyle olsaydı ahlaki ve politik bir sorunun kavramı olan "adalet" devreye girmezdi. Oysa modern bilim açısından doğanın işleyişi değerlerden azade, mekanik bir süreçtir:

> "Modern doğa bilimi ve felsefesi doğanın bir nesne olarak özneye indirgenemez başkalığında anlaşılmasıyla doğmuştu. Ortaçağ'da ereksellikler alanı olan doğa, öznenin kendisini nesne-doğaya yansıtmasını, 15. ve 16.yüzyılların hayran olduğu doğa ise öznenin onu her türlü donuklaştırıcı yasa bağlamında düşünmek istememesini beraberinde getirirken, 17.yüzyılın makine-doğa tasarımı, modern bilimin epistemolojik gerektirmesi olan özne ve nesne arasındaki mesafe ve başkalık düşüncesinin doğmasına yol açar. 1620'lerden itibaren gelişen bir süreç içinde Avrupanın tüm önemli düşünürleri, Galilei, Gassendi, Descartes, Toricelli, Fermat, Huygens, Hobbes, Boyle, aralarındaki bütün ayrılıklara ve zaman zaman rastlanan şiddetli tartışmalara karşın, bir noktada aynı düşünceyi paylaşmaktadırlar: Doğa bir makinedir ve bilim de bu makineyi kullanma ve yeni makineler üretme sanatıdır. […] Batılı, doğa karşısındaki çocuksu tavrını terk etmekte, yani kendisine kol kanat geren ya da kötü edimler için onu cezalandıran, ama her durumda onunla ilgilenen, ona yönelik niyet ve kaygılar besleyen bir Doğa Ana tasarımının yerine kendisi

karşısında kayıtsız, kendisine hiç benzemeyen, özerk bir varlık olarak doğa tasarımını geçirmektedir."[14]

Tezin ilerleyen aşamalarında sorgulanacak varsayımlardan en temel olanı burada su yüzüne çıkmaktadır. Tülin Bumin'in tarif ettiği türden bir mekanizm doğayı anlamamız için gerçekten de yeterli bir açıklama tarzı mıdır? Kant'ın 3.Eleştiri'sinde tartışmaya açtığı ve modern düşünüş biçiminde tüketildiği varsayılan *telos* kavramı bu resim içinde gereksizleşmiş gibi gözüken bir kavramdır. Yani artık bu kavramla kavranacak bir doğa söz konusu değilmiş de salt mekanik yasaların deşifre edilmesiyle anlaşılabilecek, insanın hizmetine sunulmuş/taklit edilebilir bir mekanizma olarak değerlendirilmesi gereken ve "kullanılacak" bir doğadan bahsedilebilirmiş gibi gelmektedir.

1.2. *Phusis* ve 'Topluluk' Düşüncesi

Antik Yunan'a dönecek olursak, Cornford *phusis* kavramının kökeninde topluluğun "biz" kavrayışı olduğunu öne sürer ki Cornford'u önemli bir referans haline getiren de bu tezdir. Yukarda sözü edilen Anaksimandros'un görüşlerinde dikkat çekici olan doğanın dinsel karakterdeki temsilidir. Cornford'a göre dünyanın ahlaki düzenini ifade eden kolektif temsil filozofun uzun erimli uğraşları sonunda elde edilmiş değildir. Bilakis, filozof daha yola koyulurken bu temsil cebindedir. Filozofun "anasının dizinin dibinde edindiği bir inançtır" bu temsil. Velhasıl, doğaya ilişkin gözleme dayanan olguların bir tanımını formüle etmez. Deuseen'in yöntemini eleştirirken de sözü edildiği gibi doğa araştırması ahlaki bir bağlamdan bırakınız bağışık olmayı, tam da ahlaki bir temsilin doğaya yansıtılmasıyla gerçekleşir. Düzenlilik ve bu düzenin adilliği fikri kolektif bir temsil olarak topluluğun "biz" kavrayışının doğaya yansıtılmasıdır. Yoksa bütün önyargılarından, felsefeyi önceleyen mitik çerçeveden soyunmuş bir filozofun yine ruhsallıktan soyunmuş mekanik bir süreci imleyen maddi bir düzenek olarak gördüğü doğayı araştırdığını söylemek Antik Yunan'a üstüne uyumsuz modern bir kıyafet giydirmek anlamına gelir. Filozof anasının dizinde edindiği bir inancı adımlar doğada, bilgi, doğanın kendisinden duyular dolayımıyla öğrendiği bir şey değildir.

[14] Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza,** 3.Baskı, İstanbul, YKY, 2005. s. 24.

Söz konusu inancın kaynağı ahlaki ve uhrevi karakterdeki evrensel düzen nosyonudur. Evrensel düzen nosyonu *Moira* kavramını gündeme getirir.

> "Moira*, doğayla sürekliliği olan insan toplumundaki en üstün ilk şey olduğundan, insanların ve Tanrıların tabi iradelerinin üstünde Doğadaki en üstün şey haline gelmiştir. Burada biz kaderin neden ahlaki olduğuna dair nihai nedeni de buluruz: o, toplumsal adetlerin, geleneklerin sınırlarını tanımlar.*
> Bizim modern düşünme biçimlerimize yabancı olan, toplumun sınıflandırılması ile doğanın düzeninin bu sürekliliği, bizim toplumsal yapıyı doğal görüngülerin bütün çeşitlerinin uyum sağladığı bir çerçeve olarak gördüğümüz dünyanın çok çeşitli yerlerinde zengin biçimde bulgulanmıştır."[15]

Doğa araştırmasına kavramsal şemasını veren dini temsil olarak *Moira* hem birey-ötesi hem de insan-üstüdür. Bu temsil zorunlu ve baskıcı bir tarzda bireye empoze edilir. Grup enerjisi, onun manası dinamiktir. Bir toplumsal grubun biçimini aldığı kanla özdeşleştirilir. Toplumsal grubu oluşturan bireylerin gerçekte kan bağı olmasa da onlara bütünlüğünü veren mitik bir varlıktır.

Antik Yunan filozoflarının dünyanın içinden çıktığı, büyüdüğü nihai madde olarak adlandırdıkları temsil olarak *phusis* dini de önceleyen bir büyü dönemine kadar izlenebilir. Bu büyü döneminde *phusis* bir temsil değilse de deneyimin gerçek bir olgusuydu. İnsanın doğa karşısında genişletebileceği itici gücün ilk kolektif ifadesi büyüdür. Sonrasında bilimin ayrıntılandırdığı ve yeniden modellediği temsil sistemlerinin ardında işte kolektif bir ifade olarak büyü vardır. Nedensellik nosyonunu önceleyen yaklaşımda taklitçi eylemle doğal olay arasında bir ayrım yoktur. Modern bilim anlayışının doğaya müdahalesinin mekanik doğa anlayışına uygun olarak birtakım neden sonuç ilişkilerini gözeterek, yani istediği sonucu verecek nedenleri ortaya koymaya yönelik bir müdahale olduğunu biliniyor. İşte bu nedensellik nosyonunu önceleyen dönemde neden-sonuç değil *benzerlik* ilişkisi esastır. Örneğin bir yağmur-yapıcı yağmuru taklit etmesiyle yağmuru yağdırır.

[15] Cornford, a.g.e., s. 51.

Yağmurun yağmasına neden olmaz, yağmur olur. Cornford'un bu belirlemesini Freud üzerinden de açabiliriz:

> "Yağmur büyüsü, yağmuru veya yağmur getiren bulutları veya fırtınaları taklit ederek, değiş yerindeyse "yağmuru oynayarak" gerçekleştirir. […] Bu yapılan eylemle beklenen sonuç arasındaki benzerliktir."[16]

Büyü pratiklerinde ifadesini bulan bir grubun kolektif bilincidir. Bir temsil ihtiyacı ilkin kolektif duygu ve arzu tamamlanmış ve kesin bir doyumu mimetik törenlerde bulmaktan vazgeçtiğinde ortaya çıkar. Ertelenmiş tepkinin gerilimi bu ilk talepte artık mevcut olmayan gücün bir temsiline yol açar. Ancak çabayla yeniden ele geçirilmelidir. "Biz" olmadığı için dışarıdan baskı empoze eden bir ahlaki gücün negatif özelliğini kuşanır. Evrene yansıtılan bu güç bir en üstün gücün kavramsallaştırılmasına götürür. Bu güç ki Tanrıların ve insanların üstündedir.

Anaksimandros için elementler zorunluluğa tabi olarak düzene sokulmuş ve yine bu düzen uyarınca kendi alanlarına ayrılmışlardı. Homeros'a göre Tanrılar da bu güce tabidir, Tanrılardan daha yaşlı ve ahlaki olan *Moira*'ya. Tanrılar ölümsüzdürler, fakat sonsuz değillerdir. Tanrılar içine doğdukları dünyadan daha gençtir. Tanrıların gücünü sınırlayan *Moira*'dır. *Moira*'yı Tanrılar yapmamıştır. İnsani ya da ulvi olsun tüm tekil güçleri sınırlayan bir güç olarak *Moira*… *Moira* inancı onun ahlaki bir zorunluluğa işaret etmesiyle içeriklenir. Basitçe dağıtılan pay demektir *Moira*, bu ana anlamdan kader anlamı türetilir. Bu kavramsallaştırmanın Anaksimandros örneğini de hatırlayarak mekânsal olduğu söylenebilir. Tabi olan bütün tekil güçlerin kendilerine ayrılan pay anlamında alanlarının sınırlarının muhafızı olan *Moira*, bu güçlerin kendi sınırlı alanları içinde özgür oyunlarını oynamaları esnasında herhangi bir sınır aşımı gerçekleşirse öç duygusuyla onlara haddini bildiren kör bir güçtür.
Antik Yunan filozoflarının *phusis* kavrayışında her şeyin daimonlarla[17] dolu olduğunu, doğayı canlılık ve ruhsallık atfıyla anladıkları ortaya konuldu. Şimdi yine Cornford'un tez açısından ilgi çekici olan yaklaşımını açmak için bu ruhsallık atfının

[16] Sigmund Freud, **Dinin Kökenleri: Totem ve Tabu/Musa ve Tektanrıcılık Diğer Çalışmalar**, çev. Selçuk Budak, 5.Baskı, İstanbul, Öteki Yayınevi, 2007, ss. 139-140.
[17] İlkçağ Yunan felsefesinde bir tür Tanrı ya da ilahi güç. (Cevizci, a.g.e., s. 425.)

kolektif bilincin temsili açısından durumu anlaşılmaya çalışılacak. Cornford'a göre dini temsilleştirme daha en başından itibaren kolektif yaşamın pozitif ifadesindeki bir temsildir. Böylece grubun ruhudur. Diğer yandan insan-üstü bir güçtür, böylelikle ilahi "Tanrı" nosyonunu doğurur. Bu antropolojik açılım Tanrı nosyonunun *psykhe*'nin (ruh*)* filizi olarak okunmasını beraberinde getirir. Tanrılar grup ruhunun temsilleştirilmesinin insani olmayan doğasına yönelik yansımalardır.

Zamanla grubun şefinin bireysel kişiliğiyle karıştırılacak olan grubun kolektif ve bireylerüstü yaşamını ifade eden ruhun ölümsüzlüğü kavrayışı kişisel olmayan ve bireyler üstü grup ruhuyla temellenir. Doğaya yansıtılan ruhsallık atfını grubu oluşturan kişileri -o kişilerin her birini de aşacak şekilde- bir arada tutan "biz bilinci"nin ifadesi olarak okumak mümkün gözüküyor. Öyle ki doğa araştırması, doğaya yansıtılan temsilin grup açısından süreci düşünüldüğünde genel anlamda etik ve politik bir bağlama oturuyor.

Felsefe, dini temsil şemasının dünyada yeniden keşfedilişidir. Cornford'a göre felsefe yöneldiği dünyanın ortaklığı bakımından bireysel bir icadın değil, kolektif bir zihniyetin ürünüdür. Yönelinen dünyanın ortaklığı o dünyaya dini-toplumsal bir şemanın yansıtılmasından ileri gelir.

Ruh ve nihai cisim arasında yapılan ayrım sonucu ortaya çıkan karşıtlık felsefe ekollerini birbirinden ayıran tercihlerin zeminini oluşturur. Nihai gerçekliğin ne olduğuna dair sahiplenilen ontolojik tercihin iki ucunu temsil eden ruh ve madde, yaşamın özellikleriyle cansız maddenin özellikleri ayırt edildikçe şekillenir. Bu gerilimde ortaya çıkan kavramsal ilişkilerden biri de *psykhe* ve *phusis* arasındadır. Aristoteles kendinden önceki okulların psikoloji öğretilerini değerlendirirken canlı olanı cansız olandan ayıran iki noktayı saptar. O'na göre ruhun karakteristiği olarak bu iki unsur hareket ve duyum etkinliğidir. *Psykhe* ve *phusis*'i ortak kılan, bilme etkinliğini gerçekleştiren ruhun bilebildiği dünyayla ortak bir tözü içermesi gerekir. Ancak aynı türden oldukları için *psykhe phusis*'i bilebilir. Bu sonucun zeminindeki ilke; hareketi, türler arasındaki etkileşimi olanaklı kılanın; her şeyi işgal eden ve her tür içerisinde varolan, hareket eden bir ruh olduğunu varsayan ilkedir. Ruhun bu özellikleri sayesinde bilme gerçekleşir. Bilen ruh ile bilinen doğa arasında bilmeyi

olanaklı kılan böylesi bir örtüşme doğa filozoflarının nesnelerine atfettikleri ve o nesneyi özneyle ortaklaştıran ruhsallık özelliğiyle bağlantısında değerlendirebilir. Öznenin bilme etkinliği o her neyi bilmeye çalışıyorsa ve araştırıyorsa onunla ortaklığı sayesinde olanaklıdır. Böylece ruh-madde ikiliğinde dönen bir tartışma olarak ontolojik tercih süreci doğa filozofları açısından bir açılıma kavuşur. Aristoteles'in formüle ettiği bu açılım doğa filozofları açısından bir argümantasyonla betimlenemez. Filozofun ontolojik tercihine dair çözümlemede Cornford'un vardığı nokta filozofun tercihini önceleyenin mizacı olduğudur. Velhasıl söz konusu tercihlerin sonucundan daha ilgi çekici olan filozofu tartışmada konumlandıranın akıl yürütmeleri ve bu akıl yürütmelerden ördüğü argümantasyonu değil mizacı olduğudur. Sanki felsefi argümantasyon filozofun mizacına rengini veren bir inancın yaşatılması için icat edilmiştir.

1.3. Olimpik Gelenek ve Mistik Gelenek Ayrımı

Doğa hangi arkhe'de görülürse görülsün; bir ruh tözü, duyular-üstü, ama yine de maddi bir şey, şu ya da bu elementle özdeşleşmeyen ama cisimleşen, Tanrı olarak ele alınabilen, uzamsal ama soyut, doğal olmayan metafiziksel bir töz, metafiziksel kaynağının izi sürülebilir bir temsil olarak değerlendirilmiştir. Sadece hipotetik bir töz değildir burada söz konusu olan, gerçekten var olduğuna da inanılmıştır.

Cornford kaynağını birer düşünce izleğinde değil de dini dizgelerde bulduğu felsefi tavırları iki eğilim çizgisi altında toplar. Şimdi bunlardan ilki olan Olimpik gelenek üzerinde durulacak: "Olimpik teolojinin en üst ilkesi, Tanrının insana dönüşemeyecek olması gibi insanın da bir Tanrı ya da 'ölümsüz' olamayacağı ilkesidir."[18]

İnsanın alanı ile ölümsüzlüğün alanı birbirinden kesin bir şekilde ayrılmıştır. Bu ayrımda sınır daha önce sözü edilen *Moira* ile ifade edilir. Sınır geçilemez ve geçilmemelidir. Olimpik din temelde insana Tanrı ile birleşme vaadini veren bir din anlayışıyla yarışma halindedir. Olimpik teolojide zeminini bulan felsefi tavır mekânsal dışsallık kavramsallaştırmasıyla yönetilir. Böyle bir felsefi tavrın eğilimi süreksizlik ve ayrılıktır. Alanlar arasındaki sınır muhafızı, kararlı *Moira* mekânların

[18] Conford, a.g.e., s. 118.

süreklilik ilişkisini ortadan kaldırır, alanları birbirinden ayırır. Tezi yazan için oldukça ilgi çekici olan nokta, bu esasları bakımından olimpik teolojinin maddeciliğe gebe oluşudur, çünkü bu teoloji "hayatı içsel ve kendiliğinden bir ilke olarak almadığından onu, bir bedenden diğerine dışsal bir şokla oluşan mekanik bir harekete indirgeyecektir."[19]

Olimpik gelenekle karşıtlık içinde kendini gösteren Mistik geleneğin içinde değerlendirilen Parmenides bilimsel bir varsayımla değil, gerçek varlığın bir olması gerektiğine dair inançla başlar işe. Burada dikkat çekici olan nokta, "Parmenides'in Tanrı olduğu için bir olduğunu ilan ettiği şeyin atomistlerin sayısız olduğunu ilan ettiği şeyle kökende aynı şey olduğudur."[20] Olimpik teoloji zemininden hareket eden Atomistlerin Parmenides'in de dahil olduğu Elealıların birlik düşüncesine karşı savundukları çoğulculuk düşüncesi bilimsel bir avantaja sahiptir. Bir uzay parçasından diğerine yapılan hareketin ortadaki gerçeğinin korunması anlamındaki avantaj. Elealı birlik düşüncesi hareketin reddi anlamına gelecek bir birlik düşüncesini ortaya koymuştu. Parmenides'in bugünlere kalan yapıtları şiir şeklindedir ve "doğrunun yolu" ile "sanının yolu" iki ayrı bölümü oluşturur bu şiirde. Yukarıda bilimsel avantaj olarak belirlenen hareketin olanaklılığı tartışması için bu ayrımın üstünde durulduğunda doğruluk yolunda birliği ve sürekliliği ortaya konulan *Varlık* düşüncesi, sanının konusu olan hareket-değişim-boşluk düşüncesiyle yollarını ayırmış olur. Parmenides'in akıl yürütmelerine temel teşkil eden bir inanç olarak birlik ve süreklilik düşüncesi zamansallık varsayımını dışarıda bırakır. Parmenides, ona yöneltilebilecek "Şimdi varolanın yok olmuş olabileceğini, ileride yok olacağını; şimdi varolmayanın da varolmuş olabileceğini, geçmişte varolduğunu, çelişkiye düşmeden düşünüp öne sürebiliriz" itirazını zamansallığı dışarıda bıraktığı için bertaraf etmiş olur. Çünkü zaten zamana tabi olan gerçek olamaz! Ancak zamandan, zamanın akışından bahsedebilirsek geçmiş ve geleceğin ayrı olduğuna dair, dolayısıyla hareket ve değişim üzerine konuşmak mümkün hale gelir.[21] Şimdi Cornford'un bu iki düşüncenin kaynağının aynılığına dair görüşünün gerekçesine dönüldüğünde; bu iki varlık görüşü (çoğulcu Atomistler ve birlik düşüncesini savunan Elealılar) için de varlık mekân içine yayılmış olan homojen ruh tözüdür.

[19] Conford, a.g.e., s. 123.
[20] Conford, a.g.e., s. 137.
[21] Arda Denkel, **İlkçağ'da Doğa Felsefeleri**, 2.Baskı, İstanbul, Özne Yayınları, 1998.

Atomistler için atomlar da birlik ve süreklilik ile karakterize edilen Parmenides'in *Varlık*'ı gibi önsüz ve sonsuzdur. Varlığa gelmemiştir ve yok edilemez. Yukarıda sözü edildiği gibi kendisinden oluşan doğal unsurların boşluk söz konusu olduğu için hareket etmesi olanaklıdır, fakat atomların içi boşluklu olamayacağı için atomların içinde hareket söz konusu olamaz. Cisimler bölünebilir, çünkü içlerinde boşluk vardır. Tam da bu nedenle Atomistler için tikel cisimlerin tarifi içlerindeki boşluk nedeniyle, varlık ve yokluk karışımı olarak verilir. Belki bunlardan daha önemlisi de atomların Atomistler için doğanın gözlemiyle bilgisine erişilmesi mümkün olmayan unsurlar olmasıdır. Atomlar gözlenemez bu nedenle usla kavranmaları gerekir.[22] Elealılar ile Atomistleri ayıran tartışmanın sorusu ise, bu varlığa atfedilmiş ilahilik "birliğe" işaret etmeyi zorunlu kılar mı? sorusudur. Bu tartışma sorusuna ret cevabıyla şekillenen Atomistik çoğulculuk maddeciliğe doğru ilerleyecek olsa da atomlara atfettiği hareketsizlik ve geçirmezlik özellikleriyle *phusis*'in kendisiyle dolu olduğu, hatta kendisi olduğu ilahi ruh tözünün son dejenere biçimlerini içerir. Velhasıl Antik Yunan spekülasyonunun başat nesnesi duyular aracılığıyla görünür hale gelen dış doğa değildir.

Olimpik geleneğin kendisiyle yarıştığı söylenen ve felsefi okulların ayrımına temel teşkil eden geleneklerden ikincisinin mistik gelenek olduğu Parmenides örneğini ele almak için belirtilmişti. Mistik gelenekte erdemlilik ve dürüstlük nosyonu olan *Dike, Moira*'nın yerini alır. Önce Dike'nin tarihsel serüvenine göz atıldığında:

> "Sözcüğün Yunan yazınında aldığı ilk anlam, belirli bir insan sınıfının genelde eyleme biçimi ya da doğanın normal seyrinden daha fazla bir şey değildir. […] Dike daha Aescylus'un şiirinde, Platon'dan tam yüz yıl önce, Zeus'un yanındaki tahta oturmuş görkemli doğruluk ruhu olarak, kişileştirildi. Platon'un *Devlet* adlı yapıtıyla birlikte ise: Dike'nin peşinden giden adamın hali olan adalet, dikaiosyne, "kendi işinle ilgilenmek"ten, yalnızca sana ait olan işi yapmak ya da sana özgü olan eyleme biçimini izlemekten ve başkalarının işleriyle ilgilenmeyip,

[22] Denkel, a.g.e.

> onların işini, onlar için yapmaya kalkışmamaktan başka bir şey değildir."[23]

Dike kavramının Olimpik gelenekte bir sınır muhafızı olarak işlev gören *Moira*'nın yerini alma biçimi de adil olanın yeniden tanımlanmasından geçecektir. Sınırları işaret eden bir düzen değil, örneğin Herakleitos'ta birbirine dönüşen (arkhenin ateş olmasının anlamı da burada kendini gösterir) elementlerin genel ruhsal düzenine imkan veren ya da Platon'da görülebileceği gibi bireysel bir ruh tözünün sürecini betimleyen bir adalet anlayışı olarak ortaya çıkar.

Bu geleneği anlamak için merkezinde duran zamansallığın kavranması gerekir. Zaman kavramının temel öneme sahip olduğu mistik felsefelerin ilhamlarının ve kavramsal şemalarının Dionysos dininden türetildiği söylenebilir. Olimpik teolojinin kahramanları olan olimpik Tanrılarla karşılaştırıldığında Dionysos'un özel bir yeri vardır. "Kökeni, varlık hali, başlattığı dinsel deneyim türüyle diğer büyük Yunan Tanrılarından ayrılıyor."[24] Zeus'un bir ölümlüyle birleşmesinden olan Dionysos daha bu ilk adımda, ölümlü bir anneye sahip olan tek Tanrı sayılmasıyla farklılığını ortaya koyuyor. Sonradan filozoflarla şekillenecek olan olimpik gelenek – mistik gelenek ayrımı daha bu Tanrının özgün konumunda bir çatışmanın işaretini verir:

> "Dionysos tapımının Yunanistan'a girişinin tarihi ne olursa olsun, karşılaştığı muhalefete gönderme yapan mitlerin ve mitolojik parçaların daha derin bir anlamı vardır: Bize hem Dionysosçu dinsel deneyim hem de tanrının kendine özgü yapısı hakkında bilgiler verirler. Dionysos herhalde direniş ve baskılara yol açmıştı; çünkü ortaya çıkardığı dinsel deneyim bütün bir varoluş üslubunu ve değerler evrenini tehdit ediyordu. Kuşkusuz Olympos dininin ve kurumlarının üstünlüğüne yönelik bir tehdit söz konusuydu."[25]

---

[23] W.K.C Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Cevizci, 2.Baskı, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1999, s. 14.
[24] Mircea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi/Cilt 1: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına**, çev. Ali Berktay, 1.Baskı, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003, s. 436.
[25] Eliade, a.g.e., s. 438.

Diyonizyak kült toplumun daimonunu merkeze alan ortak bir hayat ile kendi kendine yeten tekil bir gruptur. Bu hayat hem uzamsal anlamda hem de zamansal anlamda süreklidir. Hayatın uzamsal anlamda sürekli olması, grubun hem grubun bütün üyelerine bağlı hem de her birini aşan bir daimon tarafından sürekli olarak canlandırılması demektir. Hayatın zamansal anlamda sürekli olması ise onun, grubun hayatının her bir üyesinin hayatını aşan bir ortak hayat olarak, Yunanlıların 'kutsal' dediği anlamda ölümsüz olması demektir. Hem ölüm ve yaşam ilişkisi bağlamında hem de *phusis*'in tüm üyelerinin birbirlerini bağlayan ilişkisi için Dionysos'un özelliklerini hatırlamakta fayda var:

> "Tanrının (Dionysos kastediliyor; ç.n.), bitkilerin yaşamıyla belirli bir uyumu söz konusudur; sarmaşık ve çam onun nerdeyse alametleri haline gelmiştir. Ve en yaygın Dionysos bayramları tarım takvimi çerçevesine otururlar. Ama suyla ve tohumlarla, kanla veya meniyle olan ilişkilerinin ve hayvan olarak (boğa, aslan, teke) epifanilerine yansıyan aşırı canlılığın gösterdiği gibi, Dionysos hayatın bütünüyle ilişki içindedir. Tanrının beklenmedik tezahürleri ve kayboluşları bir anlamda hayatın ortaya çıkıp gizlenmesini, yani hayatla ölümün birbirlerini izlemesini ve son tahlilde birliğini yansıtır."[26]

Şimdi *Moira*'nın yerini aldığı söylenen *Dike* açılmaya çalışılacak. Mistik gelenekte yaşam hakkaniyet yolunda her aşamadan geçmelidir. Döngüsel bir zaman ve yolculuk öngören mistik felsefede uzun ve zahmetli hakkaniyet yolunda Tanrıya varılabilir. *Moira*'nın keskin sınır muhafızlığıyla şekillenen Olimpik gelenekle bu anlayış net bir karşıtlık içerir. Mistik vaat *Moira*'nın bize payımızı, haddimizi işaret eden tavrı için bir tür haddini bilmezliktir. Olimpik geleneğin sınırlarını belirginleştirdiği paylara dayalı ayrım insanlar ve Tanrılar arasındaki ayrım olarak kendini gösterdiği gibi insan toplumu ile doğanın geri kalanı arasındaki ayrım olarak da kendini gösterir.

Olimpik geleneği bilimcilik olarak adlandıran Cornford bu geleneğin mistik gelenekle farklılığını Herakleitos ve Anaksimandros arasındaki farklılık üzerinden

[26] Eliade, a.g.e., s.438.

örneklendirir. Mistik gelenek düşünürü olarak Herakleitos, Cornford'a göre, sanılanın aksine Miletliler kümesi dahilinde okunamaz. Çünkü onun bilgiden anladığı şey farklıdır ve Miletliler onun açısından yığma bilgiyle sonuçlanan *polymathie* (çok şey bilme) ile felsefe yaparlar. Onun öngördüğü derinlikli bilmeyi anlamak için doğa ve *logos* kavrayışı ortaya konulmalıdır. Bunun için önce *logos* kavramına genel bir giriş yapılmalıdır. *Ousia*, *phusis*, pyskhe daha önce ele alınan kavramlardı. Antik Yunan spekülasyonun başat kavramlarından, diğer kavramlara bağlı ve o kavramların anlaşılması için de zorunlu olan *logos* kavramından söz edilmelidir. "*Logos* […] gerçekliğin tüm dış görünüşünün tanımlayıcı bir haritasıdır."[27] Bu bağlamda *logos*un evrenle ilişkisi mitin ayinsel eylemle kurduğu ilişki gibidir. *Logos*un konuşma anlamına gelmesi, bir şeyleri sınıflandırmayı onları adlandırmak şeklinde düşünen bir tavrın içinde şeyler üzerine konuşmayı o şeylerin ruhuna temas etmeye muktedir olmak olarak okumak demektir: Bir şeyin adını bilirseniz o şey üzerinde güç sahibi olursunuz!

> "Anaksimandros'un olimpik kozmolojisinde, dünyanın düzeniyle ilgili olarak önemli olan olgu, elementlerin, alanların birbirlerini karşılıklı işgal etmesinin haksız bir saldırı edimi olmasına neden olacak kadar katı biçimde tanımlanmış uzamsal bölümlere ayrılmasıdır. Herakleitos, buna karşıt olarak, elementlerin, birbirinden katı biçimde ayrı olmaktan uzak olarak sürekli biçimde biri diğerine geçen dönüşümlerin iç içe geçme döngüsünü meydana getirdiğinde ısrar eder. "Ateş havanın ölümünü ve hava ateşin ölümünü yaşar" […] Diyonizyak mistik (kişi), hayatın hareketsiz olmadığı ve Olimpik teolojilerin Tanrılarına atfettiği anlamda sabit ve değişmez ölümsüzlük gibi bir şeyin var olmadığı gerçeğine sahiptir."[28]

Ölümle sonlanmayan bu bitimsiz yaşam döngüsü *logos*u yani yasalılığını bir gerçek, bir değişmez olarak taşır. Herakleitos'a göre Miletliler bu bitimsiz döngüyü parçalamış, *logos*tan aldıkları payla değil çok olanın beyhude bilgisiyle doğayı yorumlamışlardır. Burada iki geleneğin ayrım çizgilerinden birini de kader (*Moira*)

[27] Cornford, a.g.e., s. 141.
[28] Cornford, a.g.e., s. 185.

anlayışlarındaki fark çizer. Anaksimandros'ta yukarıda da sözü edildiği gibi oluşun kendisi hakça değildir. Bu noktada kaderin hükmü, ortadan kalkmayla sağlanacak bir adalet anlayışına dayanır. Herakleitos'un buna cevabını Cornford şöyle seslendirir:

> "Sen savaşın her şeyin babası olduğunu kabul ediyorsun ama bütün yaşamın ebeveynini de haksız olarak suçluyorsun! […] Ölüm çözülme değildir. Savaş bir yıkım değil, yeniden hayat buluştur. Mücadele, hakçadır. Her şey varlığa mücadele yoluyla gelir."[29]

Dolayısıyla artık *Moira* bir sınır bekçisi olarak sınırlandırıcı rolüyle adaleti tahsis etmez. Oluş zaten hakçadır. Bu yol bizzat adaletin yoludur. Tanrının istemi, doğanın yasası olarak *logos* adildir de.

1.4. Doğal Hukuk – Pozitif Hukuk Tartışması

Olimpik gelenek içinde *dike* kavrayışı insan toplumunun diğer canlılardan ayrılığının kutsanması olarak yaşayabilir. Zeus'un insana armağanı olarak düşünülen *dike* sayesindedir ki hayvanların insafına kalmış, kentsel düzenlemeden yoksun insanlığın "adil düzeni" sağlanmıştır. Mistik gelenekte Tanrıya vardıran hakkaniyet yolunun imkânı, hatta yolun kendisi olarak *dike* olimpik gelenek için yine bir sınır çizgisi çekmeye yarar. İnsan toplumunun düzeninin garantisini ve doğanın geri kalanından ayrımını netleştiren *dike* kuralı doğal hukuk - pozitif hukuk tartışması için de başat bir noktayı işaret eder. Zeus'un armağanı olan *dike* kuralı insanı Tanrılardan ve doğanın geri kalanından ayırırken doğal hukuk fikrini de uzaklaştırmış oluyor. Toplum sözleşmesinin kaynaklık ettiği hakça düzen görüşü o toplumu oluşturan bireylerin tek tek bireyleri aşan bir bütünün parçası olarak değerlendirilmesine değil de, birbirinden bağımsız bireylerin oluşturduğu bir toplum anlayışına hizmet eder. Bu görüşe göre toplum birbirinden bağımsız bireylerin bir araya gelerek keyfi, rastgele oluşturduğu bir bütündür. Atomizmin fiziksel öğretisinin siyasi kuramdaki dengi toplum sözleşmesi kuramıdır. Bu fiziksel öğretiye göre de her şey birbirinden ayrı atomların keyfi bir araya gelişlerinden ibarettir.

[29] Cornford, a.g.e., s. 190.

Doğal hukuk – pozitif hukuk tartışması da 'doğa kavrayışı ve topluluğun biraradalığına ilkesini veren unsur' meselesi için özellikle önemlidir. Antik Yunan düşünce dünyasında pozitif hukuk yani hukuku toplumsal sözleşmeye bağlayan anlayışlara temel teşkil edecek düşünürlere de rastlanmaktadır. Hatta bu anlayışlar Antik Yunan politik gündemi bağlamında aristokrasi olarak okunacak tavra karşılık demokratik tavırla özdeşleştirilen görüşlerdir. Örneğin Protagoras'ın *homo mensure*[30] önermesi üzerinden kurulu düzen (bu düzenle kasıt Perikles demokrasisidir) savunusu, kişilerin kendi iyiliklerini gözeterek düzene-devlete aidiyet göstermelerini telkin eden bir tavrın temelini ifade eder. Tanrılarla, yazısız yasalarla ölçüsünü belirleyen aristokratik eğilime karşı; insanın her şeyin ölçüsü olduğu, kendi rızasıyla devletin yurttaşlığını benimsediği yani toplum sözleşmesine dayanan bir politik tavırdır Protagoras'ın tavrı.

'Doğadan olan' ile 'insanın koymuş olduğu' kurallar arasındaki karşıtlığa yani *phusis* ile *nomos* çatışması düşüncesi özellikle ikinci kuşak sofistlerle yayılmıştır. Antiphon'a göre;

> "Doğal yasalar, gerçek, zorunlu yasalar oldukları için kişi bunlara uymalı, doğaya uygun bir yaşam sürmelidir; bunu gerçekleştirebilmesi ise, insan yapısı ahlaksal kural ve değerlere kulak asmadan, gerektiğinde devletin yasalarının dışına çıkmasına bağlıdır […] ikinci kuşak sofistler "doğa"yı bencillik ya da kişisel çıkar anlamında ele alırlar […] radikal Sofistlerde, insan için doğal olan, her ne şekilde olursa olsun hazza, onura, erke ulaşma isteği olarak belirir."[31]

İkinci kuşak sofistlerin ahlaki-politik bağlamda temel seçtiği doğa kavramının içeriklendirilme biçimleri okuyucuya şunu düşündürür: doğa yasasını toplumsal örgütlenmede temel almak bir yandan kozmopolitizmin önünü açarken (her bir kişi o doğanın parçası olmak bakımından bir diğerine eşittir) diğer yandan "kuvvet kuramı"nın (Kritias, Thrasymakhos, Kallikles örneklerinde olduğu gibi) zemini haline gelir. Kuvvet kuramına göre bireyin hiçbir değer tanımaksızın gücü yettiğince

[30] Mehmet Ali Ağaoğulları, **Kent Devletinden İmparatorluğa**, 3.Baskı, Ankara, İmge Kitabevi, 2002, s. 87.
[31] Ağaoğulları, a.g.e., ss. 102-103.

her şeyi alması "doğal"dır. Buradaki doğallığın karşıtı olarak konumlandırılan sözleşmeye dayanan"kurgusal" devlet;

> "(…) zayıfların kendilerini güçlülere karşı korumak, güçlüleri yasalarla yozlaştırmak için kurdukları bir tuzaktır. […] güçlüler, doğaya uygun olarak tutkularını olabildiğince özgür bırakmalı ve bütün özlemlerini gerçekleştirmeye çalışmalıdırlar."[32]

Bir yandan eşitlikçilik öte yandan da kuvvet kuramıyla bu eşitliğe düşman bir doğallık anlayışına yukarıda Protagoras'ın düşünceleri bağlamında bahsedilen seçkincilik de eklenmelidir. Protagoras'ın demokratik tavrı insanı doğa ve Tanrıyla parça-bütün ilişkisini koparark merkeze almasıyla temelleniyordu. İşte bu tavrın hedeflerinden biri doğal hukuk anlayışının sonucu olduğu düşünülen seçkinciliğe karşı sav geliştirmektir. Söz konusu seçkinciliğin meşhur örneklerinden biri de Herakleitos'tur.

> "(…) ona göre, poliste ve toplumda düzeni sağlayan yasalar, *logos*'la ilişki içindedir ya da daha doğrusu *logos*'tan kaynaklanmalıdır. Bu bakımdan toplumsal yasalar, kendi deyişiyle "yurttaşların surları için dövüşür gibi dövüşmeleri gereken yasalar", kitlelerin buluşu değil, tanrısal bir nitelik taşıyan evrensel yasanın uygulanışıdır."[33]

Fakat unutulmamalıdır ki Herakleitos'a göre, "Bütün insanlarda düşünme ortaklaşadır."[34]

Tüm bunların yanı sıra Epiküros'da karşımıza çıkan doğalcılık kendini toplumsal yaşamda değil bireysel planda kurar. Devleti ve toplumu doğa-dışı bulan Epiküros'a göre doğaya ve dolayısıyla akla uygun yaşamın sürdürülmesi, bireyi toplumsal bir varlık olarak belirleme tavrına karşıt bir tavrı gerektirir. Dolayısıyla doğaya uygun-ideal yaşam projesi toplumsallığa uzanmaz. Ona göre:

---

[32] Ağaoğulları, a.g.e., ss. 106-107.
[33] Ağaoğulları, a.g.e., s. 65.
[34] Walter Kranz, **Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar**, çev. Suad Y.Baydur, 2.Baskı, Sosyal Yayınlar, 1994, s. 59.

> "(…) adalet, kendiliğinden hiçbir zaman var olmamıştır. Bütün hukuk, herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda, toplum içinde, kötülük etmemek ve kötülük görmemek için yapılmış bir anlaşmadan başka bir şey değildir."[35]

İşte sözleşme uyarınca düzenlenen toplumsal örgütlenmenin işlevi bundan ibarettir, yoksa doğanın yasalılığını yansıtan bir toplumsal yasayla içeriklenen doğaya uygun bir yaşam kavrayışı söz konusu değildir.

Doğal hukuk görüşünün kozmopolitizmle sonuçlandığı örnek olarak eski Stoacılar verilebilir. Onlara göre insanın benzerleriyle yaşaması fikri, Epiküros'un görüşlerinin aksine, doğaya/akla uygundur. İnsanlar arasında ulusal, sınıfsal, ırksal vb. türden hiçbir ayrım doğal değildir. Herkes için bağlayıcı olan doğal yasa, hiç değişmeyen tanrısal adalettir. Bütün insanlar evrensel düzenin parçası olmak bakımından *logos'*tan pay almıştır.

Farklı politik tavırların farklı doğa anlayışlarıyla bağlantılı olduğu yukarıda örneklendirilmeye çalışıldı. Burada iki tartışma iç içe geçmiş durumdadır. İlk tartışma daha önce de sözü edildiği gibi doğa tartışmasının politika tartışmasından ayrılmazlığının gösterilmesidir. Diğer tartışma ise yine ilkiyle ilişkisinde mevcut (modern döneme damgasını vuran) doğa anlayışını kökenindeki politik tavırla birlikte ve politik tavrın da kökenindeki doğa anlayışıyla birlikte Antik Yunan referanslarıyla (modern dönemin nüvelerinin Olimpik gelenekte bulunabileceği görüşüne dayanarak) eleştiriye tabi tutmaktır. Çünkü gösterilmeye çalışıldığı gibi, doğa felsefesi başlığı altında ortaya konulan görüşler insan topluluğunun birleştirici ilkesine dair bir kavrayışı yansıtmaktadır.

Mistik gelenek-Olimpik gelenek ayrımıyla ilgili dikkat çekilmesi gereken bir nokta daha var. Bu, mistik geleneğin tez açısından önemli bir başlık olarak Kant'ın ruh tözüyle ilgili görüşlerinin hedefini bizim için açık kılacak olan ayrım çizgisidir. Mistik geleneğin doğa ve toplum açıklamasında kendi içinde ortaya çıkan bu ayrım,

[35] Ağaoğulları, a.g.e., 408.

bireysel ruh tözüne izin veren Platon örneği ve bireysel ruh tözüne izin vermeyen Herakleitos örneği arasındadır.

Ahlakın ve dolayısıyla toplumun *doğal* değil de bir akıl etkinliği olarak kurulduğunu savlayan Kant'ın, Birinci Eleştiri'deki görüşlerinin özellikle Platoncu bireysel ruh tözünü iptal etmeyi hedeflediği söylenebilir. Şimdi, Platon'un ruh tözü kavrayışı ortaya konulmaya çalışılacak.

1.5. *Savunma* ve *Phaidon*

Cornford'a göre, Platon'da idealar kuramı ve ruhun ölümsüzlüğü-kutsallığı doktrini aynı anda ortaya çıkar. *Phaidon* diyalogunun tamamı bu iki görüşün bir grup oluşturduğunu ortaya koyar. Yol *Phaidon*'a varmadan önce henüz *Savunma*'da[36] ölümsüzlük ile ilgili fikrin bir çeşit bilinmezcilikle ifade edildiği söylenebilir:

> "Ölüm korkusu, Atinalılar, kişinin gerçekte bilge değilken kendini bilge sanması değil midir? Kişinin bilmediğini bilir sanması değil midir? Gerçekte, kimse bilmiyor ölümün ne olduğunu; insana vergi en büyük iyiliktir belki ölüm; ama en büyük kötülükmüş gibi korkuluyor ondan."[37]

Bu bilinemezci tavra karşın *Phaidon* diyalogunda Sokrates'in ölümü çok da net bir biçimde "kutladığı" söylenebilir. *Phaidon* diyalogu Sokrates'in hapsedildiği yerde zehir içtiği gün onun yanında bulunan Phaidon'un Sokrates'in son sözlerini aktarmasından oluşur. Phaidon aktarımına başladığında vurguladığı ilk şey Sokrates'in ölüme giden bir insanda rastlanmayacak asilliği ve sakinliğidir.[38] Sokrates'in onun son gününde yakınında olanlarla gerçekleştirdiği sohbetin ilk tartışma konusu yaşamının felsefeye adamış birinin ölümle ilgili tavrı hakkındadır. Sohbetin üzerinde yükseldiği ilk kabuller de ruh-beden ilişkisi ve bu ilişkinin düşünme faaliyetiyle bağlantısı üzerinedir. Sokrates sorar; "Ruh ne zaman hakikate

[36] Platon, **Diyaloglar 1: Sokrates'in Savunması**, çev. Teoman Aktürel, 5.Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1998,
[37] Platon, a.g.e., s. 25.
[38] Platon, **Phaidon**, çev. Hamdi Ragıp Atademir - Kemal Yetkin, 1.Baskı, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001.

varıyor? Çünkü bedenle beraber bir şeyi incelemeye giriştiği zaman bedenin kendisini aldattığını açıkça görüyoruz."[39] Bu sorunun dayandığı kabul duyusal verilerin kaynağı olan duyuların insana hep tartışmalı bir bilgi verdiği yolundadır. Dolayısıyla tartışmasız hakikate ulaşmanın aygıtı duyular olamaz. Bu kabulün tutarlı sonucu ise; "ruh, ne işitme, ne görme duyusu, ne acı, ne haz (ki bunların tamamı bedensel varoluşun özellikleridir), hiçbir şey barındırmadığı zaman daha iyi düşünür; böylece kendi içine çekilerek teni uzaklaştırır ve onunla her türlü ilişkiyi elden geldiği kadar keserek gerçeği kavramaya çalışır."[40]

Sokrates'e göre hakikatin konusu olan gerçeklik, bedensel işlevler olan duyular yoluyla anlaşılamayacağı gibi tıpkı ruhun kutsallığı ve yalınlığı gibi yine duyusal olmaktan uzaktır. Duyusal olanlara yüklenen doğruluk, güzellik, iyilik gibi kavramların "kendinde" bir gerçekliği yoksa eğer duyusal olanlara bunların yüklenebilmesi de mümkün değildir Sokrates'e göre. Bu türden kavramları yani kendinden güzel olanı vb. gözle görmek mümkün değildir. İşte ruhun gerçek teması gerçekleştirmesi ancak tenden bütünüyle ayrılmasıyla mümkün olur. "Gerçekten saf olmayan biri için saf olan bir şeyi kavramak imkânsızdır."[41] Saflaşmak anlamına gelen bedensel olandan sıyrılmış ruhsallık, yine duyusal olanı aşan nesneye, duyularla işaretlenemeyen bir gerçeklik alanına temas edebilir. Bu gerekçelerle Sokrates'in aradığı salt bilgeliği Hades'ten başka yerde bulamayacağına dair kuvvetli bir inancı vardır. Diyalog içinde saflık, yalınlık atfıyla ele alınan ruhun neden ölümsüzlük özelliğine de sahip olması gerektiği Kebes tarafından sorulur. Yukarıda sözü geçen Dionysoscu kültü[42] anımsatan bir argümanla Sokrates birbirinden doğan karşıtlara başvurur:

> "(...) bir şey daha büyüdüğü zaman, o şeyin, sonunda daha büyük olmak üzere, önce küçük olması gerekmez mi? [...] Hayat ile ölüm, birbirinin karşıtı iseler, o halde birbirinden doğuyorlar. […] Canlı

[39] Platon, a.g.e., s.22.
[40] Platon, a.g.e., s. 22.
[41] Platon, a.g.e., s. 25.
[42] Buradaki anıştırmanın olası yanlış anlamalara yol açmasından kaçınmak gerekir. Mistik geleneğin bir filozofu olarak Platon'da yer bulabilecek "karşıtların birbirinden doğması" argümanı, idealar kuramıyla birlikte düşünülmeli ve kendinde-şeyler'in değişmezlik-sabitlik-yalınlık özellikleri unutulmamalıdır. Zira yaşamı yaşam kılan ruh tözüdür ve bu özselliği görünüşlerin ölümüyle birlikte yitmez.

> varlıklar ve bütün canlı şeyler, ölmüş şeylerden geliyor. […] O halde ruhlarımız ölümden sonra da Hades'te yaşıyorlar .[…] Doğan şeyler bir daire çizercesine ölen şeylere tekabül etmeseydi, tersine olarak yalnız bir karşıttan kendi karşısındakine giden doğru çizgi halinde doğsaydı, ötekine dönmeseydi, bunun tersi olan yönde gitmeseydi sonunda bütün nesneler aynı şekilde kalmış, aynı hale düşmüş, doğuşun da ardı kesilmiş olurdu."[43]

Cornford'a göre de *Phaidon*'da Sokrates gönüllü olarak öldüğünü deklare eder. Ölerek iyi ve bilge Tanrılara gideceğini düşünür Sokrates. Huzuruna çıkacağı Tanrıların iyi birer yönetici olduklarından emindir. Burada bireysel ruh tözü açısından önemli olan:

> Sadece gerçeği bilen, ölümsüz düşünen ruh, daha alt fakülteler olan duyu, duygu, tutku ve bedenden keskin bir biçimde ayrılır. Ölüm, ruhun daha alt, saflığı bozulmuş doğanın bozukluğundan tam bir kurtuluştur. Felsefe ölümün provasıdır. [44]

Felsefeyle provası yapılan: "Ruhlarını dururken isteyerek kurtarmaya çalışanlar yalnız gerçek filozoflar değil midir […] onların asıl iş ve güçleri ruhun tenden bu kurtuluşu, bu ayrılışı değil mi?"[45] ve ölümle tamamlanan bu arınma süreci, esas olana yolculuk *Phaidon*'da açıkça kutlanmakta ve ruh tözüyle ilgili bireysellik ve ölümsüzlük özellikleri kendini göstermektedir.

Ruh ölümden sonra emekliye ayrılarak, bedensel arzularından sıyrılarak adalet-güzellik ve iyilikle tutkusuzca ilişki kurar. Tabii açık bir biçimde ölümle ilgili netlik kazanan bu görüşlerin idealar dünyasıyla ilgili kavramsallaştırmayla nasıl bir bütünlük arz ettiği de ortadadır. Cornford'un da belirttiği gibi: "Bu yeni Savunmada başat kavramsallaştırma, iki yeni dünya arasındaki karşıtlıktır. Bedenin dünyası bir hapishanedir. Tüm değerlerin ait olduğu, esas âlem ile gerçekliğin dünyasıdır ruh ve idealar dünyası."[46]

---

[43] Platon, a.g.e., s. 35.
[44] Cornford, a.g.e., s. 245.
[45] Platon, a.g.e., s. 26.
[46] Cornford, a.g.e., s. 245.

Phaidon'da Kebes'in sorusu manidardır. Antik Yunan felsefi spekülasyonunda etkili olan, ruhun yaygın bir gaz tözü olduğu düşüncesi Kebes'in sorusunun zeminini oluşturur. Acaba ruh bedenden ayrıldığında bir duman gibi yayılacak mıdır? *Phaidon*'da bu soru, ruhla aynı yapıda olduğu düşünülen ideaların bileşik olmadıkları belirterek yanıtlanır. Bileşik olmayan, yani bir araya getirilmiş parçaları içermeyen parçalanabilir de değildir. İdealar gibi yalın-sabit-basit yapıdaki bir şey oluşa gelmiş herhangi bir bileşik gibi dağılamaz. Bu açıdan kutsal ve ölümsüz bir bireysel ruh tözüyle karşı karşıya kalınır. İşte tam da Kant'ın bilgisine erişilemez olarak işaret ettiği ruh anlayışı bu anlayıştır ki herhangi bir dolayımla bu ruhun mekânı olacağı bir ahlak anlayışı da kurulamaz.

1.6. Farklı Töz Anlayışları ve Toplumun Kuruluşu Sorunu

Yukarıda Cornford'dan yararlanarak yürütülen araştırmadan elde edilen sonuçlar kısaca toparlandığında *Phusis*'e ilişkin Antik Yunan düşünürlerinin görüşlerinin, gözlem ve deney gibi bilgi edinme yöntemlerinden kaynaklanmadığı görülmektedir. Söz konusu düşünürleri *phusis* üzerine ve bununla ilintili olarak *Moira*, *logos*, *ousia*, *psykhe* kavramları üzerine düşünce üretmeye yönlendiren nedenler Antik Yunan spekülatif düşüncesini önceleyen mitsel gelenekte aranmalıdır. Antik Yunan düşüncesini spekülatif düşünme düzeyine yükselten soyutlama, topluluğu bir arada tutan, gözle görülüp elle tutulamayan, yani somut bir varlığı olmayan, ama kendisini aşılmaması beklenen, aşılırsa sorunlar yaratan birtakım sınırlarla belli eden düzen fikrinden gelmektedir. Dolayısıyla, *phusis* ya da *ousia* (töz) üzerine düşünmek, öncelikle topluluğu bir arada tutan, ona birliğini veren ilke üzerine bir düşünmedir.

Cornford'un sınıflandırmaları biraz farklılaştırıldığında *phusis*'ten hareketle ulaşılan farklı *ousia* (töz) fikirlerinin üç ayrı gelenekte billurlaştığı söylenebilir:

1.Platon'un düşüncesinde örneklenen ve bireysel töze izin veren anlayış.

2.Herakleitos'un düşüncesinde örneklenen ve bireysel töze izin vermeyen anlayış.

Son olarak da,

3.Atomcu düşüncede örneklenen ve töz fikrini dışlayan anlayış.

Bu üç farklı çizgi, üç farklı toplum anlayışını, söz konusu toplum fikirlerinin neye dayandığını ve sonuç olarak neye uyarak, hangi sınırları tanıyarak yaşamanın erdemli olduğunu içermektedir.

Batı düşüncesi üzerinde etkili olmuş ve bugün de etkilerini sürdüren ve toplumu aklın etkinliği ile ilişkili olarak anlamaya yönelen en temel düşünüşlerden biri Kant'a aittir. Kant söz konusu bu üç anlayışı eleştiren, kısmen bu görüşlerden yararlanan ancak esasen her üçünü de aşmaya yönelen bir doğa anlayışı geliştirmeye yöneldiği için belki de bu kadar etkili olmuştur.

Bir sonraki bölümde, Kant'ın toplum fikrini nasıl kurguladığını sunulmaya çalışılacak. Kant'ın yukarıda ifade edilen üç anlayışla nasıl hesaplaştığı ise daha sonraki iki bölümde ele alınacaktır. Aşağıda ifade edildiği gibi, Kant, Platon'un düşüncesinde örneklenen ve bireysel ruh tözüne, söz konusu tözün kalıcılığına, yani ruhun ölümsüzlüğüne olanak tanıyan anlayışı Birinci Eleştirisi'nin diyalektik bölümünde eleştiriye tabi tutmuştur. Hem Spinoza'nın düşüncesi kapsamında, tözü kabul eden ancak bireysel bir töze izin vermeyen anlayış ile hem de töz fikrini reddeden atomcu görüş ile ise *Teleolojik Yargının Eleştirisi*'nin diyalektik bölümünde hesaplaşmıştır. Tezin girişinde ifade edildiği gibi, eğer bu son iki hesaplaşma olmasa, Kant'ın geliştirdiği toplum fikri yeterli bir temellendirmeden yoksun kalacaktır. Şimdi Kant'ın dizgesinde ortaya koyduğu toplum fikri sunulmaya çalışılacak.

BÖLÜM 2 – *AHLAK METAFİZİĞİNİN TEMELLENDİRİLMESİ*'NDE "AMAÇLAR KRALLIĞI" OLARAK TOPLUMUN KURULUŞU

2.1. Ödevden Amaç Fikrine

Kant'ın ahlak felsefesiyle ilgili görüşlerini geliştirdiği dönemde bu alanda hâkim olan anlayış *eudaimonist*[47] ve *utilitarist*[48] bir ahlak felsefesiydi. İnsanın eylemlerindeki, yapıp ettiklerindeki aklın -yani pratik aklın- bu mutluluğa ve yarara hizmet etmesi gerektiği temel bir ön kabuldü. Şimdi Kant'ın bu anlayışla kıyasıya savaştığı gösterilmeye çalışılacak.

> "Bu teoriler, Kant'a göre, ters yönde yürüyorlardı. İnsan hayatının ve pratik aklın derin ve özel anlamı yerine, salt deneyim alanı esas alınıyordu. Buradaki yanılma, -metafiziğin bir bilim olduğunu ileri sürerken yaptığımızın tersine- deneyimlerden edinilen görüşe fazla değer biçilmesi; yalnız duyulara bağlı bir amacın, yani türlü eğilimlerimizin doyurulması için bir rahatlığın hedef olarak gösterilmesiydi."[49]

Kant'ın sözü geçen savaşını kendi argümanlarıyla izlemeye başlamadan önce belirtilmesi gereken şey, görüşlerinin dayanağı olan insan anlayışıdır. İnsanın yapıp etmelerini ele alan bir değerlendirmeyi belirleyen anlayış insanı kavrayışıyla temellenir. Kant'a göre,

> "Doğal bir varlık olarak insan fenomenler alanının bir üyesidir ve Kant insanın bu yanına *homo fenomenon* adını vermiştir. İnsan bu alanın bir

[47] Mutçuluk: insanın yapıp etmelerinin, bütün eylemlerinin altında yatan amacın "mutluluk" olduğunu; insan yaşamının anlamının mutlulukta yattığını öne süren ahlak öğretisi: "mutluluk ahlakı". İnsan yaşamını anlamlı kılacak "en yüksek iyi"yi mutlulukta bulan, insanın tüm çabasının mutluluğa ulaşmak olduğunu savunan ahlak anlayışı. Abdülbâki Güçlü ve diğerleri, **Felsefe Sözlüğü,** Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s. 1018.

[48] Yararcılık: Jeremy Bentham ile John Stuart Mill tarafından temelleri atılmış, en genel anlamda bir eylemin değerinin her durumda ancak "yararlılık ilkesi"nden hareketle belirlenebileceğini öne süren "ahlak anlayışı". Bentham, yararlılık ilkesine uygun olmayı şu biçimde tanımlamaktadır: "Bir eylem kişinin genelde mutluluğunu, daha özeldeyse o anki hazzını çoğaltıyorsa ya da kişinin o an yaşadığı acıyı bir biçimde azaltıyorsa işte ancak o zaman yararlılık ilkesine uygundur." Güçlü, a.g.e. s. 1576.

[49] Heinz Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, 3. Baskı, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 120.

> üyesi olmasıyla zaman-mekân içinde karşılıklı etki yasalarına bağlıdır. Bu nedensellik zinciri içinde, kendisi bir etkinin nedeni olan her şey, aynı zamanda başka bir nedenin etkisidir. Bu neden-etki yasaları içinde, insan eylemlerinin etkiler olarak ortaya çıkmasının nedenleri, insan eylemlerini belirleyen bir yeti olarak isteme yetisini etkileyebilen, eğilimler ve güdülerce uyarılan, arzulama ve duyumsama yetileridir."[50]

İşte Kant'ın ahlak felsefesine dair görüşleri de insanın doğal yanıyla ilgili özellikleri aşabilen yanıyla biçimlendirilecektir. İnsanı diğer canlıların içinde özel yapan, doğal bir varlık olarak nedensellik zinciri içindeki konumu değil, özerk oluşudur. Şimdi bu insan anlayışını ve dönemin hâkim ahlak felsefesi görüşünü de düşünerek Kant'ın argümanları izlenmeye çalışılacak.

Özgürlüğün yasalarına dair olan içerikli felsefenin adı olan Etik'in akılsal kısmına Ahlak denir. Ahlak metafiziği yapmanın temel hedefi ise olanaklı bir saf istemenin idesinin ve ilkelerinin araştırılmasıdır. Ahlaki yükümlülüğün nedeni, insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, a priori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranır.

Ahlaki eylemin temeli olan iyi isteme bu istemenin olası etkilerinden, başardıklarından ya da bir amaca ulaşmaya uygunluğundan almaz iyiliğini. Kendi başına iyi olan istemenin, hiçbir koşul ve araçsallık içermeksizin saf isteme olarak kaynağı araştırılmaktadır Kant tarafından.
Ahlaki eylemin ölçütlerinden biri olarak sunulan mutluluğa (eudaimonist ahlak) karşılık, aklın dışarıdan hiçbir amaç belirlememesi iyi istemeyi saf kılan temel özelliklerinden biridir. Eylem değerini iyi istemeye uygun olmasından dahi alamaz, kesin olarak iyi istemeden kaynaklanması gerekir.

İyi isteme'nin netleştirilmesi, kendisinde içerildiği ödev kavramına bağlıdır:

---

[50] Cengiz İskender Özkan, "Kant'ın Pratik Felsefesi", **Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, Nebil Reyhani (ed.), 1.Baskı, Ankara, 2006, s. 323.

> "Ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılacak amaçta bulmaz, onu yapmağa karar verdirten maksimde bulur. […] Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. İstemenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı saygıdır. […] Saygı; ben sevgimi yıkan bir değerin tasarımıdır."[51]

Burada önemli olan saf istemenin, akıl sahibi olan insanın bir yanıyla tabi olduğu doğadaki diğer şeylerden farklılaşma sürecinin bir unsuru olması nedeniyle ahlaki eylemin olanağını temellendirmektir. Ayırt ediciliğin eksenini akıl sahibi olmak oluşturur. Kaynağını a priori olarak saf akıldan alan ahlaki eylem, insanı doğa varlığı olmaktan kişi olmaya taşıyan ana unsurdur. "Doğadaki her şey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da istemesi vardır."[52]

İsteme için zorlayıcı ve nesnel bir ilkenin tasarımını Kant, emir (aklın emri), bu emrin formülünü de buyruk diye adlandırır. İnsanın neliğine özgü olan mutluluk ancak onaylayıcı koşullu buyruğun konusudur. Ahlaklılık anlamı ancak özce iyi olan niyetin anlamını veren koşulsuz-kesin buyrukta bulunabilir. Kant'ın temellendirmesinde hesabını vermeye çalıştığı soru şudur:

> "Bütün bu buyruklar nasıl olanaklıdır? Bu sorunun bilmek istediği, buyruğun buyurduğu eylemin gerçekleştirilmesinin nasıl düşünüleceği değil, sırf, buyruğun yapılacak olanla dile getirdiği istemeye zorlamanın nasıl düşünülebileceğidir."[53]

Kant'a göre erdemin hakiki yüzünü, ahlaklılığı, duyusallığın katkısıyla şekillenen ya da kaynağını ödül isteğinden ve ben sevgisinin her türlü süslemesinden alan bir durumdan soyulmuş olarak serimlemek önemlidir. Burada ahlaklı eylemin kendisinden dolayı olduğu iyi isteme, belirli bir yasa tasarımına uygun bir şekilde kendini eyleme belirleme yetisi olarak düşünülmektedir. "Şimdi, isteme için kendi

[51] Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s. 15.
[52] Kant, a.g.e., s. 29.
[53] Kant, a.g.e., s. 33.

kendini belirlemede nesnel neden işini gören şey, amaçtır: bu da saf akıl tarafından veriliyorsa, bütün akıl sahibi varlıklar için aynı şekilde geçerli olmalıdır."[54]

Belirli eğilimlerden hareketle eylemde bulunulduğunda, bu eylemlerin yöneldiği nesnelerin ancak koşullu bir değeri vardır. Bu durumda eğilimler ve bu eğilimlere dayanan ihtiyaçları olmasaydı, eylemin yöneldiği nesneler de değersiz olurdu. İnsanın ihtiyaçlarından bağışık bir eylemde bulunabilmesi yani ahlaklı eylemde bulunmasının kendisinden dolayı olduğu kesin buyruğun nesnelliğinin temeli nasıl işaret edilebilir?

> "İşte eğer en yüksek bir pratik ilkenin ve insanın istemesi bakımından bir kesin buyruğun olması gerekiyorsa, bu, kendisi amaç olduğundan, zorunlu olarak herkes için amaç olanın tasarımından istemenin nesnel bir ilkesini oluşturan, dolayısıyla genel pratik yasa işini görebilen bir ilke ya da buyruk olmalı. Bu ilkenin temeli şudur: akıl sahibi doğa, kendi amaç olarak vardır."[55]

Kişi öz varoluşunu zorunlulukla böyle tasarımlar ki tüm eylemlerinin zorunlu öznel ilkesi budur. Ama diğer tüm akıl sahibi varlıklar da bu akıl nedenini paylaştıkları için ilke aynı zamanda nesnel bir ilkedir. Böylece bu nesnel-pratik ilkeden istemenin bütün yasaları çıkarılabilir.

İstemenin yasayla ilişkisi, sadece istemenin yasaya bağımlılığı olarak düşünülmemelidir. Çünkü isteme aynı zamanda ve her şeyden önce yasayı koyandır da. Tam da bunun için, yani yasanın yaratıcısı olduğu için ona bağımlı görülmelidir. İnsanın koyduğu yasaya bağımlılığı bir akıl sahibi varlık kavramına bağlıdır ve bu kavram bizi son derece verimli bir başka kavrama götürür. Bu kavram amaçlar krallığı kavramıdır. Kant bu kavramı şöyle içeriklendirir; " 'Krallık' derken, çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğini anlıyorum."[56]

---

[54] Kant, a.g.e., s. 44.
[55] Kant, a.g.e., s. 46.
[56] Kant, a.g.e., s. 51.

Kant, nasıl ahlaki eylemin kişisel eğilim ve ihtiyaçlarımızın motivasyonuyla açıklanamayacağını düşünüyorsa, amaçlar krallığı kavramını yaratırken de insanların kişisel farklılıklarından ve özel amaçlarından soyutlanmış bir birliğini düşünmektedir. Amaçlar krallığının olanaklılığı akıl sahibi varlıkların özgür istemelerinden kaynaklanır. Tüm insanlar akıl sahibi olmak ortak paydasında kendilerini bu krallık içinde yasa koyucu olarak görebilir. Böylece ahlaklılık, bütün eylemlerimizi yasa koymayla ilgi içine sokmaktan meydana gelir.

Yukarıda insanların öz varoluşlarını tasarımlamalarının zorunlu öznel ilkesi (ve giderek nesnel ilkesi) insanın kendini amaç olarak görmesi olarak belirtilmişti. Kant'a göre akıl sahibi bir varlığın kendisinin amaç olabilmesinin tek koşulu ahlaklılıktır.

> "Beceri ve çalışkanlığın bir piyasa fiyatı vardır: şakacı, nüktedan olmanın, canlı bir hayal gücüne sahip olmanın duygu fiyatı vardır; buna karşılık sözünde durma, ilkelerden dolayı iyilikli olmanın iç değeri vardır. Bunlar olmayınca, ne doğanın ne de sanatın bunların yerine koyacağı bir şey vardır."[57]

İnsanın eylemi, sonucunda kazandıracağı şeyler, gidereceği ihtiyaçlar -ki bu ihtiyaçlar sosyal ya da fizyolojik olabilir- üzerinden anlamlandırıldığında diğer doğa varlıklarından farkının ne olduğuna dair sorunun cevabını bulunmasına imkân yoktur. Akıl sahibi bir varlık olarak insanın eyleminin ahlaki olmasının koşulunu aramak, insan olmanın ayırt edici özelliğini ortaya koymakla eşdeğer bir çabadır. Bir yanıyla doğa varlığı olan insan, eyleminde, doğanın belirlenimini aşabileceği koşulu arar. Doğal belirlenim alanında her şeyin araçsal bir değeri vardır. İnsan herhangi bir eyleminden dolayı sorumlu tutulamaz, çünkü özgür irade dışarıda bırakılarak birtakım eğilimlerin yönlendirmesinin sonucu olarak ele alınır insanın eylemleri. Dolayısıyla ancak ihtiyaçların doğa yasaları gereği karşılanmasıyla açıklanabilir tüm insan eylemleri. Eylem böyle ele alındığında insanın kendi koyduğu yasalardan değil, sadece tabi olduğu yasaların dökümünden bahsedilebilir. Hiçbir yaratıcılık

[57] Kant, a.g.e., ss. 52-53.

(yasanın yaratıcılığı) içermeyen bu açılımda insanın diğer doğa şeylerinden farkı ortadan kalkar ve bu durumda kişi olmaktan bahsedilemez.

2.2. Özgürlük Problemi ve Toplum

Kant'a göre kendinde değerli, koşulsuz yasama sayesinde (kendi aklının koyduğu yasa tarafından belirlenmek sayesinde) insanın özerkliğinden bahsedilebilir. Akıl sahibi doğa kendi kendine amaç koymakla geri kalan doğadan ayrılır. Dolayısıyla geri kalan doğanın belirleniminden de ayrılır. Bu amaç, her iyi istemenin içeriği olur. Teleolojinin, doğayı ara nedenlerin açıklanmasından fazla bir şekilde, bir amaçlar krallığı olarak düşünmesi olanı açıklamak için teorik bir idedir. Burada doğanın amaçlar krallığıyla analoji kurularak düşünülen ahlak ve amaçlar krallığı olmayan, ancak insanın yaptıkları ve yapmadıklarıyla gerçekleşebilecek bir pratik idedir. İkincisi olmaksızın insan, doğa bütününde bir makine olmaktan fazlası değildir. Dışarıdan, zorlayıcı bir etki olarak kendini sunan doğanın amaçlar krallığında insan, akıl sahibi olması dolayısıyla kendi kendine yasa koyabilen kişinin yurttaşı olduğu amaçlar krallığıyla bir makine olmaktan fazlasıdır, ahlaki eylemde bulunması olanaklıdır. İnsanın,

> "Ahlak yasasına boyun eğmesi bakımından onda yücelik yoktur, ama bu aynı yasanın aynı zamanda koyucusu olması ve yalnızca bunun için ona bağlı olması bakımından onda yücelik vardır. […] Eyleme ahlaksal bir değer verebilen şey, ne korku, ne de eğilimdir; yalnızca yasaya saygı güdüsüdür."[58]

Kant'ın buraya kadar yaptığı işte özerklik ilkesi, ahlaklılık kavramının sırf çözümlenmesinden, yani analitik olarak çıkar. Öyle ki ahlaklılığın olanaklı olduğunu söylemek, zaten özerkliğin olanaklı olduğunu söylemeyi içerir. Ahlaki eylemde bulunduğumu, yani "doğa yasalarına tabi olmanın dışında kalarak eylemimi kendim belirleyebilirim" demek, özerklik ilkesini varsayar:

> "Kim ahlaklılığı, hakikati olmayan hayal ürünü bir ide değil de, bir şey sayıyorsa, aynı zamanda onu burada getirilen ilkesini de kabul

[58] Kant, a.g.e., ss. 57-58.

> etmelidir. […] Ahlaklılığın sırf bir uydurmaca olmaması saf pratik aklın olanaklı bir sintetik kullanılışını gerektirir."[59]

Demek ki temellendirmenin kavramlar arasında bir döngüden sıyrılabilmesi için, ahlaklılığın açılımında analitik olmayan, sintetik bir kullanılış gerekir. Kant bu kullanılışı göstermek üzere ahlak metafiziğinden saf pratik aklın eleştirisine geçiş yapar. Kant'a göre özgürlük, yasasız değildir, özel türden yasaları olan bir nedenselliktir. Özgür olan bir isteme de ahlak yasaları altında olan bir istemedir. Fakat tüm bu belirlemeler özgürlüğün teorik olarak da kanıtlanabileceği vaadini doğurmaktan uzaktır. Kant'ın felsefesinde özgürlüğü akıl sahibi varlıklarca eylemlerinin temelinde sırf idede konmuş olarak kabul etme yolunu seçmek yeterlidir.

> "Özgürlük idesini, bizde ya da insanın doğal yapısında bulunan gerçek bir şey olarak kanıtlayamadık; yalnızca gördük ki, bir varlığı akıl sahibi bir varlık ve eylemleri bakımından nedenselliğin bilincinde olan, yani istemeyle donatılmış bir varlık olarak düşünürsek, özgürlük idesini varsaymamız gerekir."[60]

Şimdi bu noktada yukarıda bahsi geçen kavramsal döngüden çıkılabildiğinin varsayılması mümkün değildir. "İnsan ahlaki eylemde -kendi kendine koyduğu yasalar uyarınca- bulunabilir; çünkü özgürdür." / "İnsan özgürdür, çünkü doğa belirlenimini aşabilen bir ahlaki eylem alanı vardır." türünde bir döngü baş gösterir. Bu döngünün aşılmasına olanak verebilecek, özgürlüğün teorik kanıtının verilmesi ise zaten Kant'ın çizdiği sınırlar (aklın eleştirisi) düşünüldüğünde mümkün değildir. Kant'ın ifadesiyle: "hem özgürlük hem de istemenin kendi kendine yasa koymasının her ikisi de özerkliktir, dolayısıyla birbirinin yerine geçebilecek kavramlardır."[61]

Kant, özgürlük idesine dair teorik cehaletimizin nedenini açıklamaya giriştiğinde kişinin "ben"i hakkındaki daha öncelikli teorik cehaletini ortaya koyar.

---

[59] Kant, a.g.e., s. 63.
[60] Kant, a.g.e., s. 67.
[61] Kant, a.g.e., s. 69.

> "Kendi hakkında bile insan, hatta iç duyuşla kendi hakkında edindiği bilgiye göre, kendisinin nasıl olduğunu bildiğini ileri süremez. İnsan kendisini yaratmadığından ve kendi kavramını a priori değil, deneysel olarak edinir."[62]

İnsanın kendisi hakkındaki teorik bilgisi ancak kendiliğin görünüşüne dairdir. Kendi kavramının a priori olarak edinememesi kendi kavramına dair bilgisini deneysel malzemeyle dolayısıyla görünüşle sınırlandırır. Fakat bir görünüş olarak teorik bilgisinden bahsedilebilen şeyin görünüşü olduğu kendinde-şey bu tartışmaya dahil edilmelidir:

> "(…) kendi öznesini yalnızca görünüşlerden oluşturulmuş yapısının ötesinde, onun temelinde bulunan başka bir şey daha, kendi yapısı nasıl olursa olsun bir beni, zorunlu bir şekilde kabul etmeli ve sırf duyumları algılaması ve duyması bakımından kendisini duyular dünyasından, ama onda saf etkinlik olan (duyuların uyarılması aracılığıyla değil, doğrudan doğruya bilincine vardığı) her şey bakımından ise kendini düşünülür dünyadan saymalıdır."[63]

İnsanın kendiliğini, nesnelerce uyarılan kendisinden ayırarak düşünmesine imkân veren akıl yetisidir. Akıl yetisi ide denilenlerle gösterdiği saf etkinliğinde duyular dünyasını anlama yetisi dünyasından ayırt edebilir ve anlama yetisinin sınırlarını çizebilir. Bu sınırlar dahilinde denebilir ki;

> "İlkin, duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında yaderklik, ikincisi, düşünülür dünyaya ait olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan yasalar altında özerklik."[64]

[62] Kant, a.g.e., s. 70.
[63] Kant, a.g.e., s. 70.
[64] Kant, a.g.e., s. 71.

Böylece özgürlük, duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsızlık idesi olarak insanın düşünülür dünyada kendini bir kişi, ahlaki eylemde bulunabilen biri olarak düşünmesini olanaklı kılar.

Her şeyin doğa yasalarınca belirlenmesine dair zorunluluk kavramı da deneyden türetilemez. Doğa zorunluluğu kavramı a priori bilgi kavramını beraberinde getirir. İnsanın bilgisinde zorunluluğun garantörü a priori olandır. Ama doğanın belirleyiciliği söz konusu olduğunda kavramı deney doğrular. "(…) deney, yani duyu nesnelerinin genel yasalara göre bağlantılı olan bilgisi olanaklı olacaksa, bu kavramı kaçınılmazcasına varsaymak gerekir."[65] Burada ortaya çıkan güçlük özgürlük idesinin benzeri bir şekilde deneyle doğrulanmaması nedeniyle nesnel gerçekliğinin şüpheli oluşudur. Kant'a göre, pratik akıl kendini bir anlama yetisi dünyasında düşündüğünde insan bilgisinin sınırları dahilinde bir iş yapmış olur. Ne zaman ki pratik akıl kendini doğrudan doğruya kavramak ister, bu kez sınırı aşmış olur. "Bir akıl dünyası kavramı, aklın, kendini pratik olarak düşünmek için, görünüşlerin dışından almak zorunda kaldığı bir bakış açısıdır."[66]

İnsanın ahlaki eylemde bulunmasının olanağı için kullanılan akıl ideleri yoluyla duyular dünyasından ayrılan bir düşünülür dünya düşüncesi, kendi başına şeyler olarak akıl sahibi varlıklar bütününe karşılık gelir. Salt bir doğa varlığı olmanın ötesine geçerek kendini bir düşünülür dünyada düşünen insan böylece kendiliğini görünüş olmanın da ötesine geçirmiş olur. Ama buradaki geçişler ve öte asla doğrudan kavranabilecek bir şeyi işaret etmez. "Akıl kendine, saf aklın nasıl pratik olabileceğini açıklamağa kalkışsaydı –ki bu, özgürlüğün nasıl olanaklı olduğunu açıklama ödeviyle tamamen aynı şeydir-, işte o zaman bütün sınırlarını aşmış olurdu."[67] Sınır bekçisi deneydir. İnsan aklının açıklayabilecekleri, nesnesi olanaklı deneyde verilebilecek şeylerle sınırlıdır. Dolayısıyla insanın ahlaki eyleminin olanaklılığı anlamına gelen özgürlük idesi açıklama yoluyla temellendirilemez. Fakat yine de –doğrudan kavranamayacak ve açıklanamayacak olsa da- bir akıl idesi olarak düşünülmesi zorunludur. Dolayısıyla ancak görünüşler olarak nesnelerin bir

[65] Kant, a.g.e., s. 74.
[66] Kant, a.g.e., s. 77.
[67] Kant, a.g.e., s. 78.

açıklaması ve bilgisi söz konusu olabilir. Bilgi dahilinde olmayan, açıklanamayan ama yine de düşünülen kendinde şey kavramıyla ilgili Kant sakinlik telkin eder:

> "Görünüşlerin arkasında (saklı olarak olsa da) kendi başına şeylerin temelde bulunması gerektiğini, bunların etkide bulunma yasalarının da görünüşlerin bağlı olduğu yasalarla aynı olamayacağını sakin sakin düşünüp, akla uygun olduğu gibi kabul etmek isteseler ortadan çelişki kalkar."[68]

Açıklanamayanın ahlaki eylemin temeline yerleştirilmesi ve hem duyular dünyasına hem de düşünülür dünyaya ait olan insan kavrayışında bir çelişki görmemenin yolu da bu sakinlikle ortaya konulur.

Şimdi, "kesin bir buyruk nasıl olanaklıdır?" sorusuna dönüldüğünde, bunu olanaklı kılan tek varsayım özgürlük idesidir. Ama yukarıda da söylendiği gibi, kesin buyruğu olanaklı kılan özgürlük idesinin kendisinin nasıl olanaklı olduğu sorusu Kant için insan aklının asla kavrayamayacağı bir yeri işaret eder.

> "(…) istemenin önceden herhangi bir ilgi duyabileceği hiçbir içeriği (nesnesi) olmaksızın, kendi başına bir güdüyü nasıl sağlayabildiğini ve ahlaksal denebilecek bir ilgiyi ortaya çıkarabildiğini, başka bir deyişle saf aklın nasıl pratik olabildiğini açıklamak, insan aklının gücünün tamamen ötesindedir."[69]

Sosyal ya da fizyolojik bir güdünün tatmini (örneğin, saygınlık kazanmak, karını doyurmak, insanlardan onay almak vs.) için, bir eğilimden hareketle (örneğin, empati kurmaya eğilimli biri olduğum için), bir ahlak duygusuna sahip olunduğu için, öz çıkara uygun olarak (örneğin, yaşamımı devam ettirmek, borç batağından çıkmak vs.) eylemde bulunmak. Bu seçeneklerin hiçbiri ahlaki olanı, yukarıda da söylendiği gibi erdemin hakiki yüzünü göstermeye yetmez Kant'a göre. Bu durumların tümünde eylem araçsallaşmaktadır. Yönelinen nesnenin karşıladığı ihtiyaç doğrultusunda bir

[68] Kant, a.g.e., s. 78.
[69] Kant, a.g.e., ss. 80-81.

değeri vardır ve bütünüyle araçsaldır. Kant için amaç kavramının bu kadar temel bir önem arz etmesinin nedeni de araçsallaştırmanın beraberinde getirdiğin yaderkliği iptal etme çabasıdır. Eylemin buyruğu bir ihtiyacın karşılanması için araç olması durumunda koşullu bir hâl alır ki bu durumda yasayı kişinin kendisinin koyduğu iddia edilemez. Buyruğun koşulsuz bir amaç içermesi için insanın tabi olduğu bir ihtiyacın müdahalesiyle değil, insanın yarattığı bir yasadan dolayı olması gerekir. İşte insanın yaratıcısı olduğu böyle bir yasa ancak aklın bir etkinliği olarak temellendirilebilir Kant'a göre.

İnsanın aklının bu olanağı, yani kişi olmanın bu olanağı, insanın başka herkesi ve kendisini amaç olarak görebildiği bir toplum tasarımını beraberinde getirir ve hatta ondan kaynaklanır. Bir akıl etkinliği olarak ahlakilik diğer tüm akıl sahibi varlıklarla ilişkideki amaç kavramında kendini gösterir. Özgürlük idesiyle etkinleşen aklın sahipleri olarak insan toplumu onu bir arada tutacak amacını, "biz" bilincini kurmuş olur. Kişinin kendisinin eğilimlerinden ve ihtiyaçlarından –yani doğal olanın yasasından- bağımsızlaşabilmesinin ve diğer kişilerle ilişkisinde de yasalı bir ortaklığın olanaklılığı, aklın kendi kendine koyduğu yasadan dolayı davranabilme olanağını taşımasından ileri gelir. Ben sevgisinden dolayı davranıldığında ise bırakınız böylece serbestleşmeyi, diğer akıl sahibi dolayısıyla özgürlük idesine sahip kişi araçsallaştırılmış olacağı için kişinin kendi amaçsallığı da ortadan kaldırılmış olur. Çünkü ben sevgisi bir mekanizma olarak insanı kendi ihtiyaçlarına kapatan özelliğidir.

> "Eğilimler değişir, onlara yüz verdikçe artarlar ve her zaman, insanın doldurmayı düşündüğünden çok daha büyük bir boşluk bırakırlar. Bu yüzden eğilimler, akıl sahibi bir varlık için her zaman yüktürler."[70]

Tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olabilecek bir ilkeden hareketle davranıldığında ise amaçlar krallığı olarak kurulan "biz" sayesinde insan kendini de bir kişi olarak kurma olanağımı aktüelleştirmiş olur.

[70] Kant, a.g.e., s. 45.

Kant ahlak metafiziğinin temellerini ortaya koymakla, kendi toplum kurgusunu da ortaya koymuş olur. Toplum, bir ideal olarak, ahlak yasasına tabi olarak diğer akıl sahiplerini kendinde amaç olarak gören ve bu suretle kendini kendinde bir amaç kılan bireylerin biraradalığından ibarettir. Görüldüğü gibi bu kurgu içerisinde *phusis*'e veya *ousia* fikrine yer yoktur. Toplum, ahlak felsefesinin, yani pratik felsefenin sınırları içerisinde kurulabilir ve anlaşılabilir bir olgudur.

Tez için önem arz eden soru, ahlakın ele alınmasında ahlakın doğadan tamamen bağışık olarak ele alınmasının neden tek olanaklı açıklama biçimi olduğu sorusudur. Kant yukarıda da kısmen bahsedildiği gibi, Birinci Eleştiri'de ortaya koyduğu ruh anlayışı nedeniyle ahlakın ancak böyle temellenebileceğini iddia eder. Şimdi yapılması gereken, Birinci Eleştiri'deki argümantasyonu ahlak anlayışının bir gerekçesi olarak izlemek olacak.

BÖLÜM 3 – KANT'IN RUHUN TÖZ OLARAK DÜŞÜNÜLMESİNE YÖNELİK ELEŞTİRİSİ

Saf Aklın Eleştirisi[71] adlı yapıtın yani Kant'ın Birinci Eleştirisi'nin temel amacı özetlenecek olursa; Kant'a göre felsefe en yüksek metafizik ilgilerimizin nesneleri olan Tanrı, ruh ve evren hakkında insan aklının kanıtlama yetisine dayanan bir sistem olarak kurulduğunda güvenilir bir bilgi değildir. Çünkü yukarıda sözü geçen nesnelerin kanıtlanması girişimine yönelik olarak yapılan bir eleştiriye dayanacak kuvveti yoktur. Felsefenin bu alanındaki Tanrı, evren ya da ruhla ilgili sorular –insan türünün geneli için- göz ardı edilebilir değildir. Fakat diğer yandan bilimlerin verdiği türden cevaplara ulaşabileceğimiz bir alan da değildir. Buraya teoriler kuran teorik aklın gücü yetişememektedir. Kant'ın eleştiri (kritik) faaliyeti de bu eleştiriyi gerçekleştirerek, teorik aklın sınırlarını belirleme amacına sahiptir.

Kant'a göre ruh bir töz[72] olarak düşünmeye konu edilemez. Ruh'un bir töz olarak düşünmeye konu edilmesi ve hakkında örneğin ölümsüz olduğu yolunda yargı bildirilmesi saf aklın bozukvargısından başka bir şey değildir. Kant SAE'de saf aklın bozukvargılarını ve bunların eleştirilerini ortaya koyar. Bunlardan ilki tözsellik bozukvargısıdır:

> "Ben, düşünen bir varlık olarak, tüm olanaklı yargılarımın saltık öznesiyimdir ve benim kendime ilişkin bu tasarım başka herhangi bir şeyin yüklemi olarak kullanılamaz. Öyleyse ben, düşünen varlık (ruh) olarak, tözümdür."[73]

İnsanın bildirdiği tüm yargıların temelinde, mantıksal olarak geriye gidildiğinde "düşünüyorum" yargısı vardır. "Ağaç yeşildir." "Masa yuvarlaktır." Su 100 derecede kaynar." vb. çok çeşitli yargılar öncelikle "düşünüyorum" yargısını varsayar. Ancak

[71] 'Saf Aklın Eleştirisi' bundan sonra metin içinde ya SAE şeklinde kısaltılmış olarak ya da Birinci Eleştiri şeklinde kullanılacaktır.
[72] Ruhun bir töz olarak ele alınması; değişime uğrayanda değişmeden kalan, o şeyin herhangi bir niteliği olmayıp aynı zamanda niteliklerini bir arada tutan ve varlık nedeni kendisinde olan, yani varolmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı olmayan bir şekilde anlaşılması demektir.
[73] Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, 1.Baskı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1993, s. 195, [A 348].

düşünüyor olma sayesinde olanaklı tüm yargılardan bahsedilebilir. Bu zeminin işaret ettiği şey ise bir başka düşünme etkinliği ve düşünen özne çatısı altına sokulamayacak olan, bir başka şeyin yüklemi olmaya indirgenemeyecek olan bir özne'dir. Buradan da tözün tanımına ulaşılır. Töz, bir başka şeyin yüklemi olmayan öznedir. Şimdi Kant'ın meşruluğunu tartıştığı şey bu çıkarımın yapılıp yapılamayacak olmasıdır.

Kant'a göre, bilgi iki ansal (zihinsel) kaynaktan doğar. Bunlardan ilki izlenimlerin oluşması için alıcılık, ikincisi de bu tasarımlar yoluyla bir nesneyi bilme yetisidir. İkinci kaynak kavramların kendiliğindenliği olarak adlandırılır. Alıcılık yoluyla bir nesne bize verilir. Kavramların kendiliğindenliği sayesinde ise nesne tasarımla ilişki içinde düşünülür. Nesnenin bilgisi üretilirken bu iki kaynak da zorunludur. Kant anın tasarımları alma (yani bilginin oluşumdaki birinci kaynağı) duyarlık olarak, tasarımları kendisinin üretme yetisi, bilginin kendiliğindenliğini ise anlak (Verstand) olarak adlandırır. Anlak hiçbir şey sezemez ve duyular da hiçbir şey düşünemezler. Ancak ikisinin birleşiminden bilgi doğabilir. Anlak kuralları bilimine mantık denir. Saf genel mantık, uygulamalı genel mantıktan ayrılarak anlağın uygulanışının tüm görgül koşullarını (duyuların etkisi, imgelemin oyunu, bellek yasaları vs) soyutlar. Genel ama saf mantığın işi yalnızca a priori ilkelerdir ve anlağın ve aklın bir kanonudur. Burada önemli olan genel saf mantığın yanılsama yaratan kullanımına dikkat çekmektir. Kant'a göre,

> "(…) bilginin yalnızca biçimi, mantıksal yasalarla ne denli bağdaşma içinde olursa olsun, bilginin özdeksel (nesnel) gerçekliğini belirlemede yeterli olmadığı için, hiç kimse yalnızca mantık yoluyla nesneler üzerinde yargıda bulunmayı ve herhangi bir şey ileri sürmeyi göze alamaz."[74]

İşte mantığın bir kanon olarak değil de organon olarak kullanılması mantığın kötüye kullanılması olarak adlandırılır Kant tarafından. Bu kullanım mantığın eytişimsel kullanımıdır.

[74] Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 69, [B 85].

Anlağı yalıtılıp bilgilerin kökenini yalnızca anlakta bulan düşünce bölümünü ayırararak yapılan araştırma aşkınsal mantık olarak adlandırılır. Aşkınsal mantığın arı anlak bilgisinin öğelerini ve onlar olmaksızın hiçbir nesnenin düşünülemeyeceği ilkeleri ele alan bölüm Aşkınsal Çözümlem olarak adlandırılır. Aşkınsal mantığın ikinci bölümü ise yukarıda sözünü ettiğimiz eytişimsel yanılsamanın eleştirisine ayrılır. Kant aşkınsal çözümlemde kavramların çözümleminde "anlak yetisinin kendisini ayrıştırmayı ve böylece a priori kavramların olanağını araştırmayı"[75] anlar.

Bilginin oluşumda ikisi de vazgeçilmez olan alıcılık ve kendiliğindenlikten söz edilmişti. İşte alıcılığa dayanan sezgiler, duyusal olarak etkilenimlerle, ama kendiliğindenliğe dayanan kavramlar işlevlerle tanımlanırlar. Kant işlevler ile değişik tasarımları tek bir ortak tasarım altında düzenleme ediminin birliğini anlar. Kant'a göre,

> "Anlak bu kavramları onlarla yargıda bulunmanın dışında başka hiçbir yolda kullanamaz. Yalnızca sezgiden başka hiçbir tasarım dolaysızca nesne ile bağıntılı olmadığı için, bir kavram hiçbir zaman bir nesne ile dolaysızca bağıntılı değildir, ama ancak onun başka herhangi bir tasarımı ile (bu ister bir sezgi isterse kendisi bir kavram olsun) bağıntılı olabilir."[76]

İşte bu temel belirlemenin ardından Kant yargının tanımını "nesnenin dolaylı bilgisi, onun bir tasarımının tasarımı" olarak sınırlandırır. Anlağın nesnelerin düşünülmesi yetisi olduğu söylenmişti. Kant'a göre düşünce kavramlar yoluyla bilgidir. Olanaklı yargıların yüklemleri olarak kavramlar, henüz belirlenmemiş bir nesnenin herhangi bir tasarımı ile bağıntılıdır. Yargılardaki birlik işlevlerinin ortaya konulması anlağın işlevlerinin ortaya konulması anlamına gelir.

Aşkınsal[77] mantık a priori duyarlığın bir çoklusunu önünde bulur. Anın alıcılığının koşullarına ait olan uzay ve zaman arı a priori sezginin bir çoklusunu kapsarlar. An

[75] Kant, a.g.e., s. 71, [B 90].
[76] Kant, a.g.e., s. 72 [B 93].
[77] 'Aşkınsal' kavramı yararlanılan kaynağın çeviri tercihine bağlı olarak 'transandantal' olarak da kullanılacaktır.

ancak bunların altında nesnelerin tasarımlarını alabildiği için her zaman bu nesnelerin kavramlarını da etkiliyor olmalıdırlar. Düşüncenin kendiliğindenliği bu çoklunun bilgisinin oluşturulabilmesi için ilkin onun özümsenmesini, soğrulmasını ve bağlanmasının gerektirir. Kant bu eylemi sentez[78] olarak adlandırır.

> "Değişik tasarımlar çözümsel olarak tek bir kavram altına getirilirler (bir iş ki genel mantıkta ele alınır). Buna karşı aşkınsal mantık tasarımları değil ama tasarımların *arı bireşimini* kavramalara getirmeyi öğretir. Tüm nesnelerin *a priori* bilgisi amacıyla bize verilmesi gereken ilk şey arı sezginin *çoklusudur*; ikincisi, henüz hiçbir bilgi oluşturmuyor olsa da, bu çoklunun imgelem gücü yoluyla bireşimidir. Bu arı *bireşime* birlik veren ve yalnızca bu zorunlu *bireşimli* birliğin tasarımından oluşan kavramlar verili bir nesnenin bilgisi için üçüncü gereği sağlarlar ve kendileri anlak üzerine dayanırlar."[79]

İşte bu sentez eyleminde sezgi nesneleri üzerine uygulanan arı anlak kavramlarını Kant Aristoteles'i izleyerek Kategoriler olarak adlandırır.

Şimdi, söylenenler toparlandığında, Kant'a göre iki tür kavram vardır. Bu iki kavram çeşidi birbirinden bütünüyle ayrı olmakla birlikte, a priori olma ortak paydasında birleşirler. Duyarlığın biçimleri olan uzay ve zaman kavramları ile anlağın kavramları olarak kategoriler. Bu iki kavram çeşidinin a priori olduğunu belirtmenin anlamı bunların görgül çıkarsamalarını yapmaya girişmenin mümkün olmadığıdır. "(…) doğalarının ayırt edici yanı tam olarak nesneleri ile bunların tasarımları için deneyimden hiçbir şey ödünç almaksızın bağlantılı olmalarında yatar."[80] Tez açısından Kant'ın bilginin oluşumunda rol alan unsurlarla ilgili görüşlerinden bahsedilmesinin nedeni "düşünüyorum" kavram ya da yargısını Kant'ın hangi sınırlar içerisinde ele aldığını açık kılmaktır. Kant'ın aşkınsal kavramlar listesinde ele almadığı, ama orada sayılması gerektiğini belirttiği bir kavram olarak "Düşünüyorum"…

---

[78] 'Sentez' kavramı yararlanılan kaynağın çeviri tercihine bağlı olarak 'bireşim' olarak da kullanılacaktır.
[79] Kant, a.g.e., s. 76, [B 104]-[A 79].
[80] Kant, a.g.e., s. 81, [B 118].

> "(…) bu kavram genel olarak tüm kavramların ve dolayısıyla ayrıca tüm aşkınsal kavramların taşıyıcısıdır, ve öyleyse her zaman bu sonuncular arasında kapsanır ve buna göre kendisi eşit ölçüde aşkınsaldır. Ama hiçbir özel ad taşıyamaz, çünkü yalnızca tüm düşünceyi bilince ait göstermeye hizmet eder. Ben, düşünen olarak, iç duyuların bir nesnesiyimdir ve ruh olarak adlandırılırım."[81]

Aralarında töz kategorisinin de bulunduğu arı kategorilerin hiçbirinin nesnel anlamından bahsedilemez. Kant'a göre "hiçbir zaman bilgimizi şeyler ile değil, yalnızca bilme yetimiz ile ilgi içine sokma" anlamına gelen transandantal (aşkınsal) sözcüğünün önemi budur. Ruhun tözselliği gibi bir soruşturmayı önceleyen bir bozukvargının hesabı Kant'a göre duyulardan değil, sadece anlama yetisinden sorulabilir. Görünüşten nesnel bir yargıya varmak sadece anlama yetisinin işidir. Fakat anlama yetisinin kavramları olarak kategorilerin kendisinin bir nesnel anlamı olamaz. Nesnel bir anlamdan bahsetmenin koşulu, üzerine düşündüğümüz unsurun bir sezgi üzerine dayanmasıdır. Ancak bir sezgi üzerine dayanarak ve bunun çoklusu üzerine sentetik birliğin işlevleri olarak uygulanırlarsa nesnel bir anlam kazanabilirler (yukarıda kategorilerden ayrı olarak, onlarla tek ortak paydası a priori olmalarıdır diye belirtilen ve nesneleri alıcılık özelliğimiz olan uzay ve zaman sezgileri). Aksi takdirde, yani bir çokluğun yokluğunda kategoriler yalnızca bir yargının içeriksiz işlevi olmanın ötesine geçemezler.

Kant'a göre, karşı karşıya olunan ilk bozukvargı bir içgörüyü gösterdiğini iddia etmekte, ama aslında yaptığı tek şey düşüncenin kalıcı mantıksal öznesini ilintiliğin olgusal öznesinin bilgisi olarak sunmaktır. Oysa böyle bir özneye dair en ufak bir bilgi edinmek Kant'a göre mümkün değildir. Yani yukarıda söylenen mantıksal gereklilikten ontolojik gerekliliğe geçiş Kant'a göre meşru gözükmemektedir. Yargı bildiriyor olmanın kendisi mantıksal olarak düşünüyorum yargısını varsaysa da bu mantıksal izlek ontolojik bir kesinlik olarak, olgusal bir tözselliğe ulaştıracak yolu vermez. "Düşünen Ben"in sadece mantıksal bir anlamı vardır. Bu mantıksal anlamın ötesine sıçrayarak tüm düşünceler için dayanak oluşturan bir öznenin kendinde şey

[81] Kant, a.g.e., ss. 192-193 [B 399]-[A 342].

olarak bilgisine ulaşılamaz. Böyle bir sıçrama yapma hatasına düşülmesi öznenin bilgisine ulaştıramadığı gibi, telafisi güç bir yanılgının hakikat sayılmasına yol açacaktır.

Kant'a göre "ruh tözdür" önermesinin bir geçerliliği vardır, fakat eğer bu kavramdan hareketle ruhun ölümsüzlüğüne dair bir bilgi ortaya koymaya kalkılırsa, yani tüm değişimlerde (canlılığın ortadan kalması gibi bir değişiklikte) bile ruhun sürekliliğinin bozulmadığı bu önermeden öğrenildiği varsayılırsa bu önermenin geçerliliği ortadan kalkar. "Ruh tözdür" önermesinin tözü yalnızca bir ideada belirttiğini kabul edip, bir tözü olgusallıkta belirttiği yanılgısından kurtulunduğunda ruh tözdür önermesinin geçerliliği korunabilir.

Arı usun diğer bir bozukvargısı da kişilik bozukvargısıdır: "Kendisinin değişik zamanlardaki sayısal özdeşliğinin bilincinde olan biri, bu düzeye dek bir *kiş*idir."[82]

Kant'a göre özbilincimizde kaçınılmaz olarak kişi özdeşliği bulunur. Ama kişi kendisine bir başkasının bakış açısından baktığında, yani başka bir kişinin dış sezgisinin nesnesi olarak baktığında, bu başkasının *ben*i ilkin zamanda düşündüğü görülür. İnsanın tamalgısında zaman aslında sadece *ben*de tasarımlanmaktadır. Öyleyse burada yine zorunlulukla öznel bir çerçeve içinde kalınmaktadır. Özbilinçte ve tam özdeşlilikle tüm tasarımlara eşlik eden bir b*en* kabul edilse de buradan yola çıkarak *kendi*min nesnel kalıcılığını çıkarsamanın yolu yine bulunamaz. Tüm tasarımlara eşlik eden bir *ben* kabulü bir başka *ben*in açısından bakıldığından onun ancak öznel olan zaman sezgisine koşulludur. Bu tip bir öznel koşul içermeyen bir nesnellik ise ulaşılamayacak bir hedeftir. Her bir *ben* için bir başka *ben* nesnel değil, öznel bir çerçeve içinde bilinmektedir.

Gözlemcinin *ben*i içine koyduğu *zaman* benin kendi *zaman*ı değil ama onun duyarlığında bulunan *zaman* olduğu için, bilincine zorunlu olarak bağlı olan özdeşlik bu nedenle onun bilinci ile, diğer bir değişle *ben*in öznesinin dış sezgisinin bilinci ile bağlı değildir. Dolayısıyla kendilik nesne edinilip hakkında yargı bildirilmeye kalkıldığında bile aynı çıkmaza sürüklenilmektedir. Kant'a göre içinde hareket etmek

[82] Kant, a.g.e., s. 200, [A 361].

zorunda olunan bu çerçeve nedeniyle kendiliğe dair bilinçten hareket ederek kalıcı ruhlardan bahsedilmesi yine mümkün değildir. Bütün zamanda bir ve aynı olduğu zorunlu olarak belirlenen kendiliğin kalıcılığının bir yabancının bakış açısından geçerli olmadığının kabul edilmesi gerekir.

Özbilince eşlik eden ve özdeşliğinden bahsedilen *ben* ile dışındaki nesnelerin tasarımı arasında nasıl bir fark var diye düşünüldüğünde, Kant'a göre, "İç duyu yoluyla zamanda tasarımlanmış olarak Ben ve uzayda dışımdaki nesneler hiç kuşkusuz belirli olarak bütünüyle ayrı görüngüler olsalar da, bu nedenle değişik şeyler olarak düşünülmezler".[83] Tasarımlarımın bilincindeyimdir. Bunlar vardır. Bu tasarımları taşıyan olarak bir kendilik de vardır. Ama dış nesneler sadece birer görüngüdür. Yani tasarımlarına sahip olunmasından hareketle onların birer kendinde şey olarak bilinebileceği varsayılamaz. Dış nesneler tasarımlar türünden başka bir şey değiller. Tasarımların ötesinde nesneleri bilmemin bir yolu yoktur. *Ben* de dışsal şeyler de özbilincin dolaysız tanıklığı üzerine varolurlar. Nesneler iki yanda da tasarımlardan başka bir şey değildir. Kant'a göre bunların dolaysız bilinçleri de aynı zamanda edimsellikleri için yeterli kanıtı sunar.

Her şeyin bilgisinin koşulu olan dış sezgi, yani uzayın kendisi duyarlık dışında hiçbir kendinde anlam taşımadığı için yukarıda sadece birer görüngü olduğu belirtilen nesnelerin olgusallığının edimselliği de yalnızca algıda edimselliktir. Bu algının konusu olmak dışında bir edimsellikten söz edilemez.

Bilmenin önkoşulu olan uzay sezgisinin kendisi bilinebilir değildir. Kaynağı hakkında bir şey söylenilemez (a priori olması, yani deneyden türetilemeyeceği dışında). Zaten onda tasarımlananlara bir önceliği olsa da bu tasarımlananlardan başka onda bir şey yoktur.

Tasarımlara eşlik eden ben ve tasarımların kendisinde verildiği uzayın ilişkisiyle ilgili belki de en zorlu sorulardan birini Kant şöyle formüle eder: "*Genel olarak düşünen bir öznede dış sezgi, e.d. uzayın sezgisi* (onun şekil ve devimle

[83] Kant, a.g.e., s. 206, [A 379].

doldurulması) *nasıl olanaklıdır*?"[84] Fakat bu sorunun hemen ardından ekler: bu soru asla doldurulamayacak bir boşluğa işaret eder. Kant yine insan bilgisinin dahilinde olmayan bir soruyla daha karşı karşıya bırakır okuyucuyu. Tasarımların olanaklılığının koşulu olan uzayın kendisinin düşünen bir öznede nasıl olanaklı olduğunun belirsiz kalması gibi, düşünen bir şeyin yapısıyla ilgili olarak Kant'a göre buna yanıt verilmesine zemin teşkil edecek en ufak bir a priori bilgi yoktur. Düşünen şeyle ilgili yeni bilgi sağlayacak olan sentetik yargının olanaklılığı için sezgi gerekir. Fakat düşünen şeyin yapısının kendisinde tasarımlanabileceği bir sezgi türü Kant'a göre yoktur. Uzayda dışımda tasarımlanan nesnelerden ayrı bir görüngü olarak, iç duyu yoluyla zamanda tasarımlanmış *beni*n onlardan farklı düşünülmesinin olanağını verecek bir sezgi türü yoktur. Zaman sezgisine koşullu olarak tasarımlanan *ben*in bu zamansallığı aşacak bir sürekliliğinden bahsetmek (tasarımlanma koşulu bakımından) çelişik olacaktır. Ölümsüzlüğünden bahsedilecek bir ruhu ifade edecek bir ben tasarımı nasıl zaman sezgisine koşullu olabilirdi ki?

*Ben*den bahsetme biçimi onun yapısını ortaya koyabilecek türden bir sezgi önkoşulunu sağlayamadığı için ancak tasarımlara eşlik etmesi bakımından yani deneyim devam ettiği sürece bir anlam ifade eder. Deneyimin sonlandığı bir aşamadan sonra (yani ölümden sonra) sürebileceğine dair hiçbir anlamlı yargı bildirilemez. Çünkü ancak deneyim nedeniyle, tasarımlar oluştukça *ben*e dair bir önerme bildirebilmektedir: deneyimin taşıyıcısı olmak bakımından kendisinden bahsedilebilen *ben* kavramı. Bu açıdan, *ben* kavramı deneyime uyarlanmadığında sadece boş bir kavram olarak kalacaktır.

Düşünce kendi için alındığında; yalnızca mantıksal işlevdir, dolayısıyla salt olanaklı bir sentezin çoklusunun bileşiminin saf kendiliğindenliğidir. Düşünme, bilincin öznesini hiçbir yolda görüngü olarak sergilemez. Kendilik ne olunduğu ne de göründüğü gibi tasarlanır, yalnızca sezgi türü soyutlanan bir nesnenin düşünüldüğü gibi düşünülür. Kendilik bilinmek istendiğinde hiç kuşkusuz duyusal sezgi gerekecektir.

[84] Kant, a.g.e., s. 210, [A 393].

Ahlakın-toplumun kuruluşunda doğa anlayışının merkezi bir rol teşkil ettiği Kant'ın temellendirme biçiminden de anlaşılabilir. Ahlakla ilgili temellendirme, ahlakın ancak akılsal unsurlarla anlaşılabileceğini ortaya koyan Kant'ta bu akılsal unsurların dökümünü içeren Birinci Eleştiri'nin anlaşılmasını gerektirdi. Birinci Eleştiri'nin ilgili bölümünde çizilen sınırlar ben-kendilik-ruhsallık ve ahlak metafiziğinde biz'in kuruluşuna uzanan bir yolda tartışmanın muhatabı olarak aklın Kantçı sınırlarını aşarak ruhu tözselleştiren ve ahlakı da bu anlayıştan hareketle temellendiren Platon'u düşündürmektedir.

Ancak Kant'ın Platon eleştirisi, ya da genel anlamda ruhun ölümsüz bir töz olarak düşünülemeyeceği ve dolayısıyla ahlakın ve toplumun kuruluşuna zemin olarak alınamayacağı düşüncesi, Kant'ın kendi toplum anlayışını temellendirmesi açısından yeterli değildir. Birinci bölümün sonunda da işaret edildiği gibi Kant'ın hesaplaşması gereken iki ayrı anlayış daha bulunmaktadır. Kant bu tartışmaları ise *Teleolojik Yargının Eleştirisi* bağlamında yürütmektedir. Şimdi bu tartışmaların anlaşılması gerekmektedir.

BÖLÜM 4 – KANT'IN ÜÇÜNCÜ ELEŞTİRİSİ'NDE *TELOS* VE *PHUSIS*

4.1. *Telos*

Tezin önemli bir amacı, Üçüncü Eleştiri'nin *Teleolojik Yargının Eleştirisi* kısmının yazılmasının, Kant'ın toplum düşüncesinin savunulması için bir zorunluluk olduğunu göstermeye çalışmaktır. Önce doğadan ayrıştırarak ahlakı temellendiren Kant'ın bunu bilginin sınırları açısından nasıl ortaya koyduğu gösterilmeye çalışıldı. Antik Yunan'da ruhsallık atfıyla ele alınan bir doğa anlayışı vardı. Dolayısıyla doğadan ayrı bir ahlak anlayışı değil tam da kaynağı doğada olan bir ahlak anlayışının çekirdekleri bulundu. Fakat Antik Yunan'daki doğa ve ahlak ilişkisinin başka bir şekilde daha kurulabildiğini doğal hukuka karşılık pozitif hukuk görüşüne zemin teşkil eden örnekler olduğu da ortaya koyuldu. Burada Üçüncü Eleştiri'nin önem kazanmasının nedeni şudur, Kant Birinci Eleştiri'de doğayı mekanik yasalara göre işleyen zorunluluk içeren bir yapı olarak tasarlamıştır. Kant'a göre doğa tam da böyle bir yapı olduğu için ahlakın zemini olarak değerlendirilemez. Bu durum Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi yapıtının ele alınmasıyla gösterilmeye çalışıldı. Fakat böyle bir kavrayış doğanın mekanizminin doğada bireylerin kuruluşunun zemininde yer alan ilkenin, *telos*'un, iptal edilmesi için bir türlü yeterli olmamıştır. Bu nedenle merkezinde *telos* kavramının yer aldığı bir yapıt olarak Üçüncü Eleştiri önem kazanmaktadır.

Telos kavramının nasıl ele alındığına geçmeden önce genel olarak Üçüncü Eleştiri'nin dayandığı entelektüel proje nedir? sorusunun yanıtlanması gerekir. Kant'ın bu eleştiriyle yapmaya çalıştığı şey, ilk iki eleştiride ele aldığı doğa ve akıl dünyası arasında bir köprü kurmaktır. İlk iki eleştiride ortaya çıkan sonuç, insanın iki ayrı dünyaya ait olduğu yolundadır. Bir yandan duyular dünyasına diğer yandan düşünülür dünyaya. Buradaki tehlike iki alan arasında oluşmuş uçurumdur. "Akıl bir ve aynı olduğu halde, onun kavradığı dünyalar, doğa ve ahlak (özgürlük) birbirinden derin bir uçurumla ayrılmıştır."[85] Doğada yalnızca doğa yasalarının nedenselliği yürürlüktedir. Bu açıdan duyular dünyasının büyük bir mekanizma olarak ele alındığı söylenebilir. Buna karşı İkinci Eleştiri'nin ve Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi

[85] Heimsoeth, a.g.e., s. 149.

yapıtlarının konusu olan "amaçlar ülkesi"nde doğanın değil, özgürlüğün nedenselliği yürürlüktedir. Kant'ın Üçüncü Eleştiri'de ele alacağı soru şudur: "Acaba, başlangıçta, birbirinden bu kadar ayrı görünün bu iki dünyanın birliğini gösterecek deneyimler, yaşanmış şeyler, veriler yok mudur?"[86] Eleştirisi yapılan yargı gücü, refleksiyonlu bir yargılama türüdür. [87] Bükümlü yargı gücü diye adlandırılacak bu yargılama türü bilgi ve ahlak alanında olduğu gibi belirleyici bir yargılama değildir. İlk önce bu yargılamanın neyi yapmadığı anlaşılmalı ki bahsi geçen alanlardaki yargılamadan ayırt edebilsin. Bükümlü yargıgücü, tek tek şeylere genel yasalar uygulayan; ya da algılanan tek şeyi, bilinen bir yasa altında toplayan bir yargılama değildir. İşte bu anlamda "altında toplayan" değil, bükümlü bir yargılamadır.

Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nde ele aldığı sorunlardan ilki estetikle ilgilidir ki tez açısından öncelikli bir sorun olmadığı için bu alandaki görüşlerinden bahsedilmeyecek. Üçüncü Eleştiri'de ele alınan diğer sorunla, teleolojik yargının eleştirisi başlığı altında ele alınan canlı doğa sorunuyla ilgili bölüm anlaşılmaya çalışılacak. Bunu sağlıklı bir şekilde yapmak için de hem dönemin canlı doğa sorunuyla ilgili entelektüel yaklaşımını hem de Kant'ın Üçüncü Eleştiri'yi yazmaya koyulmadan önceki düşünceleri gözden geçirilmelidir.

> "Anorganik zaman-mekân dünyasının yasalarının bütünü içinde yer alan canlılar dünyası hakkında Kant, gençliğinde yazdığı kozmolojiye ait Genel Doğa Tarihi ve Gök Teorisi adlı kitabında şu düşünceleri ileri sürmüştü: Newton'un yolunda olan bir araştırıcı şunu söyleyebilir: "Bana maddeyi verin, size bundan bir evren yapayım". Fakat bir ot parçacığı için aynı şeyi söyleyemez. Canlı bir varlık, ne kadar önemsiz olursa olsun, onu, sadece maddenin nedensel yasalarıyla meydana getirmeye olanak yoktur."[88]

İşte Üçüncü Eleştiri'nin temel sorunu, doğanın nedensel ilişkiler ağı yani bir mekanizma olarak ele alınışının, canlı doğa sorununa gelince yeterli bir açıklama

[86] Heimsoeth, a.g.e., s. 149.
[87] Biz bu yargılama türünü, "bükümlü yargı gücü" ya da "derin düşünen yargı gücü" diye adlandıracağız.
[88] Heimsoeth, a.g.e., ss. 152-153.

tarzı olmamasından kaynaklanır. Peki, Kant'a gelene kadar doğanın ele alınışında hâkim olan yaklaşımlar nelerdir? Cornford okuması üzerinden özellikle Antik Yunan'ı ele alınmıştı. Modern bilimin doğayı ele alış tarzına gelinceye kadar hâkim olan görüş büyük ölçüde teleolojik bir görüştür. Bu anlayışa göre doğadaki bütün hareketler bir amaca yönelmiştir. Örneğin taşın yere düşmesi olayı, taşın amacını gerçekleştirmesi, taşta yere doğru bir çaba olması şeklinde anlaşılmıştır. Bu doğa görüşüne göre, cansız ve canlı doğa arasında, tarzları başka olsa da yapıları bakımından birlik vardır. Bir amaca yönelmiş olmaları canlı ve cansız doğayı birbirine bağlar. Kepler, Galileo ve Newton'a kadar uzanan modern astronomi ve fizik doğanın ele alınış tarzında radikal bir değişikliği beraberinde getirmiştir. Bu yeni anlayışa göre;

> "Yeryüzündeki maddede ve gökcisimlerinde bir canlılık, bir amaca yönelme yoktur. Maddenin yasaları canlılıkla, bir amaca yönelme ile hiçbir şekilde ilgili değildir. Maddede ne bir amaca doğru çabalama ne de "kendi özünde taşıdığı form"a göre bir gelişme vardır. Madde salt nedensel yasalar, ağırlık ve çarpma, itme ve çekme yasaları geçerliktedir; sevgi ve nefret gibi (Empedokles); sempati ve empati gibi (Rönesansın doğa anlayışında olduğu gibi) ilgiler, bağlar yoktur. Madde dünyası salt bir mekanizmadır."[89]

Mekanist bir doğa anlayışını ilk kez Descartes bir metafizik olarak kökten ve bütün sonuçlarıyla birlikte geliştirmiştir. Descartes yukarıda sözünü edilen teleolojik anlayıştan ayrılarak canlı doğayı, sadece bitkileri değil hayvanları da mekanik yasa ve işlevlerin bir sistemi olarak ele almıştır. Bu yaklaşım büyüyen, gelişen, çoğalan ve yaşlanan canlı varlıkları maddi varlıktan sadece derece farkıyla ayırmayı beraberinde getirmiştir. Canlıları konu alan bilimsel çalışmalar için bir açıdan ön açıcı olan bu yaklaşım ilerletici sonuçlar doğurmuştur. Canlı varlıklar, ağırlıkları, kaslarının, kemiklerinin hareketleri ile maddenin statik yasalarına bağlı olarak ele alınmış, böylece bilimin konusu haline gelmiştir. Bu mekanist yaklaşımla biyoloji ve psikoloji bir yandan ilerlerken diğer yandan da Descartes'tan Kant'a gelene kadar

[89] Heimsoeth, a.g.e., ss. 166-167.

canlılara özgü ve hâkim mekanist anlayışla açıklanamayacak birtakım özel olayların varlığını anlamaya yönelik başka yaklaşımlar kendini göstermiştir.

> "Panmekanizm karşısına vitalizm çıkıyordu. Vitalizm, astronomi ve fiziğin mekanik güçlerinin dışında, yepyeni ve bambaşka bir gücün varlığını ileri sürüyordu. […] Bu vital güçler, çoğu kez tanrının hikmeti olarak görülüyordu. Canlı varlıkların insanda hayranlık uyandıran yapısı, her şeyi bu kadar yerli yerinde ve amaca uygun yaratan bir varlığı, tanrıyı düşünmeye götürüyordu."[90]

Vitalist yaklaşımla canlılar alanı, fizik-teolojik ve teleolojik düşüncelere yönelmek için çok elverişli bir hale geldi. "Canlı doğa alanındaki amaçlılıktan, onu en ince ayrıntılarına kadar düşünüp yaratmış olan bir yaratıcıya kolayca geçilebiliyordu."[91]

İşte Kant'ın canlı doğa sonunu ele aldığı dönemin entelektüel iklimi genel hatlarıyla böyleydi. Kant mekanik bir doğa anlayışının canlı varlıkları açıklamaya yetmeyeceğinin farkında olmakla birlikte, vitalist yönelimde görüldüğü türden tanrısal bir iradeyle canlılığın özel olaylarını açıklamanın da uzağındaydı. Daha Birinci Eleştiri'de çizdiği sınırlardan itibaren böyle bir Tanrı anlayışıyla olan bitenin açıklamasının verilmesini entelektüel bir seçenek olarak iptal etmişti. Şimdi Üçüncü Eleştiri'yle Kant'ın önüne koyduğu mesele bir yandan mekanist doğa anlayışının bilimsel çalışmalar için ön açıcı olan kazanımlarını koruyarak diğer yandan da mekanist yaklaşımın canlı varlıklar açısından yeterli kalmayan açıklama tarzına mekanizmle yan yana gitmesi çelişki arz etmeyecek bir açıklama getirmekti. Kant'a göre mekanizm sadece bir açıklama yolu olabilir; "Maddeler arasındaki farkın bir açıklama şeklidir; bu sayede maddelerin (canlı, cansız) en küçük parçalarının yapılışları ve birleşme şekilleri, bir makine olarak açıklanır. Ama bu açıklama, kendi içinde bir bütün olan canlı varlığa ne derece uygun gelebilir?"[92]

Kant'a göre canlıların varlıklarını sürdürme, gelişme, çoğalma gibi özel olaylarını ancak bu olaylarda bir amaç bulunduğunu düşünmekle açıklanabilir. Canlıların

[90] Heimsoeth, a.g.e., s. 168.
[91] Heimsoeth, a.g.e., s. 168.
[92] Heimsoeth, a.g.e., s. 169.

organları birer araç konumundadır ve mekanizmin parçayı bütüne öncelikli gören tavrı, yani ancak ve ancak parçadan yola çıkabilen açıklama tarzı burada ikincil konumdadır. Organların yani araçların durumu öncelikli olarak ait oldukları bütünde ve bu öncelikli bütünselliğe ilkesini veren amaçta açıklanabilir haldedir. "Parçalar, parçası oldukları canlı bütünlüğün yapı ve işlevlerine bağlıdırlar. […] Biz bu olayı ancak teleolojik nitelikteki kavramlarla yargılayabiliriz."[93] İşte Üçüncü Eleştiri'nin konusu olan yargıgücünün düşünmeyi kendisine büken yargılaması bu işe yarar. Burada dikkat edilmesi gereken - ileride de netleştirmeye çalışılacak- ayrım belirleyici yargıgücü ile bükümlü yargıgücü arasındadır. Eğer "doğaya teleolojik bir peşin tasavvurla bakıp canlı varlıklar hakkındaki bilgimizi kesin kavramlarla ifade ederek, onları belli bir amacın araçları olarak görseydik"[94] o zaman bükümlü yargıgücünün yargılama aygıtı olan amaç kavramı belirleyici yargıyetisi için kullanılmış olurdu. Hâlbuki canlılardaki amaçlılık doğadaki nesneleri kendi yasaları bakımından kavrayan insanın anlama yetisinin bir kategorisi değildir. "Yöneten yargıgücünün yargıları, kesin yargıların alanında salt aklın ilkeleri ve kategorilerine sıkı bir şekilde bağlı olarak varılan yargılardır."[95] Yöneten yargıgücünün ilkelere dayalı kesinlik lüksü canlı varlıklar alanında geçerli değildir. Eğer insan aklının sınırları diskursif bir anlama yetisi olarak çizilmiş olmasaydı da intuitif (içten bakış) bir anlama yetisi olsaydı canlılardaki parça-bütün bağlarının yasası kesin bir şekilde kavranabilirdi. Diskursif anlama yetisi, yani kavramdan kavrama geçen, verilmiş tek tek şeyleri birbirine bağlayarak adım adım ilerleyen bir anlama yetisi olduğu için bütünü kavramayı başaramaz. "Bizim diskursif anlama yeteneğimiz, canlılar karşısında amaç tasavvuruna başvurmak zorundadır. Ancak bu tasavvur yoluyla canlının bütünü ve parçalarını onlar arasındaki bağları araştırarak tasvir edip işleyebiliriz. Fakat amaç tasavvuru hiçbir zaman açıklayıcı bir ilke olamaz."[96]

Şimdi bu açıklamaların ardından Üçüncü Eleştiri üzerinden Kant'ın akıl yürütmesi izlenmeye çalışılacak. Kant yola çıkarken yukarıda da anılan sorunla başlangıç adımlarını atar. Bu sorun canlı varlıkları yargılarken amaç kavramının zorunlulukla kullanılmasının doğa açıklamasını mekanik bir tarzda yapmakla yan yana

[93] Heimsoeth, a.g.e., s. 170.
[94] Heimsoeth, a.g.e., s. 170.
[95] Heimsoeth, a.g.e., s. 170.
[96] Heimsoeth, a.g.e., s. 170.

durabilmesini sağlamaktır. İşte bu sorunun tarifini geleneksel metafizikle çözülemeyecek bir antinomiyi ifade ederek yapar.
Antinominin konusu iki ilkeden yola çıkarak oluşturulan iki savdır. Bu ilkelerden biri doğanın mekanik, yani matematik diline çevrilebilir bir neden-sonuç ilişkisine göre anlaşılabilir olduğunu ifade eden nedensellik ilkesi, diğer ilke de son nedenlere ilişkin doğanın erekselliği ilkesidir. Kant'a göre bu ilkeler şeylerin kendilerinin olanağı için *kurucu* sayılırlarsa ilki bir sava diğeri de karşısava dönüşür:

Sav: Maddesel şeylerin tüm üretimi salt düzeneksel yasalara göre olanaklıdır.
Karşısav: Maddesel şeylerin kimi türeyişi salt düzeneksel yasalara göre olanaklı değildir.

Şimdi bu dönüştürmenin, yukarıda sözü edilen ilkelerin kurucu olduğu iddiasının anlamı nedir?

4.2. Kurucu ve Düzenleyici Unsurlar Ayrımı

Bu noktada Kant'ın Birinci Eleştirisi'nde geleneksel metafiziğin eleştirisini sunmak üzere kurucu ve düzenleyici unsurlar arasında yaptığı ayrımın hatırlanması gerekir. Geleneksel metafiziğin temel kavramlarından biri olan *idea* kendisinde geleneksel metafiziğin aşılacağı ve eleştirileri takiben bir bilim statüsüne ulaşacak olan metafiziğin temeli olacak transandantal düşüncede nasıl konumlandırılmaktadır? Bu soruya Kant dizgesi içinden cevap verilebilirse yine bir idea olan doğanın erekselliği ilkesini Kant'ın nasıl anladığı ve az önce sözü edilen antinomiyi hangi kavramsal ayrımlara sadık kalarak çözdüğü de açılabilir. Kant'a göre,

> "(…) geleneksel metafiziğin ideaları ve tözleri, sadece duyusal görüye sahip olmamız ve akledilir görümüzün bulunmayışı nedeniyle deneyim olanağının dışındadır; bunlar, ancak deneyimin olanağını sağlayan formlar ve idealardır (…)."[97]

[97] Bülent Gözkan, "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri", Yeditepe'de Felsefe, Cilt:1, 2002, ss. 23-24.

Peki, Kant'ın transandantal düşünce olarak adlandırdığı ve ideaların salt düzenleyici konumda olduğu düzlemde nesne nasıl kurulur, kurucu unsurlar nelerle sınırlıdır?

> "(…) transandantal düşüncede nesne ve nesnenin bilgisini ortaya koymanın iki koşulu olarak nesnenin düşünülmesi ve onun görüsel karşılığının ortaya konulması gerektiği ve bu faaliyetin ancak kendiliğinden faaliyette bulunan kavrama yetisinin kurucu (konstitutiv) kullanımıyla sınırlı kalarak, kavrama yetisinden gelen idrakleri sadece bütünlüğe kavuşturmakla yükümlü olan aklın transandantal idea ve ilkelerinin, hiçbir zaman kurucu olarak değil, her zaman düzenleyici olarak kullanılmaları gerektiği öne sürülmüş olduğu halde, Kant'ın, aklın diyalektik kullanımı dediği şey, yani kavrama yetisinin kullanımını görünün olanağını aşan hususları da kapsayacak şekilde genişletmek veya sırf düzenleyici olan aklın transandantal idealarını, kurucu olarak da kullanarak deneyim olanağının ötesindeki sonuçlara ulaşmaya çalışmak, yani Schein'a düşmek dediği diyalektik kullanım (...)"[98]

Kant'a göre geleneksel metafiziğin içinden çıkamayacağı antinomilerin ancak görünüşte çelişen iddialar arasında dönmesinin nedeni yukarıdaki çerçeveyi aşacak şekilde ideaları bilmenin konusu haline getirmesiyle ilgilidir. İşte ideaları bu şekilde bilinebilir olarak görmek insan aklının diyalektik kullanımı olarak adlandırılır. Aklın diyalektik kullanımı sonucu ortaya çıkan durum Schein'a düşmektir. Bu noktada kavrama yetisinin kullanımı görünün olanağını aşacak şekilde genişletilmiş olur. Kant'ın çizdiği çerçeve içinde kalarak ve geleneksel metafiziğin içinden çıkılmaz antinomilerinin çözümü için yapılması gereken:

> "(…) ilkin metafiziğin neyi söyleyemeyeceğini ayırt etmektir; yani esasa ait olanı boş laftan, gerçek ve nesnel olanı *Schein*'dan ayırt edecek bir ölçüyü ortaya koymaktır. Böyle bir ölçünün ortaya konabilmesi, aklın kendi öğelerinin ayırt edilmesini gerektirir. Böylelikle düşünmenin kendi (transandantal) gereçleriyle terkip ettiği

[98] Gözkan, a.g.m., ss. 26-27.

(sentezlediği) ve kurduğu nesnelerle, bu gereçlerin kendilerinin nesne olarak alınması hususu birbirinden ayırdedilmiş olacaktır."[99]

Kendinde-şey olarak değil de bir görünüş olarak bilinebilen nesnenin bu kuruluşunda düzenleyicilik işlevi gören ideaların kendisi bilginin nesnesi olarak alınamaz. Şimdi bu idealardan biri olarak Tanrı ideasını ele aldığımızda:

"Transandantal düşünce içinde Tanrı, mantıksal çıkarımları mümkün kılan ve en genel anlamda deneyimin bütününün kuşatılmasını sağlayan bir *düzenleyici* ideadır; yani aklın bir ideasıdır ve bu açıdan da Tanrı ideasının mekânı akıldır, dolayısıyla da "ben"dir. Tanrı ideasını, töz olarak veya kendiliğinden nesne olarak ele alarak, onu akıl yürütmenin konusu haline getirmenin (yani Kantçı düşünce açısından akıl yürütmeyi mümkün kılan bir ideayı, akıl yürütmenin nesnesi haline getirmenin) aklın diyalektik kullanımı olduğu ve *Schein*'a yol açacağını, dolayısıyla Ortaçağda dizgesel biçimde ele alınmış olan Tanrı ispatlarının geçerliliklerinin olmadığını Kant SAE'nde ortaya koymuştur."[100]

Kant bilme yetileri ailesinde Anlak ve Us arasında bir orta terim olarak Yargı yetisini, belirleyen ve derin-düşünen olarak ikiye ayırır. Genel olarak yargı yetisi denildiğinde bir tikeli evrensel altına alıp hakkında yargı bildirmek anlaşılabilir. İşte yargı yetisinin belirleyen tarafı için bu evrensel (ilke-yasa) anlama yetisinde verilidir. Dolaysıyla belirleyici yargı yetisi kaynağı kendinde olan bir evrensel ilke, yasa temellendirmek durumunda kalmaz. Fakat ikinci durumda yani derin-düşünen yargı yetisi için bu evrensel verili değildir. Dolayısıyla doğanın türdeşsizlik içeren çoklusunda karşılaşılan pek çok durum için bu evrenseli, kaynağı derin-düşünen yargı yetisinde olmak üzere "düşünmek" zorunda kalınır. Böyle bir aşkınsal ilkeyi[101]

[99] Gözkan, a.g.m., s. 24.
[100] Gözkan, a.g.m., s. 24.
[101] Kant *aşkınsal ilke* kavramını onu *metafiziksel* ilkeden ayırarak netleştirir*: Aşkınsal ilke*: Şeylerin onun altında genel olarak bilgimizin nesneleri olabilecekleri evrensel koşul onun yoluyla a priori tasarımlanır. Tözler olarak ve değişebilir tözler olarak cisimlerin bilgisinin ilkesi, eğer onunla değişimlerinin bir nedeninin olması gerektiği söyleniyorsa, aşkınsaldır, ama eğer onunla değişimlerinin bir ***dış*** nedeninin olması gerektiği söyleniyorsa, metafizikseldir.

yeti yasa olarak ancak kendisine kendisi verebilir. Doğanın erekselliği ilkesinin kökenini yalnızca derin-düşünen yargı yetisi taşır. Çünkü doğa ürünlerine doğanın onlarda erekler ile bağıntısı gibi bir şey yükleyemeyiz.[102] Bu ilke, o ürünler üzerine doğada görüngülerin ampirik yasalara göre verili bağlantısı açısından düşünebilmek için kullanılır. İşte ikinci ilkenin konusu olan ve doğanın mekanikselliğiyle karşı karşıyaymış gibi duran doğanın ereği ilkesi böyle, kaynağı anlakta olmayan, anlaktaki ne kavramlardan ne de ampirik görüden devşirilebilecek, nesnenin kendisinden de gelmeyen öznel bir ilkedir.

Sav: "Maddesel şeylerin tüm üretimi salt düzeneksel yasalara göre olanaklıdır."
Karşısav: "Maddesel şeylerin kimi türeyişi salt düzeneksel yasalara göre olanaklı değildir."

Şeklinde ortaya konulan antinominin çözülmesine dönüldüğünde; ilkelerden iddialara giden yolun açık olmasının önündeki temel engel, doğa ereği ilkesinin öznel bir ilkeyken, nesnel bir ilkeymiş gibi ele alınmasının meşru olmamasıdır. Şimdi bu ilke salt öznel bir ilke olarak ele alınırsa yukarda sözü edilen diğer ilkeyle birlikte insan zihninde yan yana durması bir çelişki arz etmez Kant'a göre. Yani nesnenin deneyimde kurulmasını kurucu olarak değil düzenleyici olarak etkileyen bir öznel ilke. Doğanın erekselliği ilkesi, deneyimde nesneyi kuruluş sürecinde, nesnel-nesneden gelen bir ilke olsaydı, mekanik açıklama tarzını bütünüyle dışarıda bırakırdı ve sözünün edildiği gibi bir antinomi ortaya çıkardı. Hâlbuki insan zihni doğanın ereğini öznel bir tarzda kabul edip, yine de bilim yapmaya, yani doğayı neden-sonuç ilişkileri ağını içeren bir mekanizma olarak görmeye devam edebilir Kant'a göre.

Bu tartışmanın anlamı şudur: doğada karşılaşılan herhangi bir organizmanın birtakım kategorilere göre yine o organizma hakkında öngörülerde bulunabileceğimiz şekilde

---

Metafiziksel ilke: Eğer o ilke kavramları görgül olarak verilmesi gereken nesnelerin yalnızca onun altında a priori daha öte belirlenebildikleri a priori koşulu temsil ediyorsa…

İlk durumda cisimlerin yalnızca ontolojik yüklemler (arı anlak-kavramları) yoluyla, örneğin töz olarak, düşünülmeleri gerekir, önermenin a priori bilinebilmesi için. İkinci durumda bir cismin görgül kavramı (uzayda devinebilir bir şey olarak) önermenin temelinde yatıyor olmalıdır.

[102] Böyle bir yüklemenin, yani doğanın erekselliği ilkesini nesnel olgusallık atfıyla ele almanın sakıncalarını ilkeyi nesnel olgusal bir ilke olarak ele alan görüşlerin eleştirisi bağlamında açıklayacağız.

bir mekanizma olarak tasvirini yapılabilirken, insan zihni tarafından o organizmanın nasıl bireysel bütünlük arz ettiği ve bundan farklı olarak da iki doğa şeyinin arasında nasıl bir bütünlük arz ettiğinin hesabı söz konusu mekanizmi adımlayarak verilememektedir. Doğa ereğinden bahsetmek demek işte o şeyin bir düzenlilik, bütünlük, hatta giderek kendilik sunan doğanın parçası olmak bakımından anlamını ortaya koyar. Bir son neden, ara nedenleri ortaya koyan mekanizmin kendi araştırma tarzında ulaşılabilecek bir nokta değildir. Hatta o son neden derin-düşünen yargı yetisinde öznel bir tarzda doğaya yaklaşırken öncelikli bir konuma sahiptir. Yani doğa çoklusu karşısında insan zihni bir son nedenin olanağı olarak bütün bir doğanın – ve her bir şeyin de kendi içinde- düzenlilik arz ettiğini *düşünür* ve bunun mekânı da örneğin bir Tanrıya işaret edebilecek şekilde bilgi sınırları dahilinde üzerine konuşulabilecek bir mekân değildir. Yani Tanrı gibi bir yüksek anlağın eseri olarak doğadaki her şey bir bütünlük arz eder ve bu bütünlüğü oluşturan her bir doğa şeyi o bütünlüğe hizmet eder – "Tanrı vardır" da- iddia edilebilir değildir Kant'a göre. Her zamanki gibi: varsa da bilinemez! Ampirik malzemenin a priori unsurlarla işlenmesinden devşirilemez. Düzenekselliğin ve erekselliğin kendisinde bir araya gelip tek bir ilke olarak kendilerini gösterebilecekleri bir mekân da ancak duyulur-üstünde ve insan bilgisi dahilinde olmayan bir mekândır.

Doğanın erekselliği ilkesini derin-düşünen yargı yetisinin öznel bir ilkesi olarak değil de (eleştirel felsefenin reddettiği bir anlamda) dogmatik bir tavırla nesnel bir ilke olarak ele alan teizmin anlatımıyla "Bir Tanrı vardır." Fakat Kant'a göre;

> (…) biz insanlar için yalnızca sınırlı bir formülle: Birçok doğa şeyinin iç olanağına ilişkin bilgimizin temelinde yatması gereken erekselliği onu ve genel olarak dünyayı anlayan bir nedenin {(bir tanrının)} bir ürünü olarak tasarımlamaktan başka türlü düşünemeyiz ve kavranabilir kılamayız. (…) Amaçlı olarak eylemde bulunan bir varlığın dünya-nedeni olarak (dolayısıyla yaratı olarak) bizim haklı olarak doğa erekleri dediğimiz şeylerin temelinde yatıp yatmadığı' önermesi' üzerine nesnel olarak ister doğrulayıcı ister yadsıyıcı olsun hiçbir yargıda bulunamayız; yalnızca şu kadarı kesindir ki, eğer en azından kendi doğamız yoluyla anlamamıza izin verileni (usumuzun koşullarına

> ve sınırlarına göre) yargılayacaksak, saltık olarak o doğa ereklerinin olanağının temeline anlayan bir Varlıktan başka hiçbir şeyi koyamayız ki, derin-düşünen yargı yetimizin ilkesi ile, ve buna göre öznel olmasına karşın insan soyuna ayrılmamacasına bağlı olan bir zemin ile, yalnızca ve yalnızca bu uyum içindedir. [103]

Şimdi, Kant'ın nesnel olgusallık atfından özellikle kaçınarak öznelliğinin altını çizdiği bu ilkenin statüsü tersten giderek açılmasına çalışılacak. Doğayı bir son nedene değil de ara nedenlere işaret ederek açıklayan bilimlerin temel ilkesi mekanik doğa kavrayışını içeren nedensellik ilkesidir. Doğanın erekselliği ilkesinin öznelliğini vurgulayarak, nedensellik ilkesiyle olası bir çatışmanın önünü kesen Kant'a göre bilimlerin doğanın açıklamasını sunan yargılarının nesnelliğini temellendirme Birinci Eleştiri'de ortaya koymaya çalıştığı sentetik a priori yargıların olanaklılığı tartışmasına bağlanır. Doğanın erekselliği ilkesi tek tek organizmaların kendi içinde ve bu organizmaların bir arada bütünlüğünü ortaya koyarken mekanik doğa anlayışı parçaya öncelik tanıyarak bütünün resmini değil de parçaların nesnesine uygun matematiksel resmini sunar. Bu sunum Kant'a göre sentetik a priori yargılarla olanaklıdır. Nesnelerin kendinde-şeyler olarak hiçbir zaman deneyimine sahip olamayacağımızı iddia eden Kant'a göre, nesneler ancak birer temsil[104] olarak deneyimlenir. Şimdi temsillerin deneyimde kurulmasının, nesnel olarak sentezlenmesinin ne demek olduğu anlaşılmaya çalışıldığında:

> Duyarlığın a priori formları olan uzay ve zaman vasıtasıyla kendinde şeyin temsilleri edinilir; hissetme yoluyla edinilen bu temsiller, hayalgücü tarafından kavranılır hale getirilir; hayalgücü, bunu, edinilen temsillerin zaman formundaki izlerinin bir araya getirilmesi demek olan sentezleme faaliyeti sonucunda yapar ve sentezlenen bu temsillerin düşünme yetisinin kendiliğinden faaliyette bulunan yanı olan kavrama yetisinin (Verstand) kategorilerinin altına düşmesiyle yargıda nesne olarak ortaya konur ve bunun görüsel karşılığı

[103] Immanuel Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, 1.Baskı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006, ss. 284-285.

[104] Kant'a göre: "temsil tanımlanamaz, çünkü bunun için yeni temsillere ihtiyaç vardır." "tüm idraklerimizin zemininde yer alan genel şey temsildir, temsil ise daha fazla açıklanamayan temel bir kavramdır." Gözkan, a.g.m., ss. 30-31.

> vasıtasıyla da deneyimin nesnesi, yani görüsel karşılık olarak bilinebilmesi mümkün kılınır.[105]

İşte bu yolla nesnenin idrak edilmesi gerçekleşirken ürünün olanağının belirleyen yargı yetisi açısından "açıklanması"ndan bahsedilebilir. Hâlbuki derin düşünen yargı yetisi için sadece "sergilenebiliyor". Nesnenin idrak edilmesinde[106] belirleyici yargı yetisinden farklı olarak derin-düşünen yargı yetisinin öznel bir ilkesi olarak doğanın erekselliği ilkesi zorunlu olarak varsayılmakla (kurucu bir unsur olarak değil, sadece düzenleyici bir unsur olarak) birlikte "açıklayıcı" değil "sergileyici" bir rol oynuyor.

> Yalnızca amaca göre olanaklı olarak düşünülenin (hiç olmazsa bizim tarafımızdan) yerine düzeneği geçiremeyiz ve düzeneğe göre zorunlu olarak bilinenin yerine belirlenim zemini olarak bir ereğe gereksinen olumsallığı geçiremeyiz; ama **ancak birini (düzeneği) ötekine (amaçlı uygulayımcılığa) altgüdümlü kılabiliriz.**
> Bizim için olanaklı olan düzeneksel açıklama yolunun ne denli ileri gittiğini bilmeyiz; yalnızca şu ölçüde, bir zamanlar doğa erekleri olarak tanıdığımız şeyler için her zaman yetersiz kalmalıdır ve öyleyse anlağımızın yapısına göre bu zeminleri toplu olarak bir teleolojik ilkeye altgüdümlü kılmalıyız**.**[107]

Düzenekselliğin kendisine altgüdümlü kılınacağı, amaca göre olanaklı olarak düşünülen doğanın erekselliği ilkesinin amaçlılığı, duyusallık yoluyla kaynağı işaret edilemeyen, fakat duyusallıkla düşünülürün uygunluğunu ortaya koyan bir ilkeden bahsetmek anlamına gelir. Yani bir duyu verisi olarak ereksellik verili değildir, fakat duyumlamayı önceleyen ve duyumlanan doğa şeylerini –organizmaları- bir bütünlük olarak deneyimlememi mümkün kılan ereksellik ilkesidir. Örneğin bir ağacın bir düzenek (mekanizma) olarak bilimsel açıklama tarzıyla parçalarının neden-sonuç

---

[105] Gözkan, a.g.m., s. 30.
[106] "Transandantal düşünce açısından, bir nesneyi düşünmekle, onun görüsel karşılığının idraki (kuruluşu) hiçbir şekilde aynı değildir. Kant, SAE'de bu ayrımı şu şekilde ifade ediyor: "Bir nesneyi düşünmekle (*denken*), bir nesneyi idrak etmek (*erkennen*) hiçbir şekilde aynı değildir" (B-146); "Bir nesneyi ancak, kategoriler aracılığıyla düşünebiliriz, bu şekilde düşünülen bir nesneyi ise, ancak bu kavramlara karşılık gelen görüler aracılığıyla idrak edebiliriz (B-166)". Gözkan, a.g.m., ss. 30-31.
[107] Kant, a.g.e., s. 303.

ilişkilerini ortaya koyarak nasıl rengine sahip olduğunu, nasıl beslendiğini, nasıl ürediğini, kısacası nasıl bir sistem olarak yaşamını sürdürdüğünü açıklanabilir. Ama daha bu yaklaşımı gerçekleştirmeden önce ağaç bir bütünlük olarak tarafımızdan düşünülmektedir. Ve işte bu bütünlük olarak düşünülmesi az önce sözünü edilen parçaların bilimini yaparak ulaşılabilecek bir yargı değildir. Bilakis, parçaların bütüne öncelikli tutulduğu, organizmanın bir düzenek olarak ele alındığı bilimsel yaklaşımın iş görebilmesi için de organizmanın amaçlı bir ereksellik ilkesiyle bütün olarak düşünülmesi gerekir:

> (…) doğa ereği (örgütlü bir varlık) olarak yargılamamız gereken bir şeyde, hiç kuşkusuz düzeneksel türeyişin tüm bilinen ve henüz açığa çıkarılacak yasalarını deneyebiliriz ve giderek bunda bir ilerleme yapmayı bile umut edebiliriz; ama hiçbir zaman böyle bir türeyişin olanağı için ondan bütünüyle ayrı bir türeyiş zeminine, yani erekler yoluyla nedenselliğe başvurudan kurtulamayız; ve saltık olarak hiçbir insan usu yalnızca bir ot yaprağının türeyişini bile salt düzeneksel yasalardan anlamayı umut edemez.[108]

4.3. Teleolojik Yargının Diyalektiği

Kant, doğanın erekselliği ilkesinin felsefe tarihi içinde farklı kanıtlamaları olduğunu belirtmiş ve kendi çizdiği eleştirel sınırlar içinde bu ilkenin konumunu tartışırken bu kanıtlamaları da tartışmayı denemiştir. Kant, doğanın erekselliği üzerine çeşitli dizgeleri ele alırken kafasındaki temel soru şudur: Doğanın belli şeylerinin ve bunların olanaklarının son nedenler kavramına göre yargılanması gerektiği ilkesi yalnızca öznel olarak mı geçerlidir, yoksa doğanın nesnel bir ilkesi midir? Bu soruya göre tartıştığı üç başlık, Spinoza, hylozoizm[109] ve theizmdir [110].

---

[108] Kant, a.g.e., s. 296.

[109]Hylozoism (ing.) -canlı maddecilik-: Genel olarak, canlılığın ve yaşamın maddenin temel bir özelliği olduğunu; madde ve hayatın birbirlerinden ayrılamayacağını; yaşamın ayrı bir ilke olmayıp, maddeden türediğini ya da maddenin tinsel özelliklere sahip olduğunu savunan öğreti. Her türlü hareket ve değişmenin nedenini kendisinde taşıyan töz anlayışıdır. (Cevizci, a.g.e., s.348.)

[110] Theism (ing.) –teizm- : En genel şekliyle, varolan her şeyin yaratıcısı olan bir Tanrı'nın varoluşuna inanma, Tanrı'nın mutlak ve sınırsız bir bilgiye ve güce sahip olduğuna sarsılmaz bir inanç besleme. Evrende bulunan ve duyularımız aracılığıyla bilinen ya da imgelem ve akıl sayesinde varolduğu sonucuna varılan tüm varlıkların varoluşlarını ve varoluş durumundaki devamlılıklarını sonsuz, ezeli-ebedi ve bilinçli bir varlığın ve bu varlığın iradesinin yaratıcı ve nedensel eylemine borçlu olduğu, Tanrı adı verilen bu varlığın özünü ve karakterini akıl yaratıklarının düşüncelerinde ve ideallerinde

Hylozoizm ve theizm için doğanın erekselliğinin realizminden bahsedilebilir. Bu realizm fiziksel ya da fiziksel-üstüdür. Hylozoizm'in eleştirisi özdeğin tanımından hareketle yapılabilir. Özdeğin özsel karakteri süredurum, dirimsizliktir. Hylozoizm organizmalardaki doğanın erekselliğini özdeğin yaşamından türetmek ister. Fakat yukarıda da belirtildiği gibi özdek denildiği anda dirimsizlikten bahsedildiği için, organizmaların, canlı bütünlüklerin canlılığı, özdekten türetilmeye çalışıldığında özdeğin tanımı gereği bir çelişkiye düşülmüş olur. Özdekten hareketle canlılığın erekselliğinin deneyiminin olanağını hiçbir kavramını oluşturulamaz.

Theizm doğanın erekselliğini amaçlı olarak üreten (kökensel olarak dirimli) bir anlaklı Varlık olarak kök-zemininden türetir. Theizmin eleştirisini yaparken Kant biraz sonra açılmasına çalışılacak Spinoza eleştirisine gönderme yapar. Bu göndermenin eğilimi bir üstünlük payesi vermek şeklindedir. Fakat yukarıda geleneksel metafiziğin eleştirisi bağlamında Tanrı ideasının konumuna dair söylenenler hatırlanırsa, theizmin, Tanrıyı, akıl yürütmenin düzenleyici koşulu olan bir idea olarak değil de bilinebilir bir nesne olarak sistemin başat unsuru haline getirmesinin Kant'ın bilme yetimize çizdiği sınırlar gözetildiğinde sakıncası açıktır.

Kant'a göre eleştiriye tabi tuttuğu bu görüşlerin ana sorunu dogmatik oluşlarıdır. Dogmatik tavırdan kasıt başından beri bahsedilen Kant'ın eleştirel tavrına karşıtı bir konumdur. Kant'a göre: "(…) doğa ereği kavramı nesnel olgusallığına göre us yoluyla hiçbir biçimde tanıtlanabilir değildir. Yani; belirleyen yargı yetisi için oluşturucu değil, derin düşünen yargı yetisi için yalnızca düzenleyicidir."[111] İşte bu ayrım dikkate alınmadığında kavrama nesnel olgusallık yükleyerek ele almak dogmatik tavrın ifadesidir. Doğanın ereği kavramını öznel bir ilke statüsünde değil de nesnellik savıyla ele almaları bir sınır aşımıyla, bilme yetimize dair farkında olmadıkları eleştirel felsefeyle ortaya konulmuş tür olarak insan özne'nin sınırlarıyla ilgilidir.

---

açığa vurduğu ve bundan dolayı insanlarla kişisel bir ilişki içinde bulunduğu inancıdır. (Cevizci, a.g.e., ss. 1598-1599.)

[111] Kant, a.g.e., s. 280.

> Doğa ereği olarak görülen bir şeyin kavramı hiç kuşkusuz görgül olarak koşulludur e.d. yalnızca deneyimde verilen belli koşullar altında olanaklıdır ve gene de bu koşullardan türetilemez, tersine nesnenin yargılanmasında yalnızca bir us ilkesine göre olanaklı bir kavramdır. (…) böyle bir ilke olarak nesnel olgusallığı hiçbir biçimde anlaşılamaz ve inakçı olarak temellendirilemez.[112]

Spinoza eleştirisi ortaya konulmadan önce Kant'a göre Spinoza'nın iddiasının ne olduğu söylenmelidir. Spinoza doğa şeylerinin ereksel bağlantısı için bir açıklama zemini vermek ister. O'nun tek yapabildiği tüm doğa şeylerinin kendisine ilintili olduğu öznenin birliğinden söz etmektir. Kant'a göre: "Dünya varlıkları için bu varolma yolu açısından izin versek bile o ontolojik birlik erek-birliği değildir, erek-birliğini kavranabilir kılmaz"[113]. Spinoza'nın ortaya koyduğu *kök-Varlık* kendisinden erek-birliğinin çıkabileceği bir Anlak (amaçlılık) değildir, sadece kör bir zorunluluğa gebedir bu *kök-Varlık*. İşte Kant'ın theizme üstünlük payesi verdiği nokta buradadır. Çünkü theizm *kök-Varlık*'a bir anlak yükleyerek, Spinoza'nın kör zorunluluğu ifade eden amaçsızlığının yerine amaçlı bir erekselliğin önünü açıyor. Bilme yetisi içinde kalarak doğanın ereği kavramının kanıtlamasını veremeyecek olsa da theizm, Spinoza'nın anlak yüklemediği, amaçlılığından bahsedemediğimiz *kök-Varlık* düşüncesindeki idealizmden sıyrılmış oluyor. Spinoza idealisttir,

> (…) ideadan tüm realiteyi almak istiyor […]erekleri ürünler olarak değil, ama bir kök-Varlığa ilintili ilinekler olarak geçerli sayıyor. (…) doğa şeylerinin dayanakları olarak bu Varlığa onlar açısından nedensellik değil, ama salt kalıcılık yükler […] onun ve ona ilintili ilinekler olarak tüm doğa şeylerinin koşulsuz zorunluluğu nedeniyle doğa biçimleri için hiç kuşkusuz tüm erekselliğe gerekli olan o zemin birliğini güvence altına alsa da, onların onsuz hiçbir erek birliğinin düşünülemeyeceği olumsallıklarını, amaçlı her şeyi koparıp alır, doğa şeylerinin kök-zemininden tüm anlağı uzaklaştırması gibi.[114]

[112] Kant, a.g.e., s. 280.
[113] Kant, a.g.e., s. 277.
[114] Kant, a.g.e.,s. 276.

Kant'ın ereksellik ilkesine dair eleştirdiği bu görüşleri ele alırken yaptığı idealizm-realizm ayrımında Spinoza'nın görüşlerini görece zaaflı hale getiren anlayışı idealizmi doğanın erekselliğinin amaçsızlık şeklinde yorumlanması olarak ortaya koymuştur. Buradaki amaçsızlıktan kasıt doğanın erekliliğini bir *kök-Varlık*tan türeten Spinoza'nın bu duruma bir amaçlılık yüklememesinden ileri gelir. Theizmin Varlık'ı bir amaçlılıkla doğanın erekselliğini ortaya koymak üzere işlev gören bir kavramken, Spinoza'nın *kök-Varlık*'ından bir kör zorunluluk çıkar. Bu nedenlerle Kant'a göre erekselliğin idealizmi anlayışı erekselliğin yazgısallığı anlamına gelir.

5. S O N U Ç

Kant'ın eleştirel projesinin önemi, *phusis* üzerine sürdürülen tartışmanın bir dönüm noktasında yer almasıdır. Kant *phusis* üzerine tartışmaları son iki yüz yıldır belirleyen isimdir. Kant'ın projesi kısaca şöyle özetlenebilir: Kant, öncelikle Birinci Eleştiri'de *psykhe* ve *phusis* hakkındaki insan bilgisini eleştirmekte (kritik etmekte), yani bilginin sınırlarını çizmeye çalışmaktadır. Bu sınırları öyle bir biçimde çizmektedir ki, bir yandan her şeyi kuşatan bir töz olduğunun söylenemeyeceği öte yandan da insanın kalıcı bir töz ile bağ içerisinde bireysel bir kalıcılığa sahip olabileceğinin söylenemeyeceği sonuçları çıkmaktadır. İkinci Eleştiri'de, Birinci Eleştiri'de kendince sağlama aldıklarından hareketle *phusis*'ten tamamen bağımsız olarak, sadece rasyonel bir zeminden hareketle bir "biz kurgusu" geliştirmektedir. Üçüncü Eleştiri'de ise dizgesinin açıklarını kapatmaya çalışarak, özellikle teleolojik yargının eleştirisinin diyalektik bölümünde, tek bir töz fikrinden hareket eden ancak bireysel kalıcılığa yer vermeyen (kısmen Herakleitosçu, kısmen Spinozacı) bir *phusis* anlayışını ve *phusis*'e canlılık atfeden daha ilkel/ilksel *phusis* anlayışlarını reddetme yoluna gitmektedir. Açıkçası bizi biz yapanın sadece kendisinin kurguladığı biçimde "akılcı" bir zemin dahilinde kuşatılabileceğini öne sürmektedir.

Akıl zemininde toplumu ve toplumu oluşturan insanların birleştirici ilkesini anlaşılır hale getirmeye çalışmak Kant için en temelde yer alan ve geleneksel metafiziğin çözüme kavuşturmaya çalıştığı sorunları ve kavramları iptal etmeye çalışmakla bağlantılıdır. Kant'a göre doğal hukuk anlayışlarında genelde rastlanan, mistik gelenekte hüküm süren tanrısallık toplumun birleştirici ilkesini akıl yoluyla çözüme kavuşturmak için iptal edilmesi gereken türde bir ruhsallık/tanrısallık anlayışıdır. Bir yanıyla doğal nedenselliğe tabi olan insanın diğer yandan nasıl olup da düşünülür dünyanın parçası olarak anlaşılabileceği sorunu 3.Eleştiri'nin yazılmasını zorunlu kılmıştır denildi. Kant'ın aklın sınırlarını çizme girişimi karşımıza uzun bir bilinemeyecekler listesi çıkarmıştır. Mekanik doğa anlayışının tüm kazanımlarına, bilimsel gelişmenin göz alıcılığına rağmen canlı doğanın anlaşılmasının bir sorun olarak devam ettiğinin bilincinde olan Kant söz konusu kazanımları terk etmeden *telos* kavramının hala gündemde olduğunu işaret eder. Fakat bilinemeyecekler listesinden *telos*'un çıkarılması Birinci Eleştiri'nin temellerini sarsacağı için bu

kavramı yine belirli sınırlar içinde ve bilinenlerden biri değil düşünülenlerden biri olarak ele almasını beraberinde getirir.

Tezi yazan açısından bu durum bir çözüm olarak Kant'ın düşünsel çabasının da yeterli olmadığı sonucunu doğurur. Canlı doğa sorunu ve bu sorunla bağlantılı olduğu tez içinde sıklıkla dile getirilen toplumun birleştirici ilkesi sorunu henüz çözüme kavuşturulmamıştır. Elbette bu tezin iddiası bir çözüm geliştirmek, Kant'ın aşılmasının yolunu göstermek değildir. Yapılmaya çalışılan sadece Kant'ın çizdiği sınırlar dahilinde Mistik Gelenek'in tüketilemediğini ortaya koymaktır. Kant hem teorik etkinliği mümkün kılan unsurların hem de pratik etkinliği mümkün kılan özgürlük kavramının kendisini bilgi konusu olmaktan çıkardığı anda yukarıda sözü edilen hesaplaşmayı çözmenin gerisinde kalmıştır. Ödev kavramından amaç kavramına geçiş son derece anlamlı bir çaba olmakla birlikte meşru bir geçiş olup olmadığı tez boyunca yapılmaya çalışıldığı gibi sorgulamaya açıktır. İnsanın eğilimlerine ve ihtiyaçlarına kurban edilmemesi gereken kişi-kişi ilişkisini başka bir zemine dayandırmaya çalışmak anlamına gelen amaç kavramının hesabını vermekle, mekanist-parçalı doğa anlayışının canlılığı anlaşılır hale getiremeyecek olduğunu ortaya koymak aynı projenin biri olmazsa diğeri de sağlam duramayacak iki ayağını tarif etmek anlamına gelir. Pratik etkinlik bağlamında ele alınan ilk sorun özgürleşme ve kendilik bilincinin bilgi dahilinde olmadığını söyleyerek, yargılama etkinliğinde ele alınan ikinci sorun da *telos*un doğanın kendisinde değil de insan öznenin bir ilkesi olarak ele alınmasıyla çözülmüş değil iptal edilmeye çalışılmıştır denilebilir. Tezi yazan tarafından Kant okumasının anlamı doğru sorunların ortaya konulduğu, fakat çözüm üretmek adına çizilen sınırların yapabildiği tek şeyin sorunları insan öznenin zihnine hapsetmek olduğu yolundadır.

Canlılık ölümle nihayetlenme anlamına gelen sürecin adıdır. İnsan açısından bu durumun yarattığı anlam sorunu canlılığıyla dahil olduğu doğayı nasıl anlayabileceğini ve bu süreci kendisi gibi bilinçli varlıklar olan diğer insanlarla hangi ilkeler doğrultusunda paylaşacağını felsefenin temel gündemi olarak belirlemeyi zorunlu kılmaktadır. Tezi yazan açısından Kant'ın etkisi ve dayandığı keskin görünün önemi sorgulanamaz görüşleri bu sorunların çözüldüğüne dair sadece bir yanılsamadır. Kant her ne kadar modern döneme geçişte bir kırılma noktasını işaret

eden mekanist anlayışın yetersizliğini görmeye ve göstermeye muktedir olsa da, insanın doğal yanıyla özgürlük sorununun bağlantısını kurmaya çalışmak gibi zorlu bir mücadeleye girişmiş olsa da bu sorunların çözümü için Mistik gelenek mirasından bugünlere sıçrayan *telos* kavramı Birinci Eleştiri'de çizilen sınırlardan ve dolayısıyla 3.Eleştiri'nin sınırlarından da taşmaktadır. Bilgisine sahip olmadığım, doğanın kendisinde olduğunu iddia edemediğim *telos* bu sınırlı haliyle bir mekanizma olarak ele alınamayacak canlının sadece düşünülmesini ortaya koymak anlamına gelir ki, ruh tözünün mantıksal bir gereklilik olarak kendisini gösterip ontolojik olarak çözümlenemeyecek olması gibi bu da yukarıda bahsi geçen anlam sorununda ilerleme kaydetmeyi mümkün kılmaz. En büyük cesareti gerektiren sorunları ele almaya çalışırken ve hatta bunların çözüldüğü iddia edilirken sanki elimizde hiçbir şeye gücü yetmeyen bir akıl kalmış gibidir. Mistik geleneğin doğaya ve biz'e yüklediği ruhsallık/tanrısallık atfı olmaksın canlılığı ve toplumsal yaşantıyı nasıl ele alabileceğimizin felsefi hesabını vermek tezi yazan açısından bir sorun olmaya devam etmektedir.

6. Y A R A R L A N I L A N Y A Y I N L A R

- Kant Immanuel, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Kant Immanuel, **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1993.
- Kant Immanuel, **Ethica: Etik Üzerine Dersler**, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Pencere Yay., 2007.
- Kant Immanuel, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. İoanna Kuçuradi & Ülker Gökberk& Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- Kant Immanuel, **Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2001.
- Kant Immanuel, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006.
- Kant Immanuel, **Die Metaphysichen Anfangsgründe der Naturwissenschaft** [1786], [481]. Metaphysical Foundations of Natural Science, trans.byJ.Ellington, Bobbs Merrill, 1970.
- Ağaoğulları Mehmet Ali, **Kent Devletinden İmparatorluğa**, Ankara, İmge Kitabevi, 2002.
- Arslan Ahmet, **İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Baum Manfred, "Kant ve *Saf Aklın Eleştirisi* I" çev.Nafer Ermiş, Cogito, Sayı: 41-42, İstanbul, YKY Yay., 2005.
- Bumin Tülin, **Tartışılan Modernlik**, İstanbul, YKY Yay.
- Çakmak Cengiz, "Phusis'den Res ekstensa'ya", Felsefelogos, 1999/1.
- Cassirer Ernst, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1996.
- Cornford F.M., **From Religion to Philosophy : A Study in the Origins of Western Speculation,** Princeton University Press, New Jersey, 1991 (1912).
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yay., 2005.
- Denkel Arda, **İlkçağ'da Doğa Felsefeleri**, İstanbul, Özne Yayınları, 1998.
- Direk Zeynep, **Başkalık Deneyimi**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.

- Dürüşken Çiğdem, "Thales'in Arkhesi Üzerine Filolojik Bir İnceleme", Felsefe Tartışmaları, 3.Kitap, Eylül 1988.
- Eliade Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi/Cilt 1: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına**, çev. Ali Berktay, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Freud Sigmund, **Dinin Kökenleri: Totem ve Tabu/Musa ve Tektanrıcılık Diğer Çalışmalar**, çev.Selçuk Budak, İstanbul, Öteki Yayınevi, 2007.
- Gözkan Bülent, "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri", Yeditepe'de Felsefe, Cilt:1, 2002.
- Guthrie W.K.C, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1999.
- Güçlü Abdülbâki ve diğerleri, **Felsefe Sözlüğü,** Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Heimsoeth Heinz, **Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007.
- Kranz Walter, **Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar**, çev. Suad Y.Baydur, Sosyal Yayınlar, 1994.
- Kuçuradi İoanna & Çakmak, Efe, "Kant, Etik ve Ahlak Üzerine", Cogito, Sayı: 41-42, İstanbul, YKY Yay., 2005.
- Magee Bryan, **Büyük Filozoflar**, çev.Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yay., 2000.
- Özkan Cengiz İskender, "Kant'ın Pratik Felsefesi", **Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, Nebil Reyhani (ed.), Ankara, Vadi Yayınları, 2006.
- Platon, **Diyaloglar 1: Sokrates'in Savunması**, çev. Teoman Aktürel, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1998.
- Platon, **Phaidon**, çev. Hamdi Ragıp Atademir - Kemal Yetkin, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001.
- Reyhani Nebil, "Kant'ın Sentetik Birlik Fikri", Cogito, Sayı: 41-42, İstanbul, YKY Yay., 2005.
- Wood Allen W., **Kant**, çev.Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Yayınevi, 2009.

Ö Z G E Ç M İ Ş

04. 06. 1981 yılında Erzincan'da doğdum. İlkokulu İstanbul'da Ergenekon İlkokulu'nda tamamladım. Ortaokulu ve liseyi Üsküdar Anadolu Lisesi'nde 1999 yılında tamamladım. 2000-2004 yılları arasında Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde lisans eğitimi aldım. 2005 yılında Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe yüksek lisans programına başladım. Yüksek lisans öğrenimim sırasında Felsefe grubu öğretmenliği ve ÖSS ve SBS Rehberliği yaptım.