

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**SPİNOZA VE KANT'TA TELEOLOJİ ANLAYIŞI BAĞLAMINDA AHLÂK
VE ÖZGÜRLÜK**

DOKTORA TEZİ

Neşe AKSOY

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hasan Bülent GÖZKÂN

HAZİRAN 2022

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**SPİNOZA VE KANT'TA TELEOLOJİ ANLAYIŞI BAĞLAMINDA AHLÂK
VE ÖZGÜRLÜK**

DOKTORA TEZİ

Neşe AKSOY

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hasan Bülent GÖZKÂN

HAZİRAN 2022

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

SPİNOZA VE KANT'TA TELEOLOJİ ANLAYIŞI BAĞLAMINDA AHLÂK VE ÖZGÜRLÜK

ÖZET

Spinoza ve Kant ontolojisi geleneksel metafiziğin başat temalarından olan teleolojiye ilişkin kesin bir eleştiri ortaya koymuşlardır. Spinoza *Etika*'sının Birinci Bölümü'nün Ek bölümünde teleolojiyi Ortaçağ teologlarının bir önyargısı olarak değerlendirir. Spinoza'ya göre, teleolojik bakış açısı doğanın nedenselliğinin tersine çevrilmesine ve Tanrı'yı antropomorfik bir zeminde görmeye neden olduğu için oldukça yanılıdır. Aynı zamanda Spinoza teleolojik doğa algısının şeylerin insan için, insanın da Tanrı'ya tapınmak üzere yaratıldığını öngördüğünden araçsalcı bir bakış açısını ortaya çıkardığını tartışır. Spinoza'nın tüm ontolojisi doğanın son nedenler etrafında açıklanmasına karşı bir teori olarak ortaya çıkmıştır. Bu minvalde Jonathan Bennett, John Carriero ve Gilles Deleuze gibi Spinoza yorumcuları Spinoza etiğinin de yararcı, sübjektivist ve anti-teleolojik bir zeminde şekillendiğini savunurlar. Bu çalışma ise, Edwin Curley, Don Garrett ve Martin Lin gibi Spinoza yorumcularına paralel olarak Spinoza etiğinde teleolojik bir yönün olduğunu savunacaktır. Bu perspektifin merkezinde, Spinoza'da insanın sonlu bir varlık olarak sonsuz ile kurduğu ilişkideki zorunlu bir yönelim fikri yatmaktadır. Zira Spinoza insanı etik olarak çabalayıcı (*conative*) bir varlık olarak tanımlayarak onu özsel bir çizgide okumaktan imtina etmiştir. Spinoza'ya göre, insan özü itibarıyla dinamik olarak kendi varlığını korumaya (*conatus*) çabalar. Ancak bu çabalama edimi, bilinçsiz ve ereksiz bir faaliyet değildir esasen. Zira Spinoza'nın *conatus* ile upuygun fikirler arasında kurduğu zorunlu bağlantısallık insanın doğanın/Tanrının sonsuz bilgisini kavramaya yönelik bir çabasını içerir. Spinoza ahlaka ilişkin bu teleolojik yaklaşımı skolastikten gelen *en yüksek iyi*, kurtuluş, yetkinlik ve entelektüel sevgi kavramlarıyla da sürdürmüştür. Öyle ki Spinoza'ya göre, sonlu insan sonsuz tözün kavranışı çabası bağlamında *en yüksek iyiye* ulaşabilen, ve bu şekilde yetkinleşerek özgürleşebilen bir varlıktır. Bu anlamda Spinoza etiği özgürleşmeyi, insan doğasının upuygun fikirlere yönelik olarak sarf ettiği amaçlı çabaya dayandırmıştır. Ancak bu çaba aşkın bir Tanrı'ya yönelik bir çaba değil, içkin bir doğanın kavranışına yöneliktir. Bu minvalde, bu çalışma Spinoza etiğinde özgürleşme olgusunun içkin bir doğa/Tanrı anlayışına yönelim zemininde açığa çıkan teleolojik bir olgu olarak da okunabileceğini tartışacaktır.

Kant ontolojisi geleneksel metafiziğin teleolojik yaklaşımına karşı eleştirel bir tutum sergiler. Kant teleolojinin doğaya objektif bir olgu olarak atfedilemeyeceğini ve onun ancak reflektif yargılar (sübjektif *a priori*) zemininde düşünülebileceğini savunmuştur. Kant'a göre, doğa mekanik bir yapı olmanın yanında canlılığı da içermesi bakımından teleolojik bir bakışla da görülebilir zira bu tür bir bakış, doğanın heterojenliğinin sistemli bir şekilde kavranmasını sağlar. Kant teleolojisinde yer edinen bu eleştirel bakış açısı, onun etiğine de yansır. Kant teorik ve pratik felsefe arasında yaptığı ayırım temelinde, insanın iradesinin veya istemesinin bir nesneyi fiilen belirlemesini esas aldığı ahlak teorisi bağlamında, ahlak yasasının onu koşulsuz bir tümlüğe ulaştıran *en yüksek iyi* (*summum bonum*) kavramını belirlediğini ortaya koyar. Bu bağlamda Kant, iyi ve kötünün ahlak yasasını belirleyen kendinde varlıklar olarak görmez de onların

ahlak yasasının gerçekleştirilmesinin sonucunda tesis edildiğini düşünür. Bu bakımdan Kant etiği, başta salt ahlak yasasının biçimsel olarak belirlenmesini esas alan deontolojik bir etik teorisi olarak görülebilecekken, bütüncül olarak bakıldığında *en yüksek iyi* idesinin de devreye girdiği teleolojik bir etik anlayışıdır. Bu anlamda, Kant özgürlük temelinde açıklanan ahlak yasasına materyal kazandıran unsurun öznelere objektif bir zeminde bir araya geldiği bir ahlaki dünya olarak *en yüksek iyi* idesi olduğunu tartışır. Ancak unutulmamalıdır ki Kant'ta *en yüksek iyi* ideali salt pratik bir ideadır. Yani *en yüksek iyi* olgusu, ahlakiliğin birincil bir koşulu değil, salt bir postülattır. Ancak bu idea, öte bir dünyaya ertelenebilir bir gerçeklik değil, bizatihi uzaysal ve zamansal olan dünyada açıklanacak bir idealdir. Benzer şekilde, Kant *en yüksek iyi* ideasının koşulsuz bir zemin olarak ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı idelerini de gerektirdiğini savunur. Ona göre, *en yüksek iyinin* sağlanması, yani ahlakiliğe paralel olarak mutluluğun orantılı bir biçimde sağlanması Tanrı'nın öznel bir zorunluluk çerçevesinde kabul edilmesini gerektirir. Bu bakımdan Kant ontolojisi teorik düzlemde Tanrı ve ölümsüzlük idelerinin nesnel gerçekliğini yadsıya da bu yolla esasında pratik bir bilgi olarak Tanrı ve ölümsüzlüğe yer açmıştır. Diğer bir deyişle, Kant bilginin sınırlarını çizerek rasyonel imana yer açmıştır. Bu anlamda, Kant'ın teorik felsefesine karşı olarak pratik felsefesi *en yüksek iyi* ideasını ve ona zemin oluşturan ölümsüzlük ve Tanrı idelerini postülat düzeyinde kabul etmeyi gerektirdiğinden teleolojik algının pratik ve hōristik düzeyde sürdürüldüğünü gösterir.

Bu bakımdan, bu tez çalışması, Spinoza ve Kant ontolojisinde Aristoteles ve Aquinas'tan beri gelen geleneksel teleolojinin reddine rağmen, pratik felsefeleri (ahlak teorileri) bağlamında içkin ve sübjektivist bir tarzda teleolojik bakış açısının korunduğunu iddia edecektir. Spinoza etiğinin doğanın/Tanrının sezgisel bilgisi (üçüncü tür bilgi) zemininde açıklandığını ve insan doğasının sürekli bir çaba etrafında doğaya/Tanrı'ya yönelim zemininde varolmak üzere kendisini özgürleştirebilen bir varlık olarak okuduğunu, Kant'ta ise ahlakiliğin birincil olarak ahlak yasasının normativitesine dayandırılma da bütüncül bir okumayla *en yüksek iyi* idealinin ve buna bağlı olarak ölümsüzlük ve Tanrı idelerinin de devreye girdiği teleolojik bir süreç olarak ele alındığı tartışılacaktır. Bu bağlamda, Spinoza ve Kant etiğinin farklı ontolojik düzlemlerde de olsa, etiği ve özgürleşmeyi içkin bir teleoloji anlayışı ile yorumlamaları bakımından ortak bir paydada bir araya geldikleri iddia edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, İçkinlik, Kant, Özgürlük, Spinoza, Teleoloji

SPINOZA AND KANT'S TELEOLOGICAL READING OF THE ETHICS AND FREEDOM

ABSTRACT

Spinoza and Kant are usually thought to have anti-teleological outlooks. In the Appendix of the Book I of his *Ethics*, Spinoza famously argues that teleological models of explanation should be regarded as issuing from a prejudice of the medieval theologians, who understood reality in reference to final causes. However, Spinoza's ontology maintains that nature or God cannot be explained in terms of final causation. Spinoza holds that God is the efficient cause of itself and of all natural phenomena. He argues that teleology commits a fundamental fallacy when it turns the causality of nature upside down and interprets God as an anthropomorphic entity with a will. Based on this reading, Jonathan Bennett, John Carriero and Gilles Deleuze hold that Spinoza's ethical theory is entirely anti-teleological. This dissertation, however, sides with Edwin Curley, Don Garrett and Martin Lin in claiming that Spinoza's ethics has a significant teleological aspect. It primarily claims that Spinoza's ethical project aims to propose that the telos of human agent is to grasp the real nature of God through adequate ideas. By describing human agent as a *conative* being, Spinoza avoids committing to the idea that human agent has a substantial essence. Instead, he holds, human agent has a dynamic nature and progresses towards an adequate understanding of nature/God. So, this dissertation observes that in an ethical sense there is a teleological inclination in the Spinozistic human agent towards grasping the truth of nature/God. Similarly, Spinoza's conception of freedom (*homo liber*) is an ideal that can be achieved on an ethical basis. Spinoza proposes that freedom is achievable by increasing one's adequate understanding of nature/God. That is, Spinozistic freedom does not consist in a purposeless act but involves the goal of increasing one's *conative* power through act of knowing nature/God. Therefore, Spinozistic human agent is a purposive being oriented toward an immanent goal of knowing nature/God.

Kant's transcendental philosophy interprets teleology in a critical sense. Kant observes that teleological judgements are not objectively valid of nature but reflective judgements (subjective *a priori*) that assign a purposiveness the living organisms. Kant contends that reflective teleology helps us to see the heterogeneity of nature under a systematic unity. Kant's critical view of teleology can also be found in his ethical theory. On the basis of his dichotomy between theoretical and practical reason, Kant suggests that practical reason determines the ultimate object of the moral law as an unconditional totality: the highest good (*summum bonum*). Kant also holds that the highest good provides the moral law with a content. In this sense, Kant's moral theory is not merely limited to the categorical imperative and its specific injunctions but it also offers the vision of a moral world of objective norms and values shared by humanity. Moreover, Kant claims that the real possibility of the highest good can only be grounded through the postulation of the immortality of the soul and the existence of God. He argues that the highest good is an eternal goal that can only be achieved as an object of hope that is grounded on the eternity of soul and God. In this way, Kant

offers that teleology is a practical and heuristic principle that can guide and organize the ethical life of human agents.

As a result, this dissertation shows that contrary to their theoretical standpoints, Spinoza and Kant do not entirely reject the teleological viewpoint in their ethical theories. Instead, they offer teleological ethical theories, understanding freedom as an achievable goal on an immanent ethical ground.

Keywords: Ethics, Immanence, Kant, Freedom, Spinoza, Teleology

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın gerçekleşmesine sağladıkları değerli katkılardan dolayı başta tez danışmanım Hasan Bülent Gözkân ile tez izleme komitesi üyeleri Ahmet Ayhan Çitil ve Kaan H. Ökten'e çok teşekkür ederim. Ufuk açıcı yorumları ve destekleri bu çalışmanın gelişmesine çok büyük bir fayda sağlamıştır. H. Bülent Gözkân'ın beni yüksek lisans tez çalışmasından itibaren desteklemesi ve danışmanlığımı üstlenmesi benim için çok değerlidir. Bu tez çalışmasını 2020/2021 döneminde bir yıllık 2214-A yurtdışı araştırma bursunu sağlayarak destekleyen TÜBİTAK'a çok teşekkür ederim. Bu bursun, çalışmamın gelişimine olan katkısı oldukça büyük olmuştur. TÜBİTAK destekli yurtdışı araştırma projesi sürecinde birlikte çalışma fırsatı bulduğum ve tezime değerli katkılar sağlayan Warwick Üniversitesi Felsefe bölümündeki danışmanım David James'e çok teşekkür ederim. David James'in disiplini, açık fikirliliği ve yardımseverliği beni oldukça cesaretlendirmiştir. Ayrıca çalışmamın son aşamalarında tanıdığım ve özellikle Üçüncü Kritik konusunda bana oldukça yardımcı olan Uygur Abacı'ya teşekkür ederim.

Beni her koşulda destekleyen ve her zaman yanımda olan sevgili annem ve babam Kıymet ve Salih Aksoy'a sonsuz teşekkürler. Onların varlığı benim için büyük bir şans ve mutluluk. Aynı zamanda bu zorlu süreçte bana destek olan ve beni motive eden sevgili kuzenim Şirin Özgür Işılak'a çok teşekkür ederim. İçindeki sonsuz sevgiyi benimle paylaşması bu süreçte beni oldukça güçlendirmiştir. Ayrıca bu çalışma boyunca bana duygusal ve düşünsel olarak destek olan arkadaşlarım Cherry Tan, Aubrey, Yasemin Karakadılar ve Prima'ya çok teşekkürler...

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET.....	v
ABSTRACT	vii
ÖNSÖZ.....	ix
İÇİNDEKİLER.....	xi
KISALTMALAR	xiii
1. GİRİŞ	1
2. SPİNOZA ONTOLOJİSİ'NDE TELEOLOJİ.....	13
2.1 Spinozacı Ontolojinin Anahatları	13
2.1.1 Tanrı.....	18
2.1.1.1 Tanrı bir tözdür	19
2.1.1.2 Tanrı zorunlu bir varlıktır	20
2.1.1.3 Tanrı eksiksizdir/tamdır	21
2.1.1.4 Tanrı en basit/yalın varlıktır ve ilk nedendir	22
2.1.1.5 Tanrı varolan tek tözdür	22
2.1.1.6 Tanrı özgür nedendir	23
2.1.1.7 Tanrı içkin nedendir	24
2.1.2 İnsan.....	30
2.2 Spinoza'da Belirlenimcilik ve Zorunluluk	35
2.3 Spinoza'da Teleoloji.....	42
2.3.1 Spinoza'da teleoloji karşıtlığı	43
2.4 Spinoza'da Teleolojik Öğelerin Araştırılması	50
2.4.1 Spinoza'da genel bir iyi kavramı temelinde teleoloji	51
2.4.2 Spinoza'nın bilgi kuramı ve teleoloji	53
2.4.3 <i>Conatus</i> kavramı ve teleoloji	55
2.4.4 <i>En yüksek iyi</i> idesi ve teleoloji	59
2.4.5 Yetkinleşme ve mükemmellik kavramları ve teleoloji.....	63
2.4.6 Kurtuluş (<i>beatitudo</i>) fikri ve teleoloji.....	65
2.5 Sonuç	67
3. SPİNOZA'DA TELEOLOJİ ANLAYIŞI BAĞLAMINDA AHLÂK VE ÖZGÜRLÜK.....	69
3.1 Spinoza'nın Ahlâk Anlayışı.....	69
3.1.1 Spinoza'nın geleneksel ahlâk anlayışı eleştirisi	70
3.2 Spinoza Ahlâkının Anahatları	73
3.2.1 Erdem (<i>Virtus</i>).....	74
3.2.2 Doğayla uyumlu bir yaşam	77
3.2.3 Üçüncü tür veya upuygun bilgi	80
3.2.4 <i>Conatus</i>	75
3.2.5 İyi ve kötü kavramları.....	81
3.2.6 Duyguların kontrol altına alınması.....	83
3.2.7 Sevgi ve sevinç etiği.....	84
3.3 Spinoza'nın Ahlâk Anlayışının Teleolojik Boyutu.....	86

3.4 Spinoza'nın Özgürlük Anlayışı	90
3.4.1 Özgürlüğün neliği/tanımı.....	90
3.4.2 Özgür iradenin reddi	92
3.4.3 Özgürlüğün imkânı ve inşası	95
3.5 Özgürlük Kavramının Teleolojik Boyutu.....	100
3.6 Sonuç.....	105
4. KANT ONTOLOJİSİ'NDE TELEOLOJİ	107
4.1 Kant'ın Teleolojiye Yaklaşımı	108
4.2 Doğa ve Teleoloji.....	113
4.3 İnsan ve Teleoloji.....	120
4.4 Tanrı unsuru ve Teleoloji	124
4.5 Sonuç.....	130
5. KANT'TA TELEOLOJİ ANLAYIŞI BAĞLAMINDA AHLAK VE ÖZGÜRLÜK	131
5.1 Kant'ta Ahlakiliğin Temel İlkesi	132
5.2 Özgürlük ve Otonomi.....	141
5.3 Ahlak Yasasının Nesnesi, En Yüksek İyi (<i>Summum bonum</i>).....	150
5.4 Pratik anlamda ölümsüzlük ve Tanrı ideleri.....	158
5.5 Kant'ta Teleoloji Anlayışı Bağlamında Ahlak ve Özgürlük	162
5.5.1 Teleoloji bağlamında ahlak yasasının amacı	163
5.5.2 Teleoloji bağlamında <i>en yüksek iyi</i>	165
5.5.3 Teleoloji bağlamında özgürlük sorunu.....	167
5.5.4 Teleoloji bağlamında ölümsüzlük ve Tanrı ideleri	169
5.6 Sonuç.....	172
6. SPİNOZA VE KANT'TA AHLAKIN VE ÖZGÜRLÜĞÜN TELEOLOJİK YORUMU	173
6.1. Spinoza'da Ahlakın ve Özgürlüğün Teleolojik Yorumlanması	178
6.1.1 Ahlakilik (veya etik) bakımından teleoloji.....	188
6.1.2 Özgürleşme bakımından Teleoloji	195
6.2 Kant'ın Ahlak ve Özgürlük Ekseninde Teleolojiyi Yorumlayışı	204
6.2.1 Ahlaki teleoloji	206
6.2.2. Özgürlük ve teleoloji.....	218
6.3 Sonuç.....	224
7. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	229
KAYNAKÇA	233

KISALTMALAR

AMT	: Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi
AYDÜİ	: Anlama Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme, Tractatus de Intellectus Emendatione
Din	: Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din
Etika	: Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak
Kısa İnceleme	: Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üzerine Kısa İnceleme, Korte Verhandeling van God, de Mensch En Deszelvs Welstand veya Korte Verhandeling
MÜD	: Metafizik Üzerine Düşünceler
NE	: Nikomakhos'a Etik
OP	: Opus Postumum
PAE	: Pratik Aklın Eleştirisi
SAE	: Saf Aklın Eleştirisi
TTP	: Teolojik-Politik İnceleme
Yeni Açıklama	: Metafizik Bilginin İlk İlkeleri Üzerine Yeni Açıklama
YGE	: Yargı Gücünün Eleştirisi

1. GİRİŞ

Modern felsefe öncesinde teleoloji, Anaxagoras, Platon ve Aristoteles gibi ilkçağ filozofları, yeni-Platonculuk ve skolastik Aristotelesçilik tarafından oldukça benimsenmiş bir teoridir. Ancak teleolojiyi büyük ölçüde sistemleştiren ve modern öncesi düşüncede bir gelenek haline getiren iki filozof Aristoteles ve Thomas Aquinas'tır. Aristoteles *Fizik* ve *Metafizik*'te şeylerin varolmalarının dört nedeninin olduğundan söz eder. Bunlar *maddi neden*, *formel (ousia, biçimsel, eidos) neden*, *etkin (devindirici) neden* ve *erek (to hou heneka, telos) nedendir*. Bu yönden, Aristoteles nedenselliği çok yönlü bir tarzda ele alır. Bir şeyi açıklayan nedenler, ona göre, dört tanedir. Dolayısıyla, şeylerin doğasını inceleyen bir bilim, onların *maddi nedenini*, *formel nedenini*, *etkin nedenini* ve *erek nedenini* bir arada incelemelidir. Örneğin bir masanın *maddi nedeni* tahta, *formel nedeni* onun bir masa formunda tasarımı, *devindirici nedeni* marangoz ve *erek nedeni* oturmak içinliğidir. Aristoteles'e göre nedenler sayıca dört tane olsa da bir şeyi asıl anlamda bildiğimizi gösteren neden, *erek nedendir*. Bu anlamda, Aristoteles *erek nedene* diğer nedenlerin üzerinde bir yer atfeder. Ona göre, felsefenin (ilk felsefe) işi şeylerin erek nedenlerini bilmektir. Örneğin bir masanın erek nedeni oturmak içinliği ise, bir kalemin erek nedeni yazmak, bir insanın erek nedeni ise rasyonel olmaktır. Bu çalışma için esas olan, insanın ahlaki anlamdaki erek nedenidir. Yani bu çalışmada insanın ahlaki bir varlık olarak asıl nedeni olan ne-içinliğini inceleyeceğiz. Bu bakımdan, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'ine bakmamız gerekir. *NE*'de Aristoteles, her şeyin bir iyiyi amaçladığını yazar. Ona göre, insanın nihai amacı, her türlü koşullu iyinin ötesinde bulunan, kendinde bir iyiyeye (*summum bonum*) ulaşmaktır. Aristoteles'e göre, bu iyi, mutluluktur (*eudaimonia*) çünkü mutluluk insanın sadece kendisi için araştırdığı bir iyidir. Bu anlamda o, *en yüksek iyidir*. Peki Aristoteles, *en yüksek iyiyi* imleyen mutluluk kavramı ile neyi kastetmektedir? Genel olarak Aristoteles'e göre mutluluk bir tür *theoria* yaşamı içinde kendi-kendisinin devindiricisi olan Tanrı'yı düşünerek sağlanan bir kendi-kendine yeterlilik, hoşnutluk ve dinginlik halidir. Bu kendi-kendine yeterlilik durumu, Aristoteles'e göre, akılsal bir iyiyi araştırmakla ve aklın ilkelerine göre pratik bir eylemselliği (*phronesis*) ortaya çıkarmakla mümkün olabilir. Bu anlamda,

Aristoteles için insanın ereksel nedeni olan mutluluk, salt soyut bir düşünüm hali değil, akılsal olan iyiyi pratik bir yaşam içinde gerçekleştirme durumudur.

Aristoteles'ten asırlarca yıl sonra ve Yahudi-Hıristiyan dinlerinin inanç/iman temelli paradigmasının etkin olduğu bir çağda yazan Thomas Aquinas (1225-1274) Aristoteles felsefesini Hıristiyan bir zemine oturtmuştur. Thomas Aquinas esasen insan doğasının tanrısal bir iyiyeye yönelik olarak hareket ettiğini savunur. Ona göre, doğadaki her şey gibi insanın da belirli bir amacı vardır. Bu amaç, Tanrı ile bir olmak ve onun iyiliğini kavramaktır. Aquinas'a göre, tanrısal iyiyi kavrama gayesi insanı en yüksek mutluluğa ulaştıracak temel unsurdur zira ona göre her rasyonel varlığın temel amacı mutlu olmaktır. Bu anlamda, Aquinas Aristotelesçi mutluluk öğretisini, yani insanın en nihai amacının mutluluk olduğu yönündeki teoriyi, sürdürür ancak ona Hıristiyan bir dokunuş yapar. Zira, Aristoteles'ten farklı olarak Aquinas insanın en yüksek mutluluğa (veya kurtuluş) ulaşmasının dünyevi yaşamda gerçekleştirilebilir bir hedef olmadığını ifade eder. Nitekim, ona göre, mutluluk bir anlamda mükemmelliği imlediğinden ve mükemmellik insan doğasının sınırlılığı ekseninde gerçekleştirilebilir bir şey olmadığından, nihai anlamda mutluluk ancak öte bir dünyada (cennet) ve Tanrı'nın yanında mümkün olabilir. Ancak Aquinas nihai mutluluğu sonsuz ve öte bir dünyada ulaşılabilir bir olgu olarak okusa da dünyevi bir mutluluk kavramını da reddetmez. Aquinas'a göre, insan doğal ışık ile Tanrı'nın var olduğunu, bir olduğunu ve onun iyiliğini kavrayabilir ki dünyada ulaşılabilir olan en yüksek kurtuluş bu bilgiye dayanır. Ayrıca Aquinas'a göre, vahiy bilgisi bize üçleme gibi tanrısal kavramlar hakkında da bilgi verir ki bu bilgi türü de insanın kurtuluşa ulaşmasının ana zemini. Dolayısıyla, Aquinas'çı çerçevede, kurtuluş (*beatitudo*) veya mutluluk, rasyonel bir varlık olarak insanın temel hedefidir ve insan bu hedefe Tanrısal iyiyi kavramak suretiyle kısmi olarak bu dünyada ve nihai anlamda ise öte bir dünyada ulaşabilmektedir.

Büyük ölçüde Aristoteles ve Aquinas tarafından sistemleştirilen ahlaki teleoloji, modern dönemde önemli bir darbe almıştır. Doğa bilimlerinde yaşanan gelişmelere paralel olarak, teleolojik bir doğa ve Tanrı algısı yerini mekanikçi bir anlayışa bırakmıştır. Buna göre, örneğin 17. yüzyılda Gassendi, Descartes, Bacon, Galileo ve Huygens gibi doğa bilimcilerinin doğaya ilişkin bilimsel tespitleri ışığında bazı filozoflar teleolojinin felsefi bir tez olmaktan çıktığını savunmuşlardır. Örneğin Francis Bacon teleolojinin doğa bilimlerinin dışında tutulmasını salık vermiştir çünkü

ona göre teleolojik düşünce doğanın kendisine değil insan düşüncesine ait sübjektif bir olgudur ve büyük oranda felsefeye zarar vermiş bir kavramdır (Bacon, 2000, s. 44). Benzer şekilde Descartes, teleoloji konusunun bilimlerin ve felsefenin alanından uzaklaştırılması gerektiğini iddia etmiştir, çünkü Descartes'a göre, Tanrı'nın birtakım amaçları varsa bile bunlar oldukça metafizik bir olgu olduğu için insan aklı tarafından anlaşılabilirler (Descartes, 2013, s. 113 ve Descartes, 2014, s. 14). 18. yüzyılda ise teleoloji karşıtı tutum, felsefede Hobbes, Fransız Aydınlanması (Diderot, Rousseau, Voltaire) ve David Hume gibi filozofların, ve doğa bilimlerinde Newton gibi doğa bilimcilerin elinde kendini göstermiştir. Örneğin David Hume, "Doğal Dine İlişkin Diyaloglar"da teleoloji anlayışına önemli bir eleştiri getirmiştir (Guyer, 2006b, s. 336). Hume'a göre, dünyanın bir nedeninin olduğu düşüncesi absürttür çünkü dünya tekrarı olan bir olgu değil, biricik bir olgudur. Ayrıca Hume Tanrı'nın iyi niyetli ve amaçlı bir tasarımcı olduğu fikrine karşı çıkar çünkü ona göre dünya, insanın mutluluğunu hesaba katmayan karmakarışık bir yerdir. Bu yönden, anti-teleolojik bir zeminde biçim kazanan modern felsefe, teleolojinin üzerinin büyük ölçüde örtüldüğü bir dönem olmuştur. Bu durum ahlak alanına da yansır. Örneğin Thomas Hobbes ve David Hume anti-teleolojik ahlak anlayışının temellerini atan iki filozoftur. Thomas Hobbes'un mekanikçi yaklaşımı bağlamında, insan adeta bir makine olarak görülmüş ve ahlakilik insanın doğal güdülerinin tatmini temeline dayandırılmıştır. Buna göre, Hobbes'e göre, insanların istek ve arzuları çok çeşitlidir ve farklı zamanlarda birbirinden farklıdır ki bu durum insanlar arasında iyinin ve kötünün tanımlanmasında uyumsuzluklar yaratır (Hobbes, 1998, s. 105). Örneğin belirli bir zamanda biri için iyi olarak tanımlanan bir durum, başka bir zamanda kötü olabilir. Veya biri için iyi olan bir durum, bir başkası için kötü olabilir. Hobbes'e göre, işte bu durum anlaşmazlıklara ve savaşa yol açar. Buna karşılık, alçakgönüllülük, tevazu, adalet ve eşitlik gibi bazı ahlaki değerler ve erdemler vardır ki bunlar ancak sivil halde ve mutlak bir gücün yönetimi altında uygulanabilirler (Hobbes, 1998, s. 177-178). David Hume ise ahlaki anlamda duygular temeline dayanan bir faydacılık teorisi ortaya koymuştur. Hume'a göre, iyi ve kötü insanın duyguları bağlamında sempati duyduğu veya karşıtlık hissettiği şeyler temelinde tanımlanır (Hume, 2006, s. 273). Örneğin birinin duygusal yaşantısı için iyi olan bir şey, başka birinin duygusal yaşantısında kötü olarak algılanabilir. Bu durum Hume'da ahlaki anlamda hiçbir nesnelliğin olmadığını imleyebilir ancak Hume tam anlamıyla rölativist bir etik teorisi ortaya koymamıştır. Hume'a göre, iyi ve kötü fayda temelinde tanımlanır. Öyle ki insanlık için maksimum

düzyeyde faydalı olan bir şey iyi olarak tanımlanırken, faydasız olan bir şey kötü olarak tanımlanır. Bu bağlamda, modern felsefe ile birlikte ahlaki teleoloji fikrinin yerini Hobbesçu hazcılık veya Humecu faydacılık gibi teorilerin aldığı görürüz.

Buna karşılık, ahlaki teleoloji fikri modern felsefe ile birlikte tümenden ortadan kalkmış değildir. Yani modern felsefe, temelde anti-teleolojik bir etik anlayışına dayanır diyemeyiz. Örneğin bilgi ve varlık teorileri bağlamında anti-teleolojik bir tavır takıman Bacon ve Descartes gibi modern filozoflar bile ahlak teorileri bağlamında teleolojik algıdan bütünüyle kopmamışlardır. Nitekim, “İyilik ve Doğanın İyiliği” adlı denemesinde insan doğasının özsel olarak iyiliğe yönelik olduğunu savunan Bacon¹ ile Tanrısal tözü insanın ahlaken yöneldiği *en yüksek iyi* olarak gören Descartes² da teleolojik bir algıyı belirli bir formda sürdürmüşlerdir. Bunun yanı sıra, 17. ve 18. yüzyıl rasyonalist filozofları olan Malebranche, Leibniz ve Wolff gibi filozoflar da geleneksel teleolojik ahlak anlayışını büyük ölçüde devam ettirmişlerdir.

Modern felsefede ahlaki teleolojinin rasyonalist felsefe çerçevesinde gelenekten gelen bu sürekliliğine rağmen, Baruch Spinoza (1632-1677) ve Immanuel Kant (1724-1804) gibi filozoflar, yaygın okumaya göre, ahlak anlayışları bağlamında anti-teleolojik bir okumaya tabi tutulur. Bunda Spinoza’nın determinist ve içkinci etik anlayışı ile Kant’ın ahlaki deontoloji anlayışının belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir. Ancak bu çalışmanın amacı, Spinoza ve Kant etiğinin de kendi özgün formlarında gelenekten gelen teleolojik algıyı özgürleşme fikirlerine uyguladıklarını savunmak olacaktır.

Spinoza ontolojisi ve etiğini ele almakla başlıyor çalışma. Bilindiği gibi, Spinoza’nın *Etika*’nın Birinci Bölümünde ve çalışmanın devamında muhtelif yerlerde yaptığı teleoloji eleştirisi esasen Ortaçağ teologlarının ve metafizikçilerinin teleolojik bakış açılarının antropomorfik ve nedenselliği tersine çeviren bir yaklaşım sunduklarına dairdir. Spinoza’ya göre, doğadaki cansız varlıklar ve Tanrı teleolojik bir çizgide okunamaz çünkü bu, doğanın nedenselliğini tersine çevirmek ve Tanrı’nın mükemmelliğini yadsımak anlamına gelir. Örneğin bir taş örneğinden yola çıkan Spinoza taşın düşmesi ve bir adamın ölümü arasındaki ilişkiselliği etkin nedensellik

¹ Bkz. Bacon, 2001, s. 48.

² Descartes Prens Elizabeth’e yazdığı mektuplarda, erdemliliği en üstün iyi olan Tanrı’nın bilgisine yönelim olarak okur: “Tanrıyı gerektiği gibi bildiğimiz ve sevdiğimiz zaman, tabii olarak bu düşünceyi edinmeye meylederiz: zira o zaman, kendimizi her şeyde onun iradesine bırakarak, kendi menfaatlerimizden sıyrılmış oluruz, ve biricik ihtirasımız da, onun hoşuna gideni yapmak olur; bunun sonunda da duyulardan gelen bütün geçici sevinçlerden ölçülmez derecede değerli olan birtakım ruh hoşnutluk ve memnurluklarına kavuşuruz” (Descartes, 1946, s. 54).

bağlamında yorumlar. Buna göre, taş düştüğü için adam ölmüştür, fakat taş, adamı öldürmek için düşmemiştir. Spinoza temel olarak son nedensellik anlayışını, doğanın işleyişinin ilkelerinin bilinmemesinden yani bilgi eksikliğinden kaynaklandığını savunur. Öyle ki insan bilgisinin sınırlılığında ötürü doğayı teleolojik bir bakışla yorumlamaktadır ancak doğanın özü itibariyle teleolojik olduğunu gösteren hiçbir kanıt yoktur.

Bu çalışmanın iddiası Spinoza'nın açıkça ileri sürdüğü bu anti-teleolojik bakış açısının etik alanında tümüyle sürdürülmediğini, ve Spinoza etiğinin teleolojik öğelere sahip olduğunu tartışmak olacaktır. Bilindiği gibi, Spinoza Etika'nın üçüncü kitabından itibaren, etik üzerine yoğunlaşır. Bu kitapta Spinoza, insan doğasının arzu, neşe ve keder duyguları temelinde iyiyi ve kötüyü kendisi tanımlayan bir varlık olduğunu ifade eder. Buna göre, Spinoza'ya göre kendinde bir iyiden veya kötüden söz edemeyiz. Daha ziyade insan arzu duyduğu, istediği ve onda neşe uyandıran bir şeyi iyi olarak tanımlarken, hoşnut olmadığı, arzu duymadığı, veya onda keder duygusu uyandıran bir şeyi kötü olarak tanımlamaktadır. Spinoza etiğinin iyi ve kötü kavramlarına ilişkin bu sübjektivist bakış açısı, onun etiğinin geleneksel anlamda teleolojik olmadığını göstermektedir. Zira geleneksel anlamda ahlaki teleolojinin doğada var olan bir iyiye veya kötüye yönelim olarak görüldüğünü ifade ettik. Spinoza bu yaklaşımı radikal olarak eleştirmiştir. Ona göre, doğa kendi içinde, özsel olarak ne iyi ne de kötüdür. İyi ve kötü insanda sevinç ve keder uyandıran ve insanın varoluş kudretini (*conatus*) arttıran şeylere verdiği adlardır.

Buna karşı, Spinoza'nın *Etika*'sının dördüncü ve beşinci kitapları, teleolojik bir etiğe kayar. Zira Spinoza'nın dördüncü ve beşinci kitaplarda yaptığı temel şey, insanın salt arzu duygusu temelinde yaşayan bir varlık olmadığını çünkü böyle bir yaşamın onu esarete sürüklediğini, fakat insanın temelde akıldan doğan bir arzu duygusunu geliştirerek, aklın kılavuzluğunda bir yaşamı mümkün kılarak mükemmellik seviyesini arttırmaya ve özgürleşmeye gidebildiğini göstermektir. Buna göre, Spinoza insan doğasının ancak aklın kılavuzluğunda yaşadığı ölçüde varoluş kudretini (*conatus*) arttırabileceğini ve böylece etkinleşerek özgürleşebileceğini salık verir. Dolayısıyla Spinoza'nın etik ve özgür insanı salt dürtüleri ve arzuları ile yaşayan bir varlık değil, akıldan doğan bir arzu duygusuyla duygularını kontrol edebilen ve duyguları ile akli arasında paralelliği ve ilişkiselliği yakalayarak doğaya ilişkin doğru ve uygun bir kavrayış geliştirebilendir. Bu yönden, Spinoza etik ve özgür insana doğru giden yolu

amaçlı bir yol olarak görür. Öyle ki Spinoza’da etik ve özgür insan ancak ikinci ve üçüncü tür bilgi sayesinde doğa/Tanrı’nın bilgisine ulaşarak ve bu bilgiyi geliştirerek varoluş kudretini ve etkinliğini arttıracak ve özgürleşebilecektir. Dolayısıyla, Spinoza etiği amaçsız bir varoluşu salık vermez. Aksine upuygun fikirlerin zemininde açılan bir mükemmelleşme ve etkinleşme olgusunun gerçekleştirilmesini salık verir ki bu durum ancak insanın doğanın/Tanrının bilgisine yönelişi ile mümkün olabilir.

Spinoza’nın ahlaki teleoloji olgusunu içkin bir zeminde ele aldığını savunacağız. Buna göre, Spinoza’da geleneksel anlamda özcü bir teleoloji kavramının olmadığını, Spinoza’nın insanın çabalayıcı yönüne gönderdiği teleolojik bakış açısının onun içkin etiği bağlamında vuku bulduğunu tartışacağız. Spinoza geleneksel Tanrı anlayışına getirdiği eleştiri bağlamında Tanrı’yı aşkın ve erekli bir varlık olarak değil, doğaya içkin bir güç olarak görmüştür. Spinoza etiği de bu zeminde gelişmiştir. Spinoza insanın Tanrı/doğanın içkin bilgisine yönelik olarak mükemmelliğe ve özgürlüğe ulaşacağını tasavvur etmiştir. Ona göre, mükemmelleşme ve özgürleşme, insanın özsel belirlenimlerini yerine getirmesiyle ulaşılabilecek bir durum değil, doğanın/Tanrının upuygun bilgisi zemininde varlıkta kalma gücünün arttırılması ile ilgili bir durumdur. Bu bağlamda, Spinoza’da insanın doğanın/Tanrının kavranışı zeminde açıkladığı erdemliliğin bir tür varoluş gücünün arttırılması edimi olarak görüldüğü ancak bunun içkin bir düzlemde fakat teleolojik bir eksende yapıldığı tartışılacaktır.

Çalışmanın üçüncü ve dördüncü bölümleri Kant ontolojisi ile etiğini ele almaktadır. Bilindiği üzere, Kant Eleştiri-öncesi dönemde teleoloji konusunda Leibniz-Wolff geleneğine yakın bir tutum sergilemiştir. Kant Eleştiri-öncesi eserlerinden “Evrensel Dünya Tarihi ve Gökyüzü Kuramı” (1755) ve “Tanrı’nın Varlığının Kanıtlanmasındaki Mümkün Biricik Önerme”de (1763) büyük ölçüde teleolojik bir doğa anlayışını savunmuştur. Esasen Kant “Evrensel Dünya Tarihi ve Gökyüzü Kuramı” adlı eserinde doğayı Newtoncu çekim kuvvetiyle açıklama yoluna gitmiştir. Kant evreni zaman ve mekân içinde maddi cisimlerin hareketlerinden oluşan bir bütün olarak görmüştür. Newton’un doğası mutlak anlamda sonsuzdur. Genç Kant da aynı görüşü sürdürür. Heimsoeth’in ifadesiyle, “Genç Kant için evren sonsuzluğa yayılmış sonsuz bir gelişme halindedir” (Heimsoeth, 2018, s. 29). Kant doğayı zaman, mekân ve çekim yasası temelinde açıklıyor olsa da tümüyle rastlantısal bir gözle bakmaz

evrenin oluşumuna. Demokritos'tan ve onun yolunda yürüyenlerden farklı bir tarzda yorumlar doğayı. Kant'a göre doğanın bütüncül düzeninin salt rastlantılarla veya akıl dışı bir şeyle yönetilmesi olanaksızdır. Evrendeki düzenlilik onu maddi doğayı aşan bir tanrısal varlığa götürür (Heimsoeth, 2018, s. 30). Bu yönüyle, Kant fiziko-teleolojinin, yani doğanın düzenliliğinden tanrısal olana gidilmesinin en doğru yol olduğunu düşünür. Diğer eseri olan "Tanrının Varlığının Kanıtlanmasındaki Mümkün Biricik Önerme" (1763) adından da anlaşılacağı gibi Kant'ın henüz tanrı ispatlarına inandığı bir eseridir. Kant burada rasyonel teoloji yapmaktadır. Bilindiği gibi, Kant "Varolma" fiilini *SAE*'de analitik değil de sentetik bir kavram olarak değerlendirerek onu bir yüklem olmaktan çıkaracaktır. Henüz bu yazısında analitik/sentetik ayrımı yapmıyor olsa da Kant varlık kavramının gerçek bir yüklem olmadığını çünkü bir şeyi tanımlayan kavramlar arasında varlığın bulunmadığını yazar (Kant, 1992, 2:72, s. 117). Bu anlamda, Kant varlık kavramının şeylere ilişkin bir fiil olarak yüklenemeyeceğini savunur. Şeyler salt bir olanaklılıktırlar. Ancak Kant şeylerin içsel olanağının mutlak bir varlığa dayanması gerektiği sonucuna ulaşır. Zira ona göre, şeyler ancak mutlak varlığın (Tanrı) zemininde bir olanak olarak bilinirler, kabul edilirler. Kant şeylerin olanaklılığının Tanrısal mükemmelliğe ve iyiliğe yönelik olduğunu eklemekten de geri durmaz (Kant, 1992, 2:92, s. 135). Bu yönden, Kant bu yazısında olanaklı tüm şeylerin zemini olarak Tanrı'yı görmekte ve onu *ens realissimum* olarak tanımlamaktadır.

Ancak Eleştiri öncesi eserlerinde büyük ölçüde Leibniz ve Wolff'un etkisi altında kalan Kant, her konuda olduğu gibi ahlak konusunda da bu filozofların tüm söylemlerini kabul etmiş değildir. Aksine, Leibniz ve Wolff geleneğine eleştirel bir gözle bakan Kant, bu filozofların ahlakiliği Tanrısal bir zemine dayandıran anlayışlarına karşı henüz 1763 yılında Berlin akademisine yarışma yazısı olarak sunduğu metinde, ahlak yasasının insan aklının bir unsuru olduğuna yönelik ilk görüşlerini beyan etmiştir. Kant bu metinde Tanrı'nın istencine uygun eylemlerde bulunmak suretiyle ahlaki gelişmeyi öngören mükemmellik kuramını³ sert bir biçimde eleştirmektedir (Cassirer, 1987, s. 246). Herder'in ders notlarında ise, Kant

³ Örneğin, Christian Wolff ahlakiliği mükemmellik teorisine dayandırmıştır. Wolff genel olarak şu tezleri savunmuştur: Akıl, Tanrı'nın yarattığı doğanın iç dinamiklerini anlamayı sağlamaktadır; insana düşen ahlaki görev aklını doğanın uyumlu bütünlüğünü koruyacak şekilde kullanmaktır; ve aklın bu şekilde kullanılması Tanrı'nın doğayı yaratmadaki nihai amacıdır (Guyer, 2016, s. 197). Bu bağlamda, Wolff'a göre, insanı ahlaki anlamda mükemmelleştiren olgu, doğanın uyumlu bütünlüğünü ve düzenini koruyacak eylemlerde bulunmaktır ki bu, Tanrı'nın nihai amacıdır.

ahlakiliğin Tanrı'ya dayandırılmasına (*arbitrium divinum*) bütünüyle karşı çıkmıyor olsa da ahlakilik konusunda insana ait içsel bir motivasyonun göz ardı edilmesini eleştirir. Ona göre, ahlakiliğin temelinde teleolojik anlamda Tanrısal bir zeminden ziyade rasyonel ve içsel bir yükümlülük duygusunun rolü elzemdir (Kant, 1997, s. 6).

Eleştiri dönemi eserlerinde ise, Kant ahlakiliği temel olarak ödev veya kategorik imperatif kavramı bağlamında ele almıştır. Ahlakiliğin temellendirilmesinde her türlü dışsal öğeyi (mutluluk istenci veya Tanrı fikri vb.) heteronom bularak eleştirmiştir. Kant'a göre, ahlakiliğin temelini oluşturan yegâne unsur ahlak yasasının salt kendisi için uygulanmasıdır. Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ve *PAE*'de ahlak yasasının ben-sevgisi veya mutluluk amacı gibi içeriksel öğelerle belirlenemeyeceğini, iradenin salt ahlak yasasının formelliği ile belirlenmesini salık verir. Buna göre, ahlaki bir eylem salt ahlak yasasına uygun ve ahlak yasası uğruna olduğu için ahlakidir. Zira bu, ahlaki otonominin dayanağıdır. Kant'ın ahlakiliği salt ahlak yasası temelinde yorumlaması, pek çok eleştirmen tarafından anti-teleolojik bir olgu olarak yorumlanmaktadır. Bu eleştirmenlerden bazıları Dieter Henrich, Alasdair McIntyre ve John McDowell'dir. Örneğin Dieter Henrich "Ahlaki İçgörü Kavramı" adlı makalesinde Kant'ın ahlak felsefesinin belirli yönlerden teleolojik olsa da temelde anti-teleolojik olduğunu ifade eder (Fugate, 2014, s. 46). Henrich'e göre, ahlakta Kant'ın dönemine kadar Hıristiyan teolojisinin teleolojik tutumu etkin olmuş ancak bu durum Kant ile birlikte sonlanmıştır (Fugate, 2014, s. 46). Bunun nedeni, Kant'ın geleneksel anlamda metafizik bir iyilik kavramını reddedişi ve ahlaki otonomiye önceleyen bir etik teorisi oluşturmasıdır. Henrich'e göre, Kant'ın iyisinin ahlak yasasının bir nedeni değil de postülat düzeyinde bir sonucu olması, Kant ahlakını açık bir şekilde anti-teleolojik kılmaktadır (Fugate, 2014, s. 46-47). McIntyre'e göre, erken modern ve modern dönem felsefelerinin tamamı Hıristiyan teolojisinin reddini ve anti-Aristotelesçiliği esas alır (Fugate, 2014, s. 43). Bu bağlamda ona göre, Kant'ın ahlak felsefesi anti-teleolojiktir. McIntyre'e göre, Kant'ın skolastiğe ait birtakım teleolojik öğeleri kullanması bütünüyle stratejik bir hamledir çünkü aksi takdirde bir ahlak teorisinin başarılı olması düşünülemez. Bu anlamda McIntyre, Kant etiğinde teleolojik öğelerin Kant'ın özgürlük teorisi ile tezatlık oluşturduğunu ifade eder ki Kant'ın bunu çözmeye ilişkin olarak sunduğu teleolojik perspektif yapay bir çabadan öteye geçmez ona göre (Fugate, 2014, s. 44).

Bu türden anti-teleolojik okumalara karşılık, Kant'ın ahlak teorisini teleolojik düzlemde okuyan eleştirmenler de vardır. Örneğin Keith Ward, Yirmiyahu Yovel ve Allen Wood bu eleştirmenlerdendir. Bu çalışmanın iddiası da bu yöndedir. Zira Kant'ta ahlakilik temelde ödev ilkesi çerçevesinde biçim kazanan deontolojik bir teori olsa da ahlakiliğin bütüncül anlamda gerçekleştirilmesi ahlak yasasının bir nesnesi olan *en yüksek iyinin* (*summum bonum*) kurulmasını gerektirir. Kant'ın ahlakilik ve mutluluğa layık olma kavramlarının sentetik birliğinden oluştuğunu ifade ettiği *en yüksek iyi*, temelde ahlak yasasının bir amacı değil, onun bir sonucudur. Bu yönüyle, Kant geleneksel teleolojideki iyi kavramının objektif ve mutlak bir kavram olarak ele alınışına karşıdır. Kant'a göre, iyi ve kötü ahlak yasasının ortaya çıkardığı nesnelere dir. Yani, iyi ve kötü Kant'ta öznenin ahlakiliği ölçüsünde inşa ettiği kavramlardır. Bu anlamda, ahlakiliğin ve mutluluğa layık olmanın sentezinden oluşan *en yüksek iyi* de ahlakiliğin bir nedeni değil, nihai bir sonucudur. Bu bağlamda Kant'ta ahlakilik temelde ödev veya kategorik imperatif temelinde düşünülse de ahlakiliğin bütüncül olarak gerçekleştirilmesi *en yüksek iyiyi* gerektirmektedir. Örneğin Yirmiyahu Yovel'e göre, Kant etiğini salt formel bir düzlemde, yani kategorik imperatif ile sınırlı tutarak okumak, oldukça eksiklidir. Yovel, pek çoklarıncı *en yüksek iyinin* bir tür teolojik eklenti olarak görüldüğünü fakat bunun büyük bir yanılgı olduğunu ifade eder (Yovel, 1980, s. 29). Yovel'e göre, Kant etiğini formel olmaktan kurtaran ve onu nesnesiyle buluşturan unsur *en yüksek iyidir*. Yovel *en yüksek iyinin* Kant etiğinde objektif bir zemini açmadığını savunur. Ahlak yasası bağlamında salt formel bir olgu olan ahlakilik, Yovel'e göre, *en yüksek iyinin* devreye girmesiyle reel bir gerçeklik kazanmaktadır. Benzer şekilde, Keith Ward, Kant etiğinin temelde kategorik imperatife dayalı bir etik olsa da mutluluk amacı, kendi-kendine yeterlilik gibi teleolojik öğelerden bağımsız olarak düşünülmemeyeceğini yazar (Ward, 1972, s. 1). Ward'a göre, İngiliz ve Amerikan Üniversiteler'inde Kant'ın yalnızca kategorik imperatif temelli etiğinin okutulması, onun esas olarak Kant'ın Eleştiri öncesi sorunsallarını, idealizm fikrini, son iki Eleştiri'deki ahlaki Tanrı kanıtlamalarını, doğal teleoloji ve ahlaki teleoloji kavramları ile yaşamının son dönemlerinde meşgul olduğu ahlaki teoloji fikrini görmezden gelmek anlamına gelmektedir (Ward, 1972, s. 1-2). Genel olarak Keith Ward, Kant'ın *en yüksek iyisinin* onu ahlak yasasının formelliğinden kurtardığını ve ahlak yasasını hayal ürünü bir olgu olmaktan çıkardığını savunur (Ward, 1972, s. 88-91). Bu bakımdan Ward, ahlak yasasının reel bir olgu olarak ortaya çıkmasının *en yüksek iyiyi* zorunlu olarak gerektirdiğini savlar.

Allen Wood, Kant'ın Ahlaki Dini adlı kitabında *en yüksek iyinin* pratik akla birlik veren bir koşulsuzluğu imlediğini ve bu bakımdan pratik aklın en yüksek amacı olduğunu ifade etmektedir (Wood, 1970, s. 97). Allen Wood'a göre, iki tür iyi vardır: ahlaki iyi ve fiziki iyi. Ahlaki iyi, her türlü koşuldan bağımsızdır. Fiziki iyi ise belirli koşullara bağlıdır. Kant'ta, *en yüksek iyi* ahlaki iyidir çünkü o, her türlü koşuldan bağımsız olarak erdemliliği amaç edinir. Allen Wood'a göre, ayrıca, *en yüksek iyi* ahlak yasasının formel bir koşulu olmakla sınırlı değildir. Aksine, *en yüksek iyi* ahlak yasasının nihai amacı ve uğruna çaba gösterdiği bir şeydir (Wood, 1970, s. 73).

Kant'ta ahlaki teleoloji olgusunun izlerini Eleştiri eserlerinin tümünde gözlemlememiz mümkündür. Bu çalışmanın odağında bu eserler vardır. Örneğin *SAE*'nin Kanon bölümünde, Kant teorik aklın sentetik *a priori* olarak *noumenonu* kavrama çabasının başarısız olduğunu ve bu yönüyle teorik aklın kanon olarak kullanımının mümkün olmadığını ifade eder. Kant'a göre, ancak pratik aklın idelerinin kanon olarak kullanımı mümkündür çünkü bu ideler doğa üzerinde içkin bir etkiye sahiptir. Buradan hareketle, Kant Kanon bölümünün ana sorusunun "Neyi umut edebilirim?" olarak belirler. Ona göre, "Neyi bilebilirim?" ve "Neyi yapmam gerekir?" sorularının ötesinde "Yapmam gerekeni yaptığımda neyi umut edebilirim?" sorusu vardır ki bu bizi *en yüksek iyi* idealini imleyen ahlaki bir dünya tasavvuruna götürecektir. Kant'a göre, ahlakiliğin ve mutluluğa layık olmanın sentezinden oluşan *en yüksek iyi*, teleolojik bir olgu olarak insanlığın temel amacıdır. Bu olgu, öyle bir ahlaki dünyayı açılar ki burada özgürlük alanı ile doğa alanı arasında ahlaki bir birlik sağlanır. Öyle ki Kant'a göre, *en yüksek iyi* idealinin temsil ettiği bu ahlaki dünya pratik bir ide olarak tüm insanlığın çabasıyla (ahlak yasasının uygulanmasıyla) bu dünyada gerçekleştirilebilir. Ancak bu olgu, ölümsüzlüğü ve Tanrı inancını gerektirir çünkü ahlakilik ve mutluluk arasındaki orantılılığın sağlanması *en yüksek iyi* olan Tanrı'nın varlığını gerektirir gibidir.

Kant *AMT*'de bu ahlaki dünyayı, amaçlar krallığı olarak ifade etmektedir. Kant'a göre, amaçlar krallığı her bireyin kendisini ve başkalarını bir amaç olarak gördüğü ve bu minvalde otonomi kazandığı bir zemindir. Kant insanlığın bu zeminde objektif anlamda ahlak yasasını gerçekleştirdiğini ve mutluluğun ahlakilik bağlamında orantılı bir biçimde sağlandığını kurgular.

Pratik Aklın Eleştirisi'nde Kant *en yüksek iyiyi* ahlak yasasının nihai nesnesi olarak ele alır. Kant'ın *en yüksek iyi*'si *PAE*'de ve sonraki eserlerinde Hıristiyanlığın *en*

yüksek iyisine benzerdir. Zira Kant, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, *en yüksek iyiyi* bu dünyada salt insan edimleriyle gerçekleştirilebilir bir olgu olarak görmemektedir. Bu noktada Kant *en yüksek iyinin* bu dünyada doğal olarak gerçekleştirilebilir olduğunu savlayan Epikuros ve Stoacılar'ı eleştirmektedir. Ona göre, Epikuros ve Stoacılar mutluluğu erdemle özdeşleştirerek bu olguyu bu dünyanın bir olgusu olarak görmüşlerdir. Oysa Kant, bu konuda farklı bir tutum izler. Ona göre, *en yüksek iyinin* gerçekleşmesini bir umut olarak kabul eden Hıristiyanlık ahlakı kendi içinde daha tutarlıdır. Dolayısıyla Kant, *en yüksek iyinin* ancak umut edilebileceğini savlayarak Hıristiyan ahlakına yakın bir tutum takınmıştır. Kant *PAE*'de *en yüksek iyinin* bir kutsallık yasası olduğunu ve onun insanlık için bu dünyada gerçekleştirilemez, sonsuz bir ideal olduğunu yazar. Benzer şekilde, *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de ise Kant, *en yüksek iyiyi* “Tanrının krallığı” ve “Tanrının şehri” kavramlarıyla ifade etmiş, bu eserinde *en yüksek iyinin* gerçekleştirilmesinin salt insan edimlerine dayanmadığını, kolektif bir çabayı gerektirdiğini ve bunun yanında Tanrının inayetine dayandığını ifade etmiştir.

Gelelim Kant'ın *YGE*'sindeki ahlaki teleoloji anlayışına. Bu eseri, Kant'ın teleoloji konusunu derinlemesine ele aldığı bir çalışmadır. Kant'ta teleoloji transendental yargı gücünün reflektif yargıları zemininde açığa çıkar. Zira, transendental yargı gücünün reflektif yargıları *a priori* ve sübjektif temellidirler ve insanın tecrübesini yol gösterici (*heuristic*) bir biçimde etkilerler. Buna göre, teleolojik yargılarımız *a priori* bir zeminde doğanın sübjektif olarak yorumlanmasını sağlarlar. Kant, bu anlamda, teleolojiyi şeylerin kendisine gönderimde bulunan bir olgu olarak (dogmatik olarak) ele almaz. Ona göre teleolojik yargılar, transendental özneye ait *a priori* sübjektif yargılardır. Bu anlamda Kant'ta teleoloji pratik ve hōristik bir olgudur.

Kant'ın doğal teleoloji kavramını ahlaki teleoloji ile bütünleştirmeyi amaçladığı *Üçüncü Kritik*'te temelde doğanın en nihai amacını (*Endzweck*) araştırır. Kant'ın doğanın amacı olarak gördüğü şey, doğanın içindeki bir şey değildir. Kant bitkisel ve hayvansal alemde doğanın amacını oluşturabilecek bir şeyin olmadığını ifade eder. Doğanın amacı ancak doğanın dışında bir şey olmalıdır. Kant'a göre, bu şey insanın rasyonel ve ahlaki bir varlık olarak varlığıdır. Kant'a göre, insanın doğanın amaçlılığını kendisine mesele edinebiliyor olması ve ahlaki olarak *en yüksek iyiyi* ve özgürleşmeye yönelik olması bağlamında insanın doğanın en nihai amacı olduğunu kabul eder. Kant'ta “ahlak yasası altında özgürleşmiş” insanın doğanın en yüksek

amacı olması, onun *en yüksek iyi* kavramını kurabilen bir varlık olmasındandır, yani teleolojik bir varlık olmasından. Bu minvalde, Kant insan doğasının *en yüksek iyi* kavramı altında doğal teleoloji ile özgürlüğü bir araya getirdiğini savlar. Böylece Kant'ın *YGE*'de gösterdiği şey, *en yüksek iyi* temelinde sağlanan bir özgürleşme olarak ahlaki teleolojinin doğanın en nihai amacını oluşturduğudur. Buna göre, Kant insan doğasının ahlaki yönünün onun doğa ile kurduğu ilişkiyi de belirlediğini ve dönüştürdüğünü gösterir zira ahlaki teleoloji bağlamında özgürleşmiş insan aynı zamanda doğanın en büyük amacını gerçekleştirmiş olur.

Sonuç olarak, bu tez çalışması, Spinoza ve Kant'ın ahlak teorilerinde, yaygın okumanın aksine, ahlaki teleolojinin başat bir rol oynadığını savlayacaktır. Spinoza'da ahlaki teleolojinin içkin bir düzlemde sürdürüldüğünü savunacak olan tezimizde, Kant'ın ahlaki teleolojisinin pratik ve hüristik bir düzlemde ele alındığı tartışılacaktır. Spinoza ve Kant etiğinin, bu yönüyle, klasik ahlaki teleolojinin aksine ahlaki teleolojiyi sübjektivist ve içkin bir tarzda yeniden yorumladığı tartışılacaktır.

2. SPİNOZA ONTOLOJİSİNDE TELEOLOJİ

Spinoza'daki teleolojik unsurları araştırmak, alışıldık bir çaba değildir. Zira genel kanı itibariyle, Spinoza anti-teleolojik bir ontoloji sunar. Buna karşı bu çalışmanın amacı, Spinoza'nın temel yapısı itibariyle anti-teleolojik olduğu kabul edilen ontolojisinde, insan doğası bağlamında teleolojik bir yaklaşımın etkili olduğunu iddia etmek olacaktır. Spinoza'da teleoloji konusuna bir giriş yapmadan önce, Spinoza'nın metodolojisini, ontolojisinin temel figürleri olan Tanrı'yı ve insanı ve ontolojisinin çekirdeğini oluşturan belirlenimcilik ve zorunluluk ilkelerini ele alacağız. Bunun ardından Spinoza'nın genel anlamda teleoloji karşıtlığını ele alacak fakat insan doğası konusunda Spinoza ontolojisinin teleolojik bir yoruma açık olduğunu ifade edeceğiz.

2.1. Spinozacı Ontolojinin Anahatları

Spinoza felsefesi en başta geleneksel dinlere ilişkin bir eleştiri olarak çıkar karşımıza. Yahudi-Hıristiyan dinlerine getirilmiş radikal bir eleştiridir bu. Spinoza Yahudi-Hıristiyan dinlerini temel olarak batıl inanca, mucizelere ve hayal gücüne dayalı bir düşünme biçimine dayanıyor olmaları, peygamberlerin anlatılarını şüphe götürmez bir hakikat olarak kabul etmeleri, tek bir ulusa özgü olduklarına ve kutsal kitaplarının Tanrı'nın sözü olduğuna inanılması ve aşkın, yasa-koyucu ve insan-biçimli (antropomorfik) bir Tanrı figürünü esas almaları gibi yönlerden kesin bir biçimde eleştirir. Bu yönüyle Spinoza, döneminde ateist ve tanrıtanımaz olarak kabul edilmiş olsa da ve hatta Amsterdam sinagogu tarafından aforoz edilmiş⁴ olsa da *Teolojik-*

⁴ Spinoza 27 Temmuz 1656'da Houtgracht'taki büyük sinagogun kapısına asılan ve "Kimse onunla konuşmayacak, ona herhangi bir kolaylık sağlamayacak, aynı çatı altında ya da yakınında bulunmayacak ve dahası onun tarafından yazılan ya da hazırlanan hiçbir eseri okumayacaktır" sözleriyle sona eren sert bir metinle aforoz edilmiştir (Nadler, 2013, s. 183). Spinoza aforoz edildiğinde henüz yirmi üç yaşındadır ve hiçbir şey yayınlamamıştır. Buna rağmen Spinoza'nın neden aforoz edildiğine dair kesin nedenler bilinmemektedir. Spinoza'nın aforozunun temelinde yatan nedenlerin bazılarının, Torah Yeşivası'ndan başka bir yerde felsefi ve bilimsel eğitim görmek için uzaklaşması; rabbilerin Spinoza'nın Van den Eden'in derslerine katılmasını pek hoş karşılamamaları; Spinoza'nın babasının yasını tuttuktan sonra sinagoga düzenli olarak gitmeyi reddetmesi, ve Yahudi yasasına uymaktan elini ayağını çekmesi sayılabilir. Ancak Steven Nadler'e göre bunların hiçbiri aforozun şiddetini açıklamaya yetmez (Nadler, 2013, s. 194). Nadler'e göre Spinoza'nın aforozunun temel nedeni, "kafirlikleri ve şer fikirleri" olmalıdır. Hem *Etika*'da hem de *Kısa İnceleme*'de Spinoza Tanrı'nın insanbiçimli bir varlık

Politik İnceleme'de (kısa adıyla *TTP*) belirttiği gibi onun esas amacı teoloji ile felsefenin sınırlarını belirlemek ve bu iki alanı birbirinden ayırmak olmuştur. Spinoza'ya göre, teoloji ve felsefe birbirine indirgenemezdir. Ne teoloji felsefi bir bakış açısıyla ele alınabilir, ne de felsefe dinî bir yaklaşımla kavranabilir. Bunun yanı sıra Spinoza'ya göre, ne teoloji ne de felsefe inkâr edilmelidir, tersine bu iki mefhum birbirinden bağımsız bir biçimde ele alınmalıdır.⁵

Spinoza teoloji ve felsefe arasında yaptığı ayrımı paralel olarak *TTP*'de iki tür bilgi arasında açık bir ayrım yapar. Bunlar, Kutsal Kitaba dayalı dinî/vahyedilmiş bilgi ile doğal/felsefi bilgidir. Bu çalışmada dinî/vahyedilmiş bilginin (peygamberlere ait bilgi) büyük ölçüde hayal gücüne dayalı, değişken ve güvenilir bir bilgi türü olduğu ifade edilir (Spinoza, 2019a, s. 67-70). Spinoza'ya göre peygamberlerin bilgisi büyük ölçüde hayal ürünüdür, çünkü peygamberlerin hikayeleri birbiriyle tutarlı anlatılar olmayıp yaşadıkları toplum ve dönem ile sahip oldukları kişiliklere bağlı olarak değişkenlik gösteren anlatılardır. Doğal/felsefi bilgi ise, akla dayalı, sarsılmaz ve güvenilir bir bilgi türü olarak tanımlanır.⁶ Richard Mason *Spinoza'nın Tanrısı: Felsefi Bir Çalışma* adlı yapıtında Spinoza'da felsefi/doğal bilginin doğadaki şeylerin asıl gerçekliğini veren bir bilgi türü olarak kabul edildiğini, dini bilginin ise birtakım sosyal ve politik koşullara bağlı olarak ortaya çıkan yanılısamalı bir bilgi türü olarak ele alındığını ifade etmektedir (Mason, 1999, s. 192).

Az önce belirttiğimiz gibi Spinoza *TTP*'de teoloji ve felsefenin ayrı ayrı kategoriler olarak eşit ölçüde önemsenmesini salık verse de diğer eserlerinde felsefi bilgiye öncelik verir. Ona göre, dinî/teolojik bilgi, Spinoza'nın üçlü bilgi skalasında hayal gücüne (*imaginatio*) dayalı olan en alttaki bilgi türüdür, doğal/felsefi bilgi (*scientia intuitiva*) ise en üstün bilgi türü olarak Tanrı'nın bilgisidir.⁷ Spinoza en temel ve

olarak kabul edilmesini eleştirmiştir. Ona göre Tanrı sonsuzluktan yapılmıştır ve Doğa ile birdir. *Teolojik Politik İnceleme*'de ise Spinoza vahiye dayalı bilgiyi ve Yahudilerin "seçilmiş bir halk" oldukları argümanını sert bir biçimde eleştirmiştir (Nadler, 2013, s. 196-197).

⁵ Spinoza'ya göre, teoloji kitlelerin (sıradan insanlar) Tanrısal yasaya boyun eğmelerini sağlayan ve onlara en temel ahlaki erdemler olan sevgi, yardımseverlik ve adalet gibi kavramları öğreten bir unsur olarak oldukça önemlidir. Felsefe ise doğanın/Tanrının asıl gerçekliğinin ve bilgisinin araştırılmasını sağlayan temel bir unsurdur. Bu anlamda hem teoloji hem de felsefe eşit ölçüde önemlidir.

⁶ Peygamberlerin bilgisi ile filozofların bilgisi arasındaki karşıtlığa ilişkin ayrıca, bkz. Nadler, 2009, s. 501.

⁷ Spinoza *Etika*'da en alt bilgi türü olarak tanımladığı hayalgücü bilgisinin (*imaginatio*) günlük ve sıradan deneyimden edinilen algı bilgisi olduğunu ve bu bilgi türünün bulanık ve güvenilir olmayan fikirlerden oluştuğunu yazar. Spinoza'nın en yüksek bilgi türü olarak ele aldığı felsefi ve entellektüel Tanrı bilgisi (*scientia intuitiva*) ise, Tanrı'nın sezgisel ve rasyonel bir biçimde anlaşılması ile ortaya çıkan bilgidir ve bu bilgi türü, en kesin ve en açık ve seçik bilgi türünü oluşturur. Bkz. Spinoza, 2019a, II. Bölüm, XL. Önerme-II. Not, s. 167.

değerli bilgi türünün Tanrı'nın bilgisi olduğunu ifade eder; zira her türlü doğal/felsefi bilgi, Tanrı'nın bilgisi zeminine dayanır. *TTP*'de şöyle anlatılır bu:

Her türlü kuşkuyu gerçekten ortada kaldıracak tüm bilgimiz ve kesinliğimiz yalnızca Tanrı bilgisine bağlıdır. Çünkü bir yandan Tanrı olmazsa hiçbir şey de varolamaz ve kavranamaz. Öte yandan Tanrı hakkında açık ve seçik bir ideye sahip olmadıkça her şeyden kuşkulunuz. Bundan çıkan sonuca göre, en üstün yararımız ve mükemmelleşme imkânımız yalnızca Tanrı bilgisine bağlıdır, vs. Ayrıca, Tanrı olmazsa hiçbir şey de varolamayacağına ve kavranamayacağına göre, kuşkusuz olan bir şey var: Tabiatıta olan her şey, Tanrı kavramını, özü ve mükemmelliği ölçüsünde içerir ve dile getirir. Demek ki [doğal] şeyleri tanıdıkça, Tanrı hakkındaki bilgimiz de artar ve daha mükemmel olur... Dolayısıyla da tüm bilgimiz, yani en üstün yararımız yalnızca Tanrı bilgisine bağlı olmakla kalmaz, ama bütünüyle ondan oluşur.” (Spinoza, 2019a, s. 98)

Burada Spinoza, Tanrı'nın bilgisinin her türlü doğal bilginin zeminini oluşturduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Kutsal Kitaplar'a dayalı dinî bilgi büyük oranda kuşku içerirken, Tanrı'nın bilgisi, her türlü doğal bilginin dayanağı olarak bir kesinlik zeminini sunar bize. Spinoza'nın başta *Etika*'sı olmak üzere tüm yapıtları bu türden bir kesinliğe dayalı olarak Tanrı'yı, doğayı ve insanı tanımlamayı amaçlar. Bu bağlamda Spinoza'nın amacı Tanrı'ya, doğaya ve insana ilişkin spekülasyon bir anlatı (örneğin peygamberlerin anlatıları) sunmak değil, bilimsel temelde bir metafizik araştırması yürütmektir. Steven Nadler, Spinoza'nın sisteminde, Tanrının veya doğanın⁸ bilgisinin hiçbir dinsel öğeye dayanmadığını ve bu kavramlara ilişkin hiçbir spiritüel gizemin bulunmadığını ifade eder. Daha ziyade Spinoza'da Tanrı/doğa, açık ve seçik bilgi temelinde bilimsel olarak açıklanabilir bir kavram olarak ele alınır (Nadler, 2006, s. 120).

Spinoza'nın metafizik araştırmasında kullandığı yöntem, matematiksel (geometrik yöntem, *more geometrico*). Örneğin *Etika*'da geometrik bir çalışma yürütülmüş gibidir. Tanımlamalara, aksiyomlara, önermelere, kanıtlama ve çıkarımlara dayalı bir anlatıdır *Etika*'nın. Öklid geometrisinin etiğe, epistemolojiye ve metafiziğe uygulanmasıdır bu temel olarak. Spinoza'nın matematiksel bir yöntem izlemesinin ardında onun bir 17. yüzyıl filozofu olması vardır. Zira 17. yüzyıl filozofları bilimlerde

⁸ Spinoza'da Tanrı ile doğa birbiriyle özdeşleştirilir (*Deus sive Natura*). Bu konu ileriki sayfalarda detaylı olarak ele alınacaktır.

ve matematikte yaşanan gelişmelere paralel olarak felsefi bilginin de bu metotla ele alınması gerektiğini düşünmüşler, ve metafiziği, bilimsel ve matematiksel bir temele oturtmayı amaçlamışlardır.⁹ Örneğin Descartes, *a priori* matematiksel bilginin (aritmetik ve geometri) tüm bilimlerin aradığı bir kesinlik ve kuşku içermezlik zeminine ulaştıran bir bilgi türü olduğundan metafizik için temel bir yol gösterici olduğunu savunmuştur.¹⁰ Spinoza için de benzer bir durum geçerlidir. Bu yönüyle Nadler, Spinoza'nın yönteminin her ne kadar matematiksel sembollerden yoksun olsa da Newton'un *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri* ve Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı ile benzerlik taşıdığını ifade eder (Nadler, 2006, s. 35). Yine Tülin Bumin *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* adlı eserinde Descartes'ın matematiği temel bir yöntem olarak kabul eden görüşünün Spinoza üzerindeki etkisine vurgu yapar (Bumin, 2010, s. 39-40). Bumin'e göre, Spinoza'nın doğaya, insana ve Tanrı'ya ilişkin tüm tasarılarının temelinde Descartes'ta görülen bir matematiksellik vardır. Ona göre Spinoza'nın geometrik bir yöntemle Etik yazmasının temelinde Descartes'ın metafizik araştırmasında matematiksel kesinliği temel alan görüşünden esinlenmiş olması vardır. Bunun yanında, Spinoza metafizik araştırmasında bir metot olarak *yeter neden ilkesini* kullanır. Martin Lin'in "Spinoza'da Yeter Neden İlkesi" adlı makalesinde belirttiği gibi, Spinoza her şeyin bir nedeninin/açıklamasının olduğunu savunmuştur (Lin, 2013, s. 1). Ona göre, doğada her şey anlaşılabilir bir nedene dayanır. Spinoza'ya göre doğadaki her şeyin açıklanabilir nedeni, Tanrı'dır. Bu yöntem çerçevesinde, Spinoza'nın esas amacı, Tanrı'nın bilgisi temeline dayanan,

⁹ Steven Nadler'in *Spinoza: Bir Yaşam* adlı çalışmasında ifade ettiği gibi, 17. yüzyılda bilimlerde matematik, kesin bilginin yöntemi olarak görülmekteydi. Bu disiplinin en gözde paradigması ise Öklid geometrisiydi. Öklid'in *Elementler* adlı yapıtı yirmi üç temel tanımla, beş koyut ve beş "ortak kavrayış" ya da aksiyomla başlar. Bu basit araçları öncüller olarak kullanan Öklid, düzlem şekilleri ve özellikleri üzerine, bazıları oldukça karmaşık bir yapıda olan, çok sayıda önermeyi kanıtlayabilmişti. Kanıtlamalarda doğruluğu kanıtlanmamış varsayımlar kullanılmıyordu; doğruluğu kendinden belli olanlar ya da kanıtlama yoluyla bilinenler dışında hiçbir şey doğru varsayılmıyordu. Bu şekilde, sonuçların kesinliği de sağlanmış oluyordu. Spinoza'nın da aklında bu model vardı ve bunu geliştirerek Descartes'in bilimlerde en üst düzeyde kesinlik düşünüyordu. Akıl hocası gibi o da (günümüzde doğa, insan ve toplum bilimleri olarak ayrışan disiplinleri de kapsayan) felsefenin, matematiğine eşit olmasa bile ona yaklaşan bir kesinlik ve tartışılmazlığa ulaşabileceğini düşünüyordu. Bu anlamda, Öklid'in geometride başarılarını, Spinoza metafizik, epistemoloji, fizik, fizyoloji ve etiğe uygulamak istiyordu (Nadler, 2013, s. 288). Ayrıca 17. yüzyıl önemli buluşların ve gelişmelerin yaşandığı bir dönemdir. Bu döneme kadar etkisini sürdüren Aristoteles fiziğine ve Skolastik öğretiyeye karşı Galileo, Bacon, Leibniz, Hyugens, Descartes ve Newton gibi bilim adamları doğanın mekanik bir yapıda olduğunu ve bu yapının kesin bir biçimde anlaşılabilir olduğunu ortaya koymuşlardır. Bu durum bu dönemin önemli filozofları olan Descartes, Locke, Hobbes ve Spinoza gibi filozofları felsefede epistemolojik bir kesinlik arayışına yöneltmiştir.

¹⁰ Bkz. Descartes, 2013, s. 27-28.

ki bu bilgimizin kesinlik zeminidir, bir metafizik araştırması yapmaktır. Zira ona göre, Tanrı bilinirse, tüm doğanın bilgisine de güvenli bir zeminde ulaşılabilir.

Bu çalışma, doğanın/Tanrı'nın bilgisini başat bir konuma yerleştirse de esasında bu bilginin kurucusu olarak insan doğası üzerine yoğunlaşacaktır. Zira Spinoza'ya göre, insan, doğanın/Tanrı'nın bilgisini edinen ve bu temelde kendi varlığını yetkinleştiren bir varlık olarak son derece önemli bir konumdadır. Spinoza *TTP*'de insanların çoğunun rasyonel bir biçimde düşünmekten yoksun olduklarını ve bunu ancak bir grup filozofun başarabildiğini yazmış olsa da daha sonraki eserlerinde her insanı doğanın/Tanrı'nın bilgisine doğrudan doğruya ulaşabilen rasyonel bir varlık olarak kabul eder. Yahudi-Hıristiyan dinlerini köklü bir şekilde eleştiren Spinoza, Tanrı'nın bilgisinin vahiy (yani insan aklının dışında bir olguya) dayandırılmasını eksik ve problemlili bulur. Ona göre Tanrı'nın bilgisi, insanın akli faaliyetiyle¹¹ doğrudan doğruya ulaşılabilir olmalıdır. *TTP*'de Spinoza insanın Tanrı'nın bilgisini edinmeye yönelik akli faaliyetine dair şöyle der,

Varlığımızın en iyi parçası anlama yeteneğimizdir [*intellectus*/aklı sezgi yetisi]. Öyleyse, gerçekten kendi yararımızı aramak istiyorsak, kuşkusuz her şeyden önce [aklı sezgi yetimizi] elden geldiğince mükemmelleştirmeye uğraşmalıyız. Çünkü en üstün yararımız onun mükemmelliğinde yatar. Her türlü kuşkuyu gerçekten ortadan kaldıracak tüm bilgimiz ve kesinliğimiz yalnızca Tanrı'nın bilgisine bağlıdır. Çünkü bir yandan, Tanrı olmazsa hiçbir şey de varolamaz ve kavranamaz. Öte yandan da Tanrı hakkında açık seçik bir ideye sahip olmadıkça her şeyden kuşkulunuz. (Spinoza, 2019a, s. 97)

Spinoza'nın dikkat çektiği nokta, insanın Tanrı'ya ilişkin bilgisinin kendi anlama yeteneğine dayandırılmasıdır. Ona göre, insan ancak kendi anlama yeteneğini mükemmelleştirdiği ölçüde Tanrı'yı anlayabilecek ve kesin bir bilgi zeminine ulaşabilecektir. Bu bağlamda, Spinoza'nın geleneksel dinlere ilişkin eleştirisinin temelinde insanın Tanrı ile olan doğrudan ilişkisine ışık tutmak vardır. Nitekim insanın temel amacının peygamberlerin anlatılarına itaat etmek olmadığı, daha ziyade

¹¹ Burada 'akli faaliyet' kavramı ile anlatılmak istenen Spinoza'nın üçüncü tür bilgi olarak ifade ettiği *intellectus* bilgisidir. Zira H. Bülent Gözkân'ın "Spinoza'nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant'ın Eleştirisi" adlı makalesinde dikkat çektiği gibi, Spinoza'da *ratio* (ikinci tür bilgi) ile *intellectus* (üçüncü tür bilgi) arasında temel bir ayrım vardır. Buna göre, *ratio*, insana ait ortak mefhumların (*notiones communis*) çıkarımlı (*deductive*) ve gidimli (*discursive*) bir biçimde bilinmesini içerir. Örneğin doğanın nedenselliğinin bilgisi bir *ratio* bilgisidir. Üçüncü tür bilgi ise, şeylerin özlerinin ve bu şeyleri mümkün kılan zemin olarak Tanrı'nın akli bir 'görme' faaliyeti ile bilinmesidir (Bkz. Gözkân, 2018, s. 159-160). Burada sözünü ettiğimiz bilgi türü, bu türden akli sezgiye dayalı bir bilgidir.

Tanrı'nın bilgisine rasyonel ve bireysel bir biçimde ulaşmak olduğu görüşündedir Spinoza. Benzer şekilde, *TTP*'de tanrısal yasanın her insan için ortak olduğunu yazar, yani ona göre tanrısal yasanın öncelik tanıdığı hiçbir unsur (peygamberler veya seçilmiş bir toplum) yoktur. Şöyle demektedir Spinoza:

Açıklamış olduğumuz gibi, tabii tanrısal yasanın mahiyetini dikkatle incelersek şunu görürüz,
1. Bu yasa evrenseldir, yani tüm insanlara ortaktır. Çünkü onu evrensel insan tabiatından çıkarsadık. 2. Nasıl olurlarsa olsunlar, tarihi anlatılara inanılmasını gerekli kılmaz. Gerçekten de bu tabii tanrısal yasa yalnızca insan tabiatının incelenmesinden yola çıkılarak anlaşılır. Öyleyse onu Adem'de olduğu kadar başka her insanda da kavrayabileceğimiz kuşkusuzdur; insanlar arasında yaşayanda olduğu kadar, yalnız yaşayanda da..." (Spinoza, 2019a, s. 99)

Spinoza'ya göre, tanrısal yasanın evrensel insan doğasından çıkılarak oluşturulması onun her insana eşit ve evrensel bir biçimde açık ve ulaşılabilir kılmaktadır. Bu anlamda, Spinoza tanrısal yasayı açık bir biçimde sekülerleştirmektedir zira tanrısal yasanın hiçbir insana veya ulusa özgü olmadığı, aksine her insan tarafından ulaşılabilir olduğu düşünülür. Yine burada dikkat çekilen nokta, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin doğrudan olması gerektiğidir. Buna göre, insanın Tanrı'nın bilgisini edinmesinde hiçbir aracı unsura (peygamberler veya herhangi bir dinî kurum) gereksinmesi yoktur. Bu anlamda, Spinoza'nın Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi aracısız kıldığını görürüz.

2.1.1 Tanrı

Spinoza'ya göre, Tanrı'yı bilmek, insanın en üstün erdemi ve etkinliğidir. Spinoza'nın *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'de dördüncü tür bilgi¹², *Etika*'da ise üçüncü tür bilgi ve *upuygun fikir*¹³ olarak ifade ettiği bu bilgi türü, insanın en açık ve seçik olarak ulaşabileceği bilgidir. Bu bilgi aynı zamanda insanın kendi varlığı ile doğaya ilişkin kavrayışının da zeminini oluşturur (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XXXVII. Önerme, s. 355). Spinoza *Etika*'da Tanrı'nın bilgisine dair şunları der:

Zihnin en üstün iyisi Tanrı'nın bilgisidir ve zihnin en üstün erdemi Tanrı'yı bilmektir. Zihnin anlayabileceği en üstün şey Tanrı, yani (I. Bölümün 6. Tanımına göre) mutlak anlamda sonsuz

¹² Bkz. Spinoza, 2019c, s. 44-45.

¹³ Bkz. Spinoza, 2019b, II. Bölüm, XL. Önerme, s. 167.

bir Varlık'tır ve bu Varlık olmadan (I. Bölümün 15. Önermesi gereği) hiçbir şey olmaz ve kavranılamaz. (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XXVIII. Önerme, s. 344)

Spinoza'ya göre, Tanrı'yı anlamak, zihnimizin en yüksek etkinliğidir zira Tanrı, doğadaki en yüksek gerçeklik olarak mutlak bir sonsuzluğu ifade eder. Bu sonsuz Varlık, aynı zamanda her şeyin varoluşunun ve kavranışının temelinde durur. Spinoza'nın Tanrı'ya en üstün gerçekliği atfetmesi onu var olan tek gerçeklik olarak görmesindedir. Michael Della Rocca'nın *Spinoza* adlı kitabında ifade ettiği gibi, Spinozacı evrende yalnızca bir şey vardır ve bu şey, Tanrıdır (Rocca, 2008, s. 33). Tanrı, Spinoza'nın tüm felsefesini belirleyen temel unsurdur. Bu bakımdan, Spinoza felsefesinde Tanrı, onun tüm ontolojisine açılan bir kapı gibidir. Ancak Solmaz Zelyüt Hünler'in *Spinoza* adlı çalışmasında belirttiği gibi, Spinoza'nın Tanrı'sı yığınların Tanrı'sı değildir (Zelyüt Hünler, 2003, s. 12). Spinoza'ya göre, yığınların Tanrı'sı gerçek Tanrı değildir. Peki nedir gerçek Tanrı? Bu bölümün amacı, Spinoza'nın Tanrı'sının kendine has niteliklerini ele almak olacaktır.

2.1.1.1 Tanrı bir tözdür

Spinoza Tanrı'yı bir töz (*substantia*) olarak tanımlar. *Etika*'da tözün tanımı şöyledir, "Töz derken kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi anlıyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi" (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Tanım III, s. 34). Buna göre, töz kendisinden hiçbir başka nedene dayanmayan, ve doğası/özü gereği kendi kendisinden kaynaklandır (*causa sui*). Bu türden bir töz tanımı, Spinoza'ya özgü değildir. Daha önce Descartes da tözü "kendi kendisinin nedeni ve kendisinden başka bir nedene dayanmayan bir varlık" olarak tanımlamıştı: "Tözü kavradığımız zaman, onu var olmak için "ancak kendine gereksinen" bir şey olarak kavırıyoruz" (Descartes, 2014, s. 77). Açıktır ki aralarındaki büyük farklara rağmen bu varlık hem Descartes için hem de Spinoza için Tanrı'dır. "Tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü," demektedir Spinoza (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Tanım VI, s. 35). Spinoza'nın Tanrı'yı kendi kendisinin nedeni bir töz (*causa sui*) olarak tanımlaması, doğadaki her şeyin olmasının veya olmamasının bir nedeninin olduğu yönündeki görüşünden kaynaklanır (Melamed, 2021, s. 116). Spinoza buradan şu sonuca ulaşır: Eğer her şeyin bir nedeni varsa, ilk

neden olan Tanrı'nın nedeni kendi kendisi olmalıdır.¹⁴ Eylem Canaslan, *Yöntem, Tanrı, Demokrasi* kitabında Spinoza'nın esasında doğrudan doğruya Tanrı kavramı ile değil de "kendi kendisinin nedeni" tanımıyla başladığını ifade eder (Canaslan, 2018, s. 88). Canaslan'a göre, Spinoza'da Tanrı eğer her şeyin etkin nedeni ise, *Etika* neden başlangıç cümlesiyle Tanrı'nın kanıtlanması ve tanımlanması gereken bir varlık olduğunu imler? Canaslan'a göre, bunun pedagojik ve tarihsel olmak üzere iki nedeni vardır. Pedagojik neden, önyargıları sebebiyle bu tanımı hemen anlayamayacak okurları ikna etmektir. İkinci neden ise, *causa sui*'nin tarihsel kullanımına dairdir. Bu kavramın kullanımı Thomas Aquinas'ın Tanrı'nın bilinebilir olup olmadığı sorusuna dayanmaktadır. Nitekim Thomas Aquinas, Tanrı'nın *a priori* olarak bilinmeyeceğini ve dolayısıyla *a posteriori* (sonuçlardan nedenlere) olarak kanıtlanmasının gerektiğini ifade etmiştir. Sonraki dönemde, Descartes Thomas Aquinas'ın Tanrı'nın *a priori* olarak kanıtlanamazlığı yönündeki tezine karşı çıkararak Tanrı'yı hem *a priori* hem de *a posteriori* olarak kanıtlamayı denemiştir. Spinoza'nın *Etika*'ya *causa sui* tanımıyla başlaması, Thomas Aquinas ve Descartes'tan gelen bu soruya ilişkindir. Spinoza Descartes'ın Tanrı'nın *a priori* ve *a posteriori* olarak kanıtlanabilirliği tezini aynen benimsemiş, hatta *a priori* kanıtlamanın en iyi kanıt olduğunu ifade etmiştir (Canaslan, 2018, s. 104). Fakat Spinoza'nın Tanrı'ya ilişkin *causa sui* (kendi kendisinin nedeni olma) vurgusu Descartes'inkinden daha güçlü ve çekincesizdir (Canaslan, 2018, s. 105).

2.1.1.2 Tanrı zorunlu bir varlıktır

Spinoza'ya göre Tanrı zorunlu bir varoluşa sahip olan tek varlıktır. Descartes felsefesinin ilkelerini değerlendirdiği¹⁵ *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik*

¹⁴ *Causa sui*'nin felsefi bir konu haline getirilmesi, 16. ve 17. yüzyıllarda bilimlerde yaşanan gelişmelere bağlı olarak metafiziğin ve ontolojinin bilimsel bir yöntemle ele alınmasıyla başlamıştır. Bilindiği gibi, skolastik düşüncede yaratılmamış neden olan Tanrı bilginin değil, imanın (teoloji) konusudur. Ancak 16. ve 17. yüzyıllarda doğadaki her şeyin matematiksel ve mantıksal olarak açıklanabilirliğine duyulan inanç, Descartes ve Spinoza gibi filozofların *causa sui*'yi imanın değil de bilginin (felsefe) konusu haline getirmesine neden olmuştur.

¹⁵ Steven Nadler *Spinoza: Bir Yaşam* adlı çalışmasında Spinoza'nın *Descartes Felsefesinin İlkeleri* adlı yapıtının içeriğini şöyle anlatır, "Ayrıca, Spinoza'nın Meyer'e yazdığı bir mektupta belirttiği gibi, Descartes'in yalnızca ileri sürmekle yetindiklerini Spinoza kanıtlamış, Descartes'in kullandıklarından farklı kanıtlar kullanmış ve hatta Descartes'in atladığı şeyleri eklemiştir. Buna karşılık, Spinoza yalnızca Descartes'in söylediklerinin ve öne sürdüğü (ya da sürmesi gereken) kanıtları geometrik biçimde, yapılan eklemelerle birlikte, doğru bir şekilde betimlenmesiyle ilgilenmiyordu. Spinoza, Kartezyen ilkeleri, Descartes'in yeterli olarak ele almadığını düşündüğü sorunları çözmek için de kullanıyordu. Meyer'in söylediği gibi, incelemede bulunan pek çok şey Descartes tarafından açıkça söylenmemiştir, ancak yine de "bıraktığı temellerden geçerli bir şekilde bu sonuçlara ulaşılabilirdi." Spinoza süzüyor,

Düşünceler adlı eserinde Spinoza, Tanrının tanımı gereği (*a priori* olarak) zorunlu bir varoluşa sahip olduğunu ve Tanrı kavramının, “tıpkı üçgen kavramının üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olmasını içermesi gibi, zorunlu varoluşu içerdiği ya da varoluşunun, tıpkı özü gibi, ezeli bir doğru olduğu”nu ifade eder (Spinoza, 2015a, s. 40). Ayrıca Tanrı özü varoluşunu gerekli kılan tek varlıktır (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, VII. Önerme, s. 40). Yani Tanrı’nın varolması doğası gereğidir. *Etika*’da Tanrının varoluşunun zorunluluğuna ilişkin sunulan kanıtlardan birine bakılırsa, Spinoza, Tanrının sonsuz doğasının sonlu varlıklardan daha büyük bir imkânlılığı içerdiğini ve bu bakımdan onun varoluşunun sonlu varlıklardan daha kesin ve zorunlu olduğunu ifade eder (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Kanıtlama, s. 48). Yine Descartes felsefesine referansla Tanrının varoluşunun, onun ideasının insanda bulunmasından dolayı *a posteriori* olarak da kanıtlanabildiği ifade edilir (Spinoza, 2015a, s. 41). Spinoza’ya göre, sonlu bir varlık olarak insanın sonsuz olanı düşünebilir olması veya onun kavramını kendinde barındırması Tanrı’nın sonsuz varoluşunun *a posteriori* bir kanıtıdır.

2.1.1.3 Tanrı eksiksizdir/tamdır

Spinoza’da Tanrı’nın varoluşunun zorunluluğu, onun eksiksizliğini ortaya çıkaran bir unsurdur. *Descartes Felsefesinin İlkeleri*’nde şöyle anlatılır bu durum, “Bir şey doğası gereği ne kadar eksiksizse, kapsadığı varoluş da o kadar büyük ve zorunludur. Diğer taraftan, bir şey doğası gereği ne kadar zorunlu varoluş kapsarsa, o kadar eksiksizdir... Bu yüzden, her ne zorunlu varoluşu kapsıyorsa, o en yüksek derecede eksiksiz bir varlık, yani Tanrı’dır” (Spinoza, 2015a, s. 45-46). Buna göre, Spinoza’da sonsuzluk ile eksiksizlik birbirini gerektirdiğinden sonsuz bir varlık olan Tanrı’nın eksiksiz olması gerekmektedir. Spinoza’ya göre, Tanrının eksiksizliği onun kendi kendisini yaratma ve koruma gücünde kendini göstermektedir. Buna göre, Tanrı sonsuz ve eksiksiz doğası itibariyle, kendi kendisini koruyabilmekte ve yaratabilmektedir. Bu, onun varoluşu bakımından, hiçbir dışsal ögeye dayanmadığını gösterir.

yorumluyor, açıklıyor, genişletiyor, örnekler veriyor, doğruluyor, gizli öncüller ekliyor, kanıtları geliştiriyordu; kısacası kimi zaman sadık, ancak yaratıcı bir Kartezyen gibi davranıp 17. yüzyılın, az ya da çok, gelenekçi Kartezyen felsefecilerinin yaptıklarını yapıyordu” (Nadler, 2013, s. 299-300).

2.1.1.4 Tanrı en basit/yalın varlıktır ve ilk nedendir

Spinoza'ya göre, Tanrı en basit/yalın varlıktır. *Descartes'ın Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* adlı yapıtta Tanrı'nın birleşik bir varlık olamayacağını ifade edilir (Spinoza, 2015a, s. 140). Buna göre, Tanrının birleşik bir yapıda olamamasının nedeni, birleşik yapıdaki bir varlığın parçalarının Tanrı'ya öncelikli olacağından bunun mutlak anlamda sonsuz bir varlığın doğasına aykırı olmasıdır. *Kısa İnceleme*'de Spinoza Tanrı'nın üretken ve yaratıcı bir neden olduğunu ifade eder (Spinoza, 2015b, s. 47-48). Buna göre, Spinoza'nın Tanrı'sı sonsuz bir yaratma ve husule getirme gücü olarak kabul edilmektedir. Onun yaratımı içkin anlamda bir neden olmasına dayanır, yani Tanrı kendi kendisini meydana getirmek suretiyle doğadaki çokluğu da kendi içinde husule getirmektedir. Dolayısıyla Spinoza'da yaratım ile yaratılan arasındaki ilişki farklı bir biçimde tanımlanır. Geleneksel teolojide yaratma ile yaratılan arasında zamansal bir fark vardır. Spinoza'da ise yaratım ve yaratılan arasında zamansal bir fark yoktur.¹⁶ Bu ikisi sürekli olarak ve eşzamanlı olarak husule gelmektedir. Bu bağlamda Solmaz Zelyüt Hünler, Spinoza'da esasında yaratımdan söz edilemeyeceğini, daha ziyade sürekli bir üretim ve türeyiş kavramından söz edilebileceğini ifade eder. Ona göre Spinoza'da “şeyler, tıpkı bir üçgenin tanımından onun iç-açıların toplamının iki dik açığa eşit olmasının çıkması gibi, Tanrı'dan çıkarlar” (Zelyüt Hünler, 2003, s. 14). Bu bağlamda Tanrı ile üretimleri arasında mantıksal bir öncelik sonralık ilişkisinin olduğundan söz edilebilir (Ceylan, 2012, s. 59). Buna göre, “Spinoza'nın evreni bir öncesiz-sonrasız matematik-lojik bağlantılar sistemi olarak kendini gösterir” (Ceylan, 2012, s. 59).

2.1.1.5 Tanrı varolan tek tözdür

Spinoza'ya göre, doğada birden fazla töz olamaz, zira bu, sonsuz varlığın özüne aykırıdır. Yani, Tanrı sonsuz bir varlık olarak, bölünebilir veya parçalara ayrılabilir bir varlık değildir (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XIII. Önerme, s. 51). *Etika*'da, “Tanrı tektir, yani (6. Tanım gereği) doğada sadece bir tek töz vardır ve 10. Önermeye düştüğümüz Notta da üstü kapalı olarak belirttiğimiz gibi, bu töz mutlak anlamda sonsuzdur” denilir (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XIV. Önerme, s. 52). Yine *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'nde Spinoza, “Birden çok Tanrı olamaz,” der (Spinoza, 2015a, s. 49). Spinoza'nın Tanrı'yı doğada varolan tek bir töz olarak kabul etmesi, onu diğer 17.

¹⁶ Bkz. Başaran, 2011, s. 26.

yüzyıl rasyonalist filozofları olan Descartes ve Leibniz'den ayıran bir unsurdur. Zira Descartes, doğada beden/yer kaplama (*res extensa*), ruh/düşünce (*res cogitans*) ve Tanrı olmak üzere üç tür töz¹⁷ bulunduğunu savunur. Leibniz'e göre ise doğada sonsuz sayıda töz bulunur.¹⁸ Ancak Spinoza'da Tanrıdan başka bir tözün olmasının Tanrının mutlak ve sonsuz doğası ile çelişen bir durum olduğu ifade edilir (Spinoza, 201b, I. Bölüm, XIV. Önerme, s. 52). Bu anlamda Spinoza'nın monist bir çizgide olduğu düşünülebilir. Fakat Spinoza ontolojisi, ikili bir doğa ayrımı yapar. Bu ayrım, *natura naturans* (doğalaştıran doğa/doğuran doğa¹⁹) ve *natura naturata* (doğalaştırılan doğa/doğmuş doğa) arasında yapılır. Buna göre, doğa iki katmanlıdır. Doğanın ilk katmanında *natura naturans*, yani sonsuz bir töz olarak Tanrı vardır. Tanrı her şeyin, ilk nedenidir. Doğanın ikinci katmanında ise, kaynağını Tanrı'dan alan diğer varlıklar vardır. Örneğin Tanrı'nın tarzları olan düşünce/ruh (*res cogitans*), beden/yer kaplama (*res extensa*), irade... Bu varlıklar, doğrudan doğruya Tanrı'dan türemişlerdir ve özü ve varoluşları bakımından Tanrı'ya dayanırlar. Bu anlamda, Spinoza'da monist çizgiden çıkıldığı gözlenir. Nitekim, doğada sonsuz anlamda tek bir töz olsa da bu tözün sıfatları veya sıfatlarının tezahürleri olan sonlu varlıklar da vardır. Bunun yanında, Spinoza'da tözün “kendi kendisinde” olduğu, tarzların ve sıfatların ise “tözde” olduğu söylenir (Lin 2013, s. 3). Yani, Tanrı tarafından husule getirilmiş olan varlıklar (*natura naturata*) Tanrı'nın dışında değildirler. Tanrı'nın kendi içinde ortaya çıkardığı varlıklardır. Bu bakımdan Spinoza ontolojisinin, Tanrı'nın dışındaki hiçbir tözün veya gerçekliğin varlığını kabul etmemesi bakımından monist bir çizgi içinde kaldığı da iddia edilebilir.

2.1.1.6 Tanrı özgür nedendir

Spinoza'da Tanrı, doğada var olan tek özgür nedendir. *Etika*'da özgürlük şöyle tanımlanır, “Salt kendi doğasının ve eylemini sadece kendisi belirleyene özgür denir”

¹⁷ Burada genel kanı itibarıyla Descartes ontolojisinde üç tane töz olduğunu söylesek de esasen Descartes'ta bu konu bu denli net değildir. Zira Descartes doğada açık ve seçik olarak kavranabilen üç tözün bulunduğunu söyler, beden (*res extensa*), ruh (*res cogitans*) ve Tanrı. Ancak tözü “kendi kendisinin nedeni olan ve varolmak bakımından kendisinden başka bir şeye dayanmayan” olarak tanımlaması bakımından Descartes'ın baştaki görüşüyle ters düştüğü söylenebilir. Zira bu durumda bazı düşünürlere göre Descartes ontolojisinde Tanrı dışındaki hiçbir tözün yeterince töz olmadığı söylenebilir (Bkz. Kaufman, 2018, s. 38). Kimi düşünürlere göre ise Descartes'ta yalnızca Tanrı tözdür; ruh ve beden ise ikincil anlamda (ad düzeyinde) tözlerdir (Bkz. Nadler, 2006, s. 55).

¹⁸ Leibniz'e göre, doğada sonsuz sayıda basit monad (töz) vardır ve tüm bu monadların son nedeni ilk basit töz olan Tanrı'dır.

¹⁹ Buradaki *natura naturans*'a karşılık gelen “doğuran doğa” ile *natura naturata*'ya karşılık gelen “doğmuş doğa” terimleri Steven Nadler'e aittir. Bkz. Spinoza, 2013, s. 330.

(Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Açıklama VII, s. 35). Buna göre, doğada kendi kendisinin nedeni ve eylemini kendisi belirleyen tek bir töz olduğuna göre, doğada özgür olan tek varlık Tanrı'dır. Ancak Tanrı'nın özgürlüğü dilediğini yapabilme anlamında bir özgürlük değildir. Örneğin *Kısa İnceleme*'de Spinoza Tanrı'nın iyiyi husule getirmesinin bir zorunluluk olduğunu ve Tanrı'nın iyi bir şey yapabilmekten sarfınazar edebilmesinin olanaksız olduğunu ifade etmektedir (Spinoza, 2015b, s. 50). Bu bakımdan Spinoza'ya göre, Tanrı'nın özgürlüğü özgür iradeye dayanmaz. Yine *Etika*'da Spinoza Tanrı'nın sonsuz gücünün “kralların insani gücüyle” karıştırılmaması gerektiğini ifade eder (Spinoza, 2019b, II. Bölüm, III. Önerme, s. 111). Benzer şekilde, Stuart Hampshire, Spinoza'da Tanrı'nın “özgür neden” olarak kabul edilmesinin, insan davranışlarına ait bir özgürlük anlamında ele alınmaması gerektiğini salık verir (Hampshire, 1956, s. 39). İnsana ait bir özgürlük dendiğinde genellikle isteğe bağlı olma (voluntary) kavramı gündeme gelir. İnsanın özgür olması, isteğe bağlı eylemlerde bulunması anlamına gelir. Oysa, Hampshire'e göre, Spinoza'nın Tanrı'sı isteğe bağlı olarak eylemde bulunmaz. Belirlenimsiz ve rastgele eylemleri olamaz Tanrı'nın. Spinoza'ya göre, Tanrı sıkı bir zorunluluğa bağlıdır ve bu zorunluluğun dışında eylemde bulunamaz. Örneğin o, Descartes'ın Tanrı'sı gibi evreni dilediği şekilde yaratabilme gücüne sahip değildir. Zira evren, Spinoza'ya göre Tanrı'nın zorunlu doğasından ve olması gerektiği şekilde ortaya çıkmıştır ve daha farklı bir biçimde olması mümkün değildir. Yine Leibniz'de olduğu gibi Spinoza'da evren mümkün evrenlerin en iyisi değildir. Aksine evren, zorunlu yasa gereğince olması gerektiği gibidir. Spinoza'da Tanrı'nın özgür olması bu anlamda, sıkı bir zorunluluk içinde hareket etmesi demektir. Spinoza bu durumu “özgür zorunluluk” olarak ifade etmektedir (Türkyılmaz, 2007).

2.1.1.7 Tanrı için nedendir

Spinoza'da Tanrı'nın özgür olması, onun doğa üzerinde aşkın (*transzendent*) bir güç olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade, Tanrı bizatihi doğanın yasalarına tabidir (*Deus sive Natura*) (Nadler, 2006, s. 52). Yani Tanrı doğanın yasalarından ayrı olarak düşünülmesi söz konusu olmayan için bir nedendir, “Varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı aracılığıyla kavranmalıdır (15. Önermeye göre). Öyleyse (16. Önermenin 1. Sonucuna bağlı olarak) Tanrı, Tanrı'da olan her şeyin nedenidir; Tanrı'dan başka bir töz yoktur (14. Önermeye göre), yani (3. Tanıma göre) Tanrı'dan başka kendiliğinden varolan hiçbir şey yoktur. O halde Tanrı her şeyin için nedenidir; geçici nedeni

değildir” (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XVIII. Önerme, s. 67). Bu bağlamda Tanrı’nın ürettiği veya neden olduğu şeyler, Tanrı’nın doğasından ayrık değildir, bizzat bu şeyler Tanrı ile bir ve özdeştir (Ceylan, 2012, s. 60). Örneğin Spinoza’nın determinist ve içkin nedensellik anlayışı, hiyerarşik bir varlık tasavvuru sunan Plotinus’un “taşma” teorisinden oldukça farklıdır. Spinoza’nın içkin nedensellik anlayışında, tanrısal töz ve kipler (*modus*) arasında hiyerarşik bir örgütlenme gözlenmez; Tanrı’nın kiplerden-sıfatlardan-ifadelerden ayrı, aşkın bir varlığı yoktur (Ceylan, 2012, s. 60). Her şey, bütünü içinde bir yerinin ve rolünün olması bakımından dengededir.

2.1.1.8 Panteizm Tartışması

Spinoza’da Tanrı’nın doğa ile özdeşleştirilmesi (*Deus sive Natura*), panteist bir görüş olarak yorumlanabilmektedir. İlk olarak Toland tarafından 1705 yılında ortaya atılmış bir kavram olan “panteizm”, o tarihten itibaren pek çok düşünür tarafından Spinoza’nın Tanrı anlayışını tanımlamak için kullanılmıştır (Garrett 2006: s. 413). Panteist görüşe göre, Tanrı doğaya aşkın bir varlık değil, bizzat doğaya içkin bir güçtür. Tanrı kendisini doğada içkin olarak gösterir, açılır. Bu yönüyle, panteizm, geleneksel Yahudi-Hıristiyan dinlerinin Tanrı anlayışından oldukça uzak bir anlayıştır. Yahudi-Hıristiyan anlayışa göre, Tanrı evrenden/doğadan farklı bir varlıktır. O evreni yaratmış olsa da evren Tanrı’nın doğası ile aynı öze sahip değildir. Benzer şekilde, İslam düşünürü İbn Sinâ (Avicenna), Tanrı ile evrenin/doğanın bir ve aynı olamayacağını ifade etmiştir. Ona göre doğanın Tanrı ile bir tutulması, Tanrının aşkın gücünün yadsınması (*şirk*) anlamına gelmektedir (Belo 2007: s. 101). Panteizmde ise bunun aksine Tanrı tüm doğa ile özdeş olarak kabul edilir.

Frederick Beiser’e göre, Spinoza kozmik ve insan-biçimci olmayan bir Tanrı anlayışını ortaya koyması bağlamında panteist bir çizgidedir (Beiser 1987: s. 60). Beiser’e göre, Spinoza panteizmi, 1785’te Jacobi’nin *Spinoza Öğretisi Üzerine Mektuplar* adlı eserini yayınlamaya dek, Almanya’da büyük bir eleştiri konusu olmuştur. Spinoza’nın panteist anlayışı tanrıtanımazlık ve ateizm olarak kabul edilmiş ve Spinoza düşüncesi akademik çevrelerden bütünüyle dışlanmış. Spinoza Wolff, Leibniz ve Thomasius gibi filozoflar tarafından sert bir biçimde eleştirilmiştir (Beiser 1987: s. 49). Thomasius, *Monatsgesprache*’sinde Spinoza panteizminin tehlikesinden söz etmiş, ve öğrencilerini Spinozacılarla mücadele etmeye davet etmiştir. Wolff, *Theologica naturalis* (1737)’de Spinoza felsefesini çürütmeyi denemiş ve bu, yüzyıllarca süren Wolff düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Yine

Leibniz, *Etika*'nın tehlikeli bir kitap olduğunu savunmuş ve Spinoza'yı tanrıtanımaç olarak kabul etmiştir. Ancak Spinoza, akademik çevrelerden dışlansa da, radikal düşünürler tarafından büyük bir destek görmüştür. Spinoza panteizmi, radikal düşünürler arasında adeta yeni bir din olarak kabul görmüştür (Beiser 1987: s. 50). Spinoza'nın radikal düşünürler arasında kabul görmesinin en önemli nedeni, Spinoza'nın *Etika*'da ve *TTP*'de Tanrı'nın bilgisini doğallaştırması ve sekülerleştirmesidir. Tıpkı Martin Luther gibi Spinoza, Tanrı'nın bilgisine insanın doğrudan bir biçimde ulaşabileceğini savunmuştur. Bu görüş, özgürlükçü düşünürler için oldukça önemlidir. Zira Spinoza panteizminde artık Tanrı aşkın ve yalnızca kendisini peygamberlere duyuran bir varlık değil, her insanın doğrudan doğruya kendi düşünmesi yoluyla ulaşabileceği doğal bir varlıktır (Beiser 1987: s. 52).

Spinoza panteizminin 18. yüzyılda daha bilinir hale gelmesini sağlayan bir diğer unsur, Yahudi kökenli ve Ortodoks bir düşünür olan ve Spinoza karşıtı olmakla bilinen Moses Mendelsohn'un *Philosophische Gespräche* adlı eserinde Spinoza üzerine yazdığı bir yazıdır (Beiser 1987: s. 52). Mendelsohn bu eserinde Spinoza felsefesini savunmuştur. Mendelsohn'un bu eserinin yayınlanmasından sekiz yıl sonra, Almanya'da bir kişi daha Spinoza panteizmini keşfetmiştir: F. H. Jacobi. Jacobi'nin *Spinoza Öğretisi Üzerine Mektuplar* adlı eseri, Almanya'daki Spinoza karşıtlığının yerini Spinoza hayranlığına bırakmıştır. 18. yüzyılda yükselen Spinozacılığın ardında yatan bir diğer neden, teizmin ve deizmin düşüşüne geçmesidir. Modern fizikte yaşanan gelişmeler, teist düşünceyi sarsmıştır. Deizm ise Hume, Diderot ve Kant gibi filozofların eleştirilerine maruz kalarak gerilemiştir. Ancak Spinoza panteizmi, adeta modern bilimlerin dini haline gelmiştir. Genel anlamda Spinoza'nın kozmik ve insan biçimli olmayan Tanrı anlayışı, 18. yüzyıl modern bilimlerinin temel felsefesini oluşturmuştur (Beiser 1987: s. 60). Bunun yanı sıra Spinoza panteizmi, 18. yüzyılın sonlarında Goethe, Schiller, Hölderlin, Schleiermacher ve Novalis gibi Alman romantiklerini de etkilemiştir (Beiser 1987: s. 60-61). Spinoza'yı "Tanrı sarhoşu bir adam" olarak tanımlayan Novalis ve diğerleri, Spinoza'nın Tanrı ile doğa arasında gördüğü uyumdan ve Spinozacılıkta Tanrı'nın doğal bir varlık olarak kabul edilmesinden etkilenmişlerdir.

Gelelim Mendelsohn, Jacobi ve Lessing arasında yaşanan panteizm tartışmasına (*Pantheismussstreit*). Bu üç filozofun ortak noktası, her birinin Spinoza ontolojisini panteist bir felsefe olarak okumalarıdır. Jacobi ve Mendelsohn, Lessing'in

Spinozacılığı üzerinden bir tartışma yürütmüşler ve bu tartışma dönemine damga vurmuştur. Jacobi'nin temel argümanı, Spinoza panteizminin Tanrı ve maddi doğayı özdeşleştirme bağlamında ateist bir çizgide olduğu yönündedir. Ona göre, Spinoza panteizmi, nihilist bir zemine kaymaktadır. Jacobi tüm rasyonel düşüncenin Spinozacılıkta son bulduğunu, Spinozacılığın ise ateizm ve kaderciliğin ötesine geçemediğini söyler (Beiser 1987: s. 78). Jacobi'ye göre, Tanrı'nın varlığı ancak inanç (inanç sıçraması) zemininde kabul edilebilir, akıl bizi Tanrı'ya götürmez. Akılcılık ancak ateizme ve nihilizme sürükler. Bu noktada Jacobi, Spinoza'nın yeter neden ilkesini gündeme getirir. Ona göre, Spinoza bütünüyle akılcı bir çerçeve sunmaz. Tanrı'yı kendiliğinden ve rasyonel bir açıklama gerektirmeyen bir neden olarak sunar. Bu bağlamda, Jacobi Spinozacılığın inanca ve vahiye yer açtığını savunur. Mendelsohn ise Jacobi'nin akılcılık karşıtlığını eleştirir. O, Jacobi'nin Spinozacılığı felsefede inanca yer açtığı gerekçesiyle kullanmasını eleştirir. Bu bağlamda Mendelsohn'un amacı Spinozacılığı çürütmek olmuştur. *Morgenstunden* adlı yapıtında, Mendelsohn, Spinoza panteizminde ele alındığı gibi Tanrı ve dünyanın esasında aynı töz olduğu yönündeki tezini eleştirir. Ona göre Tanrı mükemmel ve sonsuzsa ve dünya sınırlı ve kusurluysa, nasıl olur da bu iki varlık aynı olabilir? Bu soru daha sonra Kant başta olmak üzere Herder, Schelling ve Hegel gibi filozofları da uğraştırmıştır (Beiser 1987: s. 105).²⁰

Spinoza'nın Tanrı anlayışını panteist bir görüş olarak okuyan bir diğer kişi, Jonathan Bennett'tir. Bennett, *Spinoza'nın Etika'sı Üzerine Bir Çalışma* adlı yapıtında Spinoza'nın panteist bir felsefe ortaya koyduğunu söyler (Bennett 1984: s. 32). Ona göre, panteizm ve ateizm doğanın ötesinde bir varlığı reddetmeleri bağlamında ortak bir noktada buluşur. Ancak ateizm Tanrı'yı reddederken, panteizm doğayı Tanrı ile özdeşleştirir. Bennett'in sorusu, Spinoza'nın gerçek bir teist mi olduğu yoksa ironik bir ateist mi olduğudur. Bennett'e göre, Spinoza tipik bir teist değildir, zira o Tanrı ve doğa arasında bir ayırım yapmaz. Ona göre, Tanrı'nın

²⁰ Bilindiği gibi, Kant "Kişinin Düşünerek Yönünü Tayin Etmesi Ne Anlama Gelir?" makalesinde Spinoza'nın Tanrı'yı bir doğa varlığı (doğaya içkin bir varlık) olarak ele alan görüşünü eleştirmiş, buna karşı o Tanrı'yı doğayı aşkın bir koşulsuzluk alanına atfetmiştir. Ayrıca Kant'a göre, Tanrı ne Jacobi'nin iddia ettiği gibi bir inanç nesnesi olabilir, ne de Mendelsohn'un savladığı gibi akli olarak bilinebilir bir varlık olabilir (Bkz. Beiser 1987: s. 47; Kant- Schopenhauer-Heidegger 2009: s. 96; ve Kant 1998: s. 10). Daha ziyade, Kant Tanrı'nın spekülâtif insan aklının ihtiyaç duyduğu bir postülat olarak görmüş ve insanın Tanrı'ya dair fikrini *rasyonel inanç (Vernunftglaube)* olarak adlandırmıştır. Bu bağlamda, Kant Spinoza'ya karşı olarak Tanrı'yı bilinebilir bir doğa varlığı olarak değil, akli bir inanç unsuru olarak görmüştür. Bu konu, çalışmamızın üçüncü bölümünde detaylı bir biçimde işlenecektir.

dışındaki varlıklar -ağaçlar, gezegenler vb- gerçektışı varlıklar değildir. Bennett'e göre, Spinoza Tanrı ile doğadaki diğer varlıkları -günlük ve doğal dünya- eş tutar. Bu anlamda Bennett, Spinoza'nın doğayı Tanrısallaştıran ve ateizme kayan bir panteist olduğunu dile getirmiştir.

Buna karşılık, Spinoza'nın panteist olmadığını savunan görüşler de vardır. Örneğin, Steven Nadler *Spinoza'nın Etika'sı: Bir Giriş* adlı eserinde panteizmin iki unsurundan söz açar: a) Tanrı doğadan ontolojik olarak farklıdır ancak dünyadaki şeyler aynı zamanda Tanrı'da içerilir. Nadler'e göre, bu tıpkı meyvesuyunun meyvede içerilmesi gibidir. Nadler bu görüşü "içkinci panteizm" olarak adlandırır. b) İkincisi, Tanrı'nın doğadaki tüm şeylerle aynı olmasıdır. Bu görüşe göre, Tanrı dünyadır ve dünyanın tüm içeriği Tanrı ile özdeşdir. Nadler bunu "indirgemeci panteizm" olarak adlandırır. Nadler'e göre, Spinoza Tanrı'yı doğa ile özdeşleştirirse de, o, ilk anlamda panteist, yani içkinci panteist, değildir. Zira Nadler'e göre, Spinoza Tanrı ile doğa arasında sayıca bir özdeşlikten söz eder ancak ona göre, Tanrı ile doğa arasında içerilme ilişkisi yoktur. Doğanın tanrısal ve doğaüstü bir özelliği içermesi anlamında Tanrı doğada değildir. Doğal şeylerde veya genel anlamda Doğada doğaüstü ve tanrısal bir ruh yoktur (Nadler 2006: s. 118). Nadler'e göre, Spinoza "indirgemeci panteizm" anlamında da panteist değildir. Bu görüşe göre, Tanrı tüm doğa ile bir ve özdeş olarak kabul edilir ancak Nadler'e göre Spinoza *natura naturans* ve *natura naturata* arasında bir ayrım yapar (Nadler 2006: s. 119). Buna göre, sonlu varlıklar (*modus*), sonsuz ve değişmez tözden (*substantia*) meydana gelmişlerse de bu iki varlık birbiriyle özdeş değildir.

Spinoza'nın Tanrı anlayışını panteist olarak okumayan bir diğer kişi, E. E. Harris'tir. Erris'e göre, panteizm, Tanrı'nın sonlu doğa ile bir tutulmasıdır (Harris 1973: s. 34). Oysa ona göre, Spinoza Tanrı'yı sonlu ve sınırlı doğa ile özdeşleştirmez. Spinoza'nın Tanrı'sı, Harris'e göre, sonsuz ve sınırsız bir varlıktır ve sözünü ettiği doğa da bu türden bir sonsuzluğa ve sınırsızlığa sahiptir. Yani Harris, Spinoza'nın doğa anlayışının geleneksel doğa anlayışından farklı olduğunu söyler. Ona göre, Spinoza'da doğa ölümlü ve geçici şeylerin zemini değildir. Spinoza bu türden bir doğaya gerçeklik ve tanrısallık atfetmez. Spinoza'nın doğası daha ziyade Tanrı'dan kaynaklanan, sonsuz ve sınırsız bir alandır (Harris 1973: s. 34-35). Yine Edwin Curley'e göre, Spinoza'da panteizm bir mitten ibarettir. Edwin Curley'e göre, Spinoza Tanrı'yı tüm doğayla özdeşleştirmez. O yalnızca Tanrıyı ve Tanrının

sıfatlarını doğa (*natura naturans*) ile özdeşleştirir fakat doğada bulunan olumsal şeyleri (*natura naturata*) tanrısal olarak görmez. Curley'e göre, bu şeyler Tanrı'dan kaynaklanmışlardır fakat tanrısal değildirler.²¹ Bu anlamda, Curley'e göre, Spinoza'da tüm doğanın Tanrı ile özdeşleştirildiği düşüncesi yanlıştır.

Spinoza'da Tanrı'nın yukarıda ele aldığımız anahatları bağlamında kendisinden önceki pek çok felsefi sistemin ve Yahudi-Hıristiyan dinlerinin Tanrı anlayışından radikal bir biçimde farklı olarak ele alındığını görüyoruz. Daha önce, hiçbir dinsel düşüncede veya felsefede töz, Tanrı ve doğanın birbiriyle özdeşleştirildiğini görmeyiz (Mason 1999: s. 26). Örneğin, Platon, Tanrı ile doğa arasında kesin bir ayırım yapmıştır. Platon'a göre, Tanrı sonsuz bir hakikati imler. Doğa ise, yanılısalar ve görünüşler alanı olarak kabul edilir. Aristoteles'e göre ise, Tanrı ile töz arasında bir ayırım olduğu gibi Tanrı ile doğa arasında da bir ayırım vardır. Aristoteles'e göre, töz (*ousia*), doğadaki kategorilerin ilki ve en temel olanıdır. [Ona göre, töz (*ousia*), şeylerin neliğidir. Yani şeyler, *ousia*'ları ya da formları bağlamında tanımlanırlar.] Tanrı ise, doğanın ötesinde bulunan saf düşünce veya saf etkinlik halidir. O kendi kendine yeten ve doğadan ayrı bir aktüalite halidir. Ancak Aristoteles'e göre, Tanrı doğadaki şeylerden ayrı bir yerde dursa da o esasında her şeyin erek nedenidir; bu bakımdan doğadaki şeyler (doğa) "Tanrı gibi olmak" için, yani potansiyel bir halden aktüel bir hale ulaşmak için, çaba sarf ederler.²² Bundan dolayı, Aristoteles'te Tanrı ile doğanın birbirinden ayrı kavramlar olarak ele alındığını ancak aralarında zorunlu bir ilişkinin olduğunu görürüz. Yahudi-Hıristiyan dinlerinde ise Tanrı ile tözün özdeşleştirildiğini fakat Tanrı ile doğa arasında mutlak bir ayırımın yapıldığını görürüz. Yahudi-Hıristiyan dinlerine göre, Tanrı mutlak anlamda saf ve yetkin bir tözdür.²³ Tanrı'nın mutlak anlamda kendi kendine yeten bir varlık olması onun doğadan/evrenden bütünüyle farklı olması ve aynı zamanda doğaya/evrene zorunlu olarak gerek duymaması anlamına gelir. Bu bakımdan doğa, zorunlu olarak varolan bir varlık değildir. Daha ziyade, doğa/evren, Tanrı'nın inayetine bağlı olarak yaratılmıştır.²⁴ John Webster, Yahudi- Hıristiyan dinlerinde Tanrı'nın mutlak olarak kendi kendine yeten ve mükemmel bir varlık olması

²¹ Edwin Curley'in Spinoza'da panteizm karşıtı tartışması için, bkz. Melamed 2013: s. 18.

²² Bu konunun detaylı bir şekilde ele alınışı için bkz. Lennox-Bolton 2010: s. 8-9.

²³ Bkz. Webster 2016: s. 19 ve 39.

²⁴ Bkz. Webster, 2016: s. 126:

dolayısıyla herhangi başka bir varlığa ihtiyaç duymadığını yazar. Ona göre, Tanrı'nın doğayı yaratmış olmasının tek nedeni onun iyi niyeti ve cömertliğidir. Yine Sokolowski, Tanrı ile doğa/dünya arasındaki farkın, Tanrı'nın zorunlu olarak varolan tek varlık olması olduğunu, doğanın/dünyanın ise olmak zorunda olmayan bir şey olduğunu ifade eder (Sokolowski 1995: s. 33 ve Nadler 2013: s. 328-329). Yani Yahudi-Hıristiyan dinlerinde Spinoza'nın Tanrı ve doğa anlayışının aksine, Tanrı zorunlu olarak var olan tek gerçeklik iken, doğa Tanrı'nın isteğine bağlı olarak yaratılmıştır.

2.1.2 İnsan

Spinoza ontolojisinde Tanrı'nın konumunu incelediğimiz ilk bölümde, Spinoza'nın *Etika*'nın Birinci Bölümünün Ek bölümünde özetlediği gibi, onun “zorunlu olarak var olduğunu; tek olduğunu; sadece kendi doğası gereği var olduğunu ve etki ettiğini; bütün var olanların özgür nedeni olduğunu; her şeyin Onda olduğunu ve Ona bağlı olduğunu ve O olmadıkça hiçbir şeyin var olamayacağını ve kavranamayacağını”²⁵ ifade ettik. Bu yönüyle Spinoza'nın Tanrı'sının doğada var olan tek töz olarak kabul edildiğini ve bu tözün Doğa ile özdeşleştirildiğini (*Deus sive Natura*) ifade ettik. Dolayısıyla Spinoza'nın Tanrı'sının Yahudi-Hıristiyan dinlerinin insan-biçimli ve aşkın (*transzendent*) Tanrı anlayışından oldukça farklı olduğunu gördük. Peki Tanrı'nın başat bir figür olarak ele alındığı Spinoza ontolojisinde insanın yeri nedir? Şimdi buna bakalım.

Açıktır ki Spinoza ontolojisinde insan bir töz olarak düşünülemez. Bunun yerine, insan tanrısal tözün tarzlarından/kiplerinden (*modus*) biri olabilir. Zira Spinoza *Etika*'da tözün tanımını yaptıktan sonra tarzın/kipin tanımını yapar, ve doğada yalnızca iki şeyin bulunabileceğini söyler, töz ya da tözün kipleri/tarzları...

Tavır derken tözün hallerini anlıyorum; yani başka şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi. (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Tanım V, s. 34-35)

Varolan her şey ya kendi başına vardır ya da başka bir şeye bağlı olarak. (Spinoza, 2019b, Birinci Bölüm, Aksiyom I, s. 36)

Buna göre, doğa tanrısal tözden ve bu tözün kiplerinden/tarzlarından oluşur. Peki doğada bulunan tek bir töz ile bu tözün tarzları/kipleri arasındaki ilişki nasıl ele

²⁵ Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Ek, s. 90.

alınmaktadır? Spinoza'ya göre, Tanrı var olan tek tözdür ve onun kipleri/tarzları onda bulunur. Kipler/tarzlar, Tanrı'nın kendisini açılmadığı var olma biçimleridir. Bu anlamda, Spinoza tanrısal kiplerin/tarzların Tanrı ile bir arada ve özdeş olduğunu savunmaktadır. Buna karşı, yukarıdaki alıntıda ifade edildiği gibi, Tanrı ile onun kipleri/tarzları arasında bir ayırım olduğundan da söz edilir. Zira alıntıda, kiplerin/tavırların bu kiplerden/tavırlardan 'başka bir şey' olan Tanrı tarafından kuşatıldığı ifade edilmektedir. Nitekim *natura naturans* (doğalaştırılan doğa) ve *natura naturata* (doğalaştırılan doğa) arasında yapılan ayırım da buna ilişkindir.²⁶ Spinoza doğadaki var olan tek töz olarak gördüğü Tanrı'ya, yani *natura naturans*'a, karşılık insan zihni, iradesi ve sevgi gibi kavramlara Tanrısal tözden ortaya çıkan kipler olmaları bakımından farklı bir gerçeklik kategorisi (*natura naturata*) atfetmiştir. Bu bağlamda, Spinoza'da kiplerin/tavırların, ne bütünüyle tanrısal olduğu söylenebilir, ne de tümüyle Tanrı'nın dışında olduğu. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, Spinoza'ya göre insan, Tanrı'nın kiplerinden/tarzlarından oluşur. Bu anlamda o, ne bütünüyle tanrısaldır ne de tümüyle Tanrı'nın dışında.

Kısa İnceleme'de Spinoza insan doğasına ilişkin şunları söyler:

... insanın bir zihne, ruha veya bedene sahip olmasından ötürü bir töz olduğunu katıyen düşünmüyorum. Zira (1) hiçbir tözün bir başlangıcının olamayacağını, (2) bir tözün başka bir tözü husule getiremeyeceğini ve son olarak da (3) birbirine benzer iki tözün olamayacağını kitabın başında kanıtlamıştık.

O halde, insan ebediyetten beri varolmadığı için sonludur ve birçok insana benzediği için, bir töz olamaz. Dolayısıyla insanın düşünce adına sahip olduğu her ne varsa, Tanrı'ya atfettiğimiz düşünce sıfatının tarzlarından ibarettir. Keza biçim, hareket, vs. adına sahip olduğu her ne varsa, Tanrı'ya atfettiğimiz diğer sıfatın tarzlarıdır.” (Spinoza, 2015b, s. 71)

Burada Spinoza, insanı düşünce/ruh ve bedenden/yer kaplamadan oluşan bir varlık olarak görerek onun tözsel bir doğasının olmadığından söz etmektedir. O, bu yönüyle ustası Descartes'tan kesin bir şekilde ayrılır. Bilindiği gibi, Descartes insana tözsel bir gerçeklik atfetmiştir. Ona göre, insan yer kaplama/beden ve düşünce/ruh olmak üzere iki tözden oluşmuştur. Bu bağlamda, Descartes düalist (töz düalizmi) bir filozof olarak

²⁶ Bkz. Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XXIX. Önerme-Kanıtlama, s. 79.

anılır. Spinoza ise yer kaplamanın ve düşüncenin töz olmadığını, daha ziyade Tanrının sonsuz *attributum*ları olduğunu ifade eder²⁷ ve insanı bu *attributum*ların birleşiminden meydana gelmiş bir varlık olarak tanımlar. Bu anlamda, Spinoza Descartes düalizminden ayrılır. Ancak Steven Nadler Spinoza’da yer kaplama ile düşüncenin farklı kipler olarak ele alındığını ve bu bakımdan Spinoza’nın bir tür “özellik düalizmi”ni, veya bir diğer deyişle, ikili yön teorisini (gerçeğin iki yönlü olduğunu savunan görüş) ortaya koyduğunu ifade eder (Nadler, 2006, s. 143 ve 146).

Spinoza’da insanın Tanrı’da olması, veya Tanrı’nın kiplerinden biri olması, oldukça radikaldir. Esasında bu türden bir görüşün izlerini mitolojide, Platon’da, yeni-Platonculukta ve Hristiyanlıkta bulabileceğimizi düşünüyorum.²⁸ Spinoza’nın skolastik felsefe ile olan bağları, Yahudi geçmişi ve Hz. İsa’ya dair sahip olduğu olumlu görüşleri dikkate alındığında, onun insan doğasına tanrısallık atfeden görüşe duyduğu yakınlığı anlayabiliriz. Ayrıca Spinoza, insan doğasına tanrısallık atfeden görüşe paralel olarak insanı Tanrı’nın modifikasyonlarından biri olarak kabul etmenin yanında insan zihnine (Tanrı’nın zihni ve akli ile aynı olmamak üzere) kalıcılık, değişmezlik ve sonsuzluk atfeder. Spinoza *Etika*’da insan zihninin sonsuz bir kısmının olduğundan söz eder, “... zihin ezeli ve ebedi olduğundan Tanrı’nın bilgisine sahiptir

²⁷ “... yer kaplayan varlık ve düşünen varlık ya Tanrı’nın sıfatlarıdır ya da (I. Aksiyoma göre) Tanrı’nın sıfatlarının tezahürleri” (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, II. Önerme Sonucu, s. 53). Ayrıca Solmaz Zelyüt *Spinoza* adlı çalışmasında insanın Tanrının sonsuz *attributum*larının sınırlı ifadelerinden/kiplerinden oluştuğunu ve bu bakımdan Tanrı’nın sonsuz *attributum*larından söz edilemezken, insanın oluştuğu yer kaplama ve düşünce kiplerinden söz edilebildiğini ifade eder (Zelyüt, 2003, s. 56).

²⁸ Örneğin, Hesiod *İşler ve Günler*’de Tanrıların yarattığı ilk insan soyunun tıpkı Tanrılar gibi olduğundan söz eder (Hesiod, 2014, s. 18). Hesiod, tanrıların yarattığı en üstün insan ırkının altından yaratıldığını ifade etmektedir. Ona göre, altından yaratılan insanlar tanrılara en çok benzeyenlerdir. Tanrılar gibi yaşarlar. Gümüşten, bronzdan ve tunçtan yaratılanlar ise tanrılar ile uyum içinde yaşayamazlar zira onlar ölümsüzlere saygı göstermezler ve tapınaklara gitmezler.²⁸ Yine *Tanrıların Doğuşu*’nda (*Theogonia*), yarı ölümlü yarı ölümsüz tanrılardan doğmuş insanlardan söz edilir. Bunlardan biri Homer’in İlyada destanının başkahramanı ve Troya savaşının kahramanı olan Akhilleus’tur (Hesiod, 2014, s. 104). Akhilleus, su perisi olan tanrıça Thetis’in Phthia kralı olan ölümlü Peleus ile birleşmesinden doğmuştur. O, insani özelliklere sahip olduğu kadar tanrısal bir ölümsüzlüğe de sahiptir. Zira Thetis onu tüm saldırılardan korumak için Styx nehrinde yıkamış ve ölümsüzleştirmiştir, fakat Peleus’un gelmesi ve buna itiraz etmesi üzerine Akhilleus’un topuğu ölümlü olarak kalmıştır. Yine Platon’da mitolojide rastladığımız türden bir anlatıyı görürüz. Buna göre, insanlar dört soydan oluşurlar. Bunlar altın, gümüş, tunç ve demirdir. Platon’a göre, altından yaratılmış olan insanlar ideal devletin yöneticileri olan filozoflardır. Onlar, tanrısal bir öze sahiptirler, zira ancak onlar ölümsüz İdeaların bilgisine ve kavrayışına erişebilirler. Yine Platon’un *Timaios* diyaloguna göre, insan soyu Tanrı tarafından yaratılmış olan ölümsüz tanrılar tarafından var edilmiştir (Platon, 2015, s. 50-51). Yani insan soyu, bire bir Tanrı tarafından yaratılmış olmasa da ölümsüz bir ruha sahip olması bakımından Tanrı ile benzerlik taşımaktadır. Yeni-Platoncu anlatı da bu hususta önem taşımaktadır. Yeni-Platonculuğa göre, Tanrı veya Bir, doğadaki her şeyin ilk ilkesidir (arkhe). Buna göre, tüm doğa Tanrı’dan (Bir) neşet etmiştir (taşma). İnsan öyle bir varlıktır ki o Bir’i içinde taşır, zira o doğrudan doğruya Bir’den kaynağını almıştır. Hristiyanlık da benzer bir anlatıyı sunar. Hristiyanlığa göre, Hz. İsa, Tanrı’nın çocuğudur. Bu yönüyle o hem ölümlü bir insandır hem de tanrısal bir öze sahiptir.

ve bu bilgi de zorunlu olarak bire bir bilgidir (II. Bölümün 46. Önermesine göre). Dolayısıyla zihin ezeli ve ebedi olduğundan, Tanrı'nın bu mevcut bilgisinden doğan her şeyi bilmeye uygundur (bunun Tanımı için II. Bölümün 40. Önermesine düşülen II. Nota bakın)" (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, XXXI. Önerme, s. 454). Spinoza'da insan zihninin ezeli ve ebedi bir yönünün olması, onun Tanrı'yla doğrudan bir ilişki kurmasını sağlamaktadır, zira insan Tanrı'yla ortak bir doğaya sahiptir. Daha önce, Spinoza'nın insanın Tanrı'nın bilgisini doğrudan doğruya elde edebilir bir varlık olarak ortaya koyduğunu ve her insanın Tanrı'yı rasyonel bir biçimde anlayabileceğinden söz ettiğini söyledik. Buna göre, insan, Tanrı'nın bilgisini peygamberler aracılığıyla veya vahiy yoluyla edinmek zorunda değildir. O bizzat Tanrı'yla ortak bir doğaya sahip olan zihni aracılığıyla doğadaki en yüksek gerçeklik olan Tanrısal tözü kendisi anlayabilir.

İnsan doğasına tanrısal atfeden görüşün aksine, insan doğasını Tanrı'dan bütünüyle ayıran filozoflar da vardır. Örneğin Descartes, insan doğasının Tanrı'dan farklı bir töz olduğunu savlar. Descartes'e göre, insan sonlu tözler olan düşünce/ruh ve yer kaplama/bedenden oluşmuştur. Tanrı ise mutlak anlamda kendi kendine yeten ve sonsuz bir tözdür. Bu bağlamda Descartes, insan ile Tanrı arasında tözsel bir ayrım yapmıştır. Spinoza ise bunun aksine, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, düşünce ve bedenin tanrısal tözden neşet eden kipler (*modus*) olduğunu savlayarak düşünce ve bedeni tanrının sonsuz özellikleri olarak görmüştür. Ancak, daha önce ifade ettiğimiz gibi, Spinoza'da insanın sonlu bir varlık olması bağlamında Tanrı'dan 'başka bir şey' olduğu da savlanmıştır. Spinoza'ya göre insan tanrısal tözün sonsuz ve mutlak gücünün aksine bir kiptir/tarzdır ve o, varolmak bakımından Tanrı'ya dayanır. Yani, Spinoza Tanrıyı insanın varolmasının etkin nedeni olarak görür. Buna göre, insan doğrudan doğruya Tanrının zorunluluğundan neşet etmiş sonlu bir varlıktır. Bu bağlamda, Spinoza her ne kadar insanı tanrısal atfeden bir düşünür olsa da sonlu bir varlık olarak insanı Tanrı'dan ayırmasaması bakımından Kartezyen felsefeden etkilendiği açıktır.

Spinoza'da insan, Descartes'in aksine, daha önce belirttiğimiz gibi, tözsel bir gerçekliğe sahip olmaması bakımından duygularına ve eylemlerine bütünüyle hâkim olabilen otonom bir varlık değildir. Spinoza bu durumu *Etika*'da insanın "krallık içinde bir krallık" olarak kabul edilmesi olduğunu ifade ederek eleştirir: "Duygular ve insanların yaşam tarzları hakkında eser kaleme alan çoğu düşünür doğanın ortak

yasalarından kaynaklanan doğal şeylerle ilgilenmişe benziyorlar. İnsanoğlunu doğada krallık içinde bir krallık olarak görmüşler adeta. Çünkü insanın doğa düzenine uymak yerine bu düzeni bozduğuna inanıyorlar; kendi eylemleri üzerinde mutlak bir denetim gücü olduğuna ve kendi eylemlerini kendisinin belirleyebileceğine inanıyorlar” (Spinoza, 2019b, III. Bölüm, Önsöz, s.195). Spinoza’ya göre, insan doğanın üzerinde otonom bir güç değildir. Kendi edimlerinin belirleyicisi değildir. Tersine, insan bizatihi doğanın yasalarının belirlenimi altındadır ve bu yönüyle diğer doğal varlıklardan hiçbir farkı yoktur (Nadler, 2006, s. 122). Solmaz Zelyüt Hünler, *Spinoza* adlı çalışmasında insanın “Doğanın bir parçası olmak bakımından Doğanın tüm diğer parçaları ile aynı doğal zorunluluğa uyduğunu”, “insanın hiçbir ayrıcalığının olmadığını” ve “onun hiçbir Doğa parçası üzerinde egemenlik de kuramayacağını” ifade eder (Zelyüt Hünler, 2003, s. 56). Bu bağlamda, Spinoza doğanın karşısında otonom bir güç faktörü olarak ele alınan Kartezyen özneyi reddetmiştir. Onun öznesi, daha ziyade, doğanın içinde ve doğanın yasalarına tabîdir.

Spinoza’da insanın tözsel bir gerçekliğinin olmayışı, onu sınırlayan ve eksilteli kılan bir özelliği olarak çıkar karşımıza. İnsan, mutlak anlamda sonsuz bir kudreti olan Tanrı’dan kaynaklanmış sonlu bir varlık olarak, yetkinsiz, sınırlı ve eksik bir yapıdadır. İnsanın bu ontolojik konumu, onu her daim varlığını koruma ve güçlendirme çabasına sevk eder. Zira o Tanrının aksine, varlığını yitirmeye ve yok olmaya açıktır. İnsanın doğası gereği bunu önlemeye çabaladığını savlar Spinoza. *Etika*’da Spinoza, insanın varlığını korumaya yönelik çabalayıcı (*conative*) yönünü şöyle ifade eder:

Tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar. Kanıtlama, Çünkü tekil şeyler Tanrı’nın sıfatlarının kesin ve belirli bir şekilde ifade edilmesine neden olan tavırlardır (I. Bölümün 25. Önerme Sonucuna göre) bunlar Tanrı’nın varolmasına ve etki etmesine yol açan Tanrı’nın kudretini kesin ve belirgin bir dille ifade eden hallerdir; ve hiçbir şey kendisinde kendisini yok edebilecek ya da varlığını ortadan kaldırabilecek nitelikte bir şey içermez (bu Bölümün 4. Önermesine göre), tersine varlığını ortadan kaldırabilecek nitelikteki her şeye karşıttır (bir önceki Önermeye göre); o halde varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar. (Spinoza, 2019b, III. Bölüm, VI. Önerme ve Kanıtlama, s. 211-212)

Yukarıda Spinoza insanın kendi kendisini yok edebilecek her şeyden kaçındığını ve kendi varlığını korumaya çabaladığını ifade eder. Bu çaba, Spinoza’ya göre, insan

doğasının belirgin bir özelliğidir. Zira insan aksi bir şekilde davranamaz. Spinoza'nın insanın belirgin bir özelliği olarak ortaya koyduğu "kendi varlığını korumaya yönelik çaba"sı ontolojik bir çabadır. Bu, insanın yaşamını koruma ve hayatta kalmayı sağlamanın ötesinde esasında ontolojik varlığını sürdürme çabasıdır.

Sonuç olarak, Spinoza'nın insanı, Tanrının modifikasyonlarından (beden/yer kaplama ve ruh/düşünce) meydana gelen sonlu bir varlık olarak otonomiden yoksundur. Bu varlık aynı zamanda sürekli bir varoluş çabası (*conatus*) içindedir ve bu çaba gereği doğa/Tanrı ile upuygun bir ilişki kurmayı amaçlar.

2.2 Spinoza'da Belirlenimcilik ve Zorunluluk

Doğanın zorunlu bir belirlenime mi tabi olduğu yoksa rastlantısal bir oluşum mu olduğu sorusu ilkçağ düşünürlerinden bu yana pek çok filozofun aklını meşgul eden bir konu olmuştur. Anaxagoras, Platon ve Aristoteles gibi düşünürler doğanın rasyonel bir akıl ilkesi bağlamında düzen ve belirlenim kazandığını savlayan ilk filozoflardır. Atomcu filozof Demokritos ise doğanın atomların ve boşluğun rastgele bir araya gelip uzaklaşması sonucunda rastlantısal olarak ortaya çıktığını ifade etmiştir. 17. yüzyıl doğa bilimlerindeki mekanikçi doğa algısına paralel olarak Spinoza'nın bu konudaki yaklaşımı doğanın zorunlu bir belirlenime sahip olduğu yönündedir. Spinoza'ya göre, doğa mutlak anlamda belirlenimci bir varlık olan Tanrı tarafından belirlenmiş bir yapıdır. Bunun bir adım ötesinde, Spinoza doğanın belirleniminin zorunlu bir temele dayandığını savunur. Ona göre, doğa yalnızca belirli bir biçimde varolmaya koşullanmış bir yapı değil, aynı zamanda olduğundan farklı olamayacak biçimde zorunlu bir mekanizmadır. Bu bölümdeki amacımız, Spinoza'nın belirlenimcilik ve zorunlulukçuluk ilkelerini birbiriyle ilişkisi çerçevesinde incelemek olacaktır zira bu ilkeler, bizi Spinoza ontolojisinde teleoloji konusuna götürecektir zemin taşlarıdır.

Başta da belirttiğimiz gibi belirlenimcilik tartışması Antik Yunan düşüncesine kadar uzanmaktadır ancak Spinoza'da belirlenimcilik ilkesinin kökenine baktığımızda, 17. yüzyılda doğa bilimlerinde ortaya çıkan mekanikçi doğa algısının bunda büyük bir rol oynadığını görürüz. Her ne kadar Spinoza Hyugens, Boyle, Descartes ve Leibniz gibi bir doğa bilimci olmasa da felsefesi bağlamında bilimsel çevrelerin uzağında dursa da²⁹ onun belirlenimci doğa anlayışının, dönemindeki mekanikçi dünya algısından ayrı

²⁹ Grene-Nails, 1986, s. 3.

düşünülmesi olanaksızdır. Spinoza özellikle Descartes'ın mekanikçi doğa anlayışından köklü bir biçimde etkilenmiştir. Bilindiği gibi, Descartes *res extensa* (yer kaplayan şey) olarak adlandırdığı doğayı tümüyle mekanik bir yapı olarak görmüştür. Ona göre, bu yapı tümüyle etkin neden ilkesine dayanan ve dolayısıyla sebep-sonuç ilişkisi bağlamında tümüyle anlaşılabilir bir mekanizmadan ibarettir. Bu çerçevede, Descartes, Örneğin insan bedenini *MÜD*'de şöyle tanımlamıştır, “Mesela zihnimde ilk oluşan, benim yüzümün, ellerimin, kollarımın olduğuydu; bir de beden adını verdiğimiz ve bir cesette bile görebileceğim türde organlardan ibaret bir makine” (Descartes, 2013, s. 41). Alıntıdan anlaşılacağı üzere, Descartes insan bedenini organlardan oluşan bir makine olarak tanımlayarak genel anlamda mekanikçi doğa algısını açık kılmaktadır. Buna karşı, Descartes'e göre, mekanik bir yapıdaki insan bedeninin ötesinde *res cogitans* (düşünen şey) olarak adlandırdığı bir yapı vardır ki bu yapı, salt mekanik bir töz değildir. Descartes, insana ait düşünce fakültesini bir “anlama, hissetme, isteme, hayal etme”³⁰ yetisi olarak görür ve bu fakültenin mekanik doğanın ötesinde kendi kendinde otonom bir varlık olduğunu savlar. Bu anlamda Descartes'ın mekanikçi doğa algısı maddesel doğaya uyguladığı bir kavramdır. Maddesel olmayan varlıkların alanı ise kendine has, mekanik olmayan bir gerçekliğe sahiptir. Buna karşı, John Carriero “Son Nedenler Üzerine Spinoza” (Spinoza, on Final Causality) adlı makalesinde Spinoza'nın esas olarak Descartes başta olmak üzere modern çağın doğa bilimcilerinin fizikî dünyada gördükleri mekanik nedenselliği tüm doğaya uyguladığından söz eder (Garber-Nadler, 2005, s. 121). Yani Spinoza mekanikçi doğa algısını Descartes'ın bir adım ötesine taşımıştır. Peki nasıl? Şimdi bunun üzerinde duralım.

Öncelikle Spinoza'ya göre, maddesel olan ve düşünsel olan ayrımı gözetilmeksizin³¹ doğadaki her olgu, kendisinden önceki bir nedene dayanır ve her neden bir etkiyi ortaya çıkarır. Bu türden bir etkin nedensellik ilkesi 17. yüzyıl nedenselliğinin genel çerçevesini sunar bize. Etkin nedensellik anlayışı 17. yüzyıl modern filozofların skolastik Aristotelesçiliğin erek nedenci teorilerine karşı ortaya koydukları bir teoridir. Buna göre, Descartes ve Spinoza gibi modern filozoflar, Thomas Aquinas gibi skolastik Aristotelesçi filozofların erek nedeni tüm nedenlerin en üstünü olarak gören anlayışlarını ortadan kaldırmayı amaç edinmişlerdir. Skolastik Aristotelesçiliğe göre

³⁰ Descartes, 2013, s. 47.

³¹ Spinoza'ya göre, tek bir tözün görünümleri (modus) olan madde (beden) ve düşünce (ruh) aynı ölçüde nedensellik yasasına göre etkinlik gösterir.

doğada meydana gelen her şeyin tanrısal bir amacı vardı. Descartes'ın “yaratılan şeylerin son nedenlerini değil, etkin nedenlerini incelemeliyiz” (Descartes, 2014, s. 14); “son nedenler araştırmasını felsefeden bütünüyle uzak tutmalıyız” (Descartes, 2014, s. 14); “... Doğa Bilimcilerin ilgi alanına giren konularda nihai nedenlerin yana yakıla araştırılmasının gayet lüzumsuz olduğu sonucuna varmama yetiyor,” (Descartes, 2013, s. 113) biçimindeki ifadelerinin ardında skolastik Aristotelesçiliğin erekselliğini yıkmak vardır. Benzer şekilde, Spinoza'nın *Etika*'nın Birinci Bölümünün Ek kısmında ele aldığı anti-teleolojik tutum da bu amaca yöneliktir.³²

Etkin nedensellik ilkesine göre, doğa bir nedenler ve sonuçlar zincirine dayanır ve bu süreç sonsuza dek sürer. Bu bağlamda Aristoteles'in hareketi başlatan bir şey olarak gördüğü etkin neden ilkesine karşı modern doğa bilimleri etkin nedeni bir etki ve neden zinciri olarak görmeye başlamıştır. Bana göre Spinoza esasında hem Aristotelesçi hem de de 17. yüzyıl bilimlerinin etkisi altındadır etkin neden konusunda. “Tanrı doğanın ilk ve etkin nedenidir,”³³ diyen Spinoza, Tanrı'nın doğadaki her şeyin en temel belirleyicisi, etkin nedeni veya ilk hareket ettiricisi olduğunu savunur. Ayrıca “Varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz” demektedir Spinoza (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XV. Önerme, s. 53). Buna göre, doğadaki her şey, varoluşu itibariyle tanrısal nedene dayandırılmaktadır. Ayrıca “Tanrı şeylerin hem varoluşunun hem de özlerinin etkin nedenidir”³⁴ diyen Spinoza'ya göre, Tanrı şeylerin yalnızca hareketinin başlatıcısı değil, varlıkta kalmalarının da nedenidir. Bunun yanında, 17. yüzyıl bilimsel yaklaşımına paralel olarak, Spinoza doğada sonsuz şeylerin tanrısal nedene dayandığını, doğadaki sonlu şeylerin ise sonlu nedenlere dayandığını ve bu etki neden sürecinin sonsuza dek gittiğini ifade etmiştir.³⁵

Spinoza'da etkin nedensellik ilkesi, belirlenimci yaklaşımla yakın ilişki içindedir. Belirlenimcilik ilkesi çerçevesinde, Spinoza her şeyden önce Tanrı'nın kendi kendisini belirleyen bir varlık olduğunu savunur. Doğada var olan tek töz olan ve töz olması bakımından kendisinden başka hiçbir nedene dayanmayan (*causa sui*) bir varlık olan Tanrı, Spinoza'ya göre, kendi kendisinin belirleyen temel ilkedir. Spinoza bu konuda,

³² Bkz. Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Ek, s. 90-103.

³³ Bkz. Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XVI. Önerme Sonucu I, II, III, s. 60-61.

³⁴ Bkz. Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XXV. Önerme, s. 73.

³⁵ Bkz. Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XXVIII. Önerme, s. 75.

“Tanrı kimsenin zorlamasıyla değil, sadece kendi doğasının yasalarına göre etki eder,”³⁶ der. Yani Spinoza’ya göre, Tanrı kendisinden başka hiçbir etkinin altında değildir, ve o salt kendi yasaları uyarınca hareket etmektedir. Dolayısıyla Spinoza Tanrı’yı özgür neden olarak tanımlamaktadır.³⁷ Diğer bir deyişle, yalnızca kendi zorunluluğundan ötürü var olan bir varlık olarak. Buna karşı, Spinoza’da Tanrı’nın özgür neden olması keyfiyet anlamında bir özgürlüğü imlemez. Spinoza’ya göre, Tanrı dilediğini meydana getirme ve meydana getirmeme imkânına sahip değildir, o yalnızca kendi zorunluluğunun gerektirdiği şeyleri veya etkileri meydana getirebilir. Dolayısıyla Spinoza’ya göre, Tanrı’nın belirlenim gücü, özgür bir iradeye dayanmaz.³⁸ Yani, Tanrı şeyleri özgür bir edimle ortaya çıkarmaz. Tersine, Tanrı doğadaki varlıkları doğasının zorunluluğundan hareketle meydana getirir. Beth Lord *Spinoza’nın Etika’sı* adlı kitabında Spinoza’da Tanrı’nın mantıksal zorunluluğun dışında hiçbir edimde bulunmadığını yazar (Lord, 2010, s. 36). Bu anlamda, Spinoza’nın Tanrı’sının Descartes’ın mutlak bir biçimde özgür bir iradeye sahip olan Tanrı’sından radikal bir biçimde farklı olduğunu görürüz. Descartes’e göre, Tanrı, doğadaki her şeyi özgür bir edimle ve istediği gibi yaratmıştır. Spinoza’ya göre ise, Tanrı sıkı bir zorunluluğa tabidir.

Spinoza’ya göre, başta etkin neden ilkesi bağlamında belirttiğimiz gibi, doğadaki her şey Tanrı’nın sonsuz belirlenim gücünden kaynaklanmaktadır. Buna göre, doğada hiçbir varlık yoktur ki Tanrı tarafından belirli şekilde davranmaya veya var olmaya belirlenmemiş olsun. *TTP*’de ve *Etika*’da Spinoza belirlenimcilik ilkesine ilişkin şunları söyler:

Hiçbir çekince koymadan, her şeyin tabiatın evrensel yasaları uyarınca, kesin ve belirli bir nedene göre varolmak ve hareket etmek üzere belirlendiğini kabul ediyorum. (Spinoza, 2019a, s. 96)

Herhangi bir eyleme belirlenmiş bir şey, bu eyleme Tanrı tarafından zorunlu olarak belirlenmiştir. Tanrı tarafından belirlenmemiş bir şey kendi kendini bir eyleme belirleyemez. (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XXVI. Önerme, s. 74)

³⁶ Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XVII. Önerme, s. 61.

³⁷ Bkz. Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XVII. Önerme, II. Önerme Sonucu, s. 62.

³⁸ Bkz. Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XXXII. Önerme Sonucu I, s.82.

Doğada olası hiçbir şey yoktur; tersine her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belirli bir şekilde varolmaya ve bir eyleme belirlenmiştir.” (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XXIX. Önerme, s. 78)

Tanrı tarafından bir eyleme belirlenmiş varlık, kendi kendini belirlenmemiş kılamaz. (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XXIX. Önerme, s. 75)

Yukarıdaki ilk alıntıda, Spinoza evrensel doğa yasaları ile Tanrı'nın birbiriyle özdeş olduğunu ifade etmekte ve doğada bulunan her şeyin doğanın yasaları veya Tanrı'nın buyrukları ile şekillendiğini belirtmektedir. Spinoza'da tüm doğanın Tanrı'nın belirlenimi altında olduğunu söylediğimizde, insan doğasının da buna dahil olduğu açıktır. Nitekim Spinoza insan doğasının doğanın ötesinde bir güç olarak kabul edilmiş olmasını sert bir biçimde eleştirmiş ve bunu “krallık içinde bir krallık” olarak ifade etmiştir.³⁹ Ona göre, insan doğanın doğrudan doğruya bir parçası olduğundan tüm tanrısal belirlenime de tabi olan bir varlıktır. Bu bağlamda, Spinoza ontolojisinde insanın iradesinin özgür olmadığını görürüz: “İradeye özgür neden denemez, sadece zorunlu neden denebilir” (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XXXII. Önerme, s. 81). Tersine, insan iradesi her türlü varolma biçimine ve eylemine Tanrı tarafından belirlenmiştir. Spinoza'nın *natura naturans* ve *natura naturata* arasında yaptığı ayrımı temel alırsak, onun bazı şeylerin Tanrı tarafından doğrudan bir şekilde bazı şeylerin ise dolaylı bir şekilde belirlendiğini ifade ettiğini anlarız. Örneğin Spinoza'ya göre, *natura naturans* Tanrı tarafından doğrudan bir şekilde belirlenmiş olandır. *Natura naturata* ise Tanrı tarafından dolaylı olarak belirlenmiştir. Bu bakımdan, Tanrı kendi kendisini ve sonsuz şeyleri belirleyen bir varlıkken, diğer şeyler Tanrı tarafından dolaylı bir biçimde belirlenirler.

Spinoza'ya göre, doğadaki belirlenim, her şeyin temel ilkesidir. Doğa öyle bir belirlenim içindedir ki hiçbir şey Tanrı tarafından belirlendiği şekilde varolmaktan kaçamaz. Bu durum, Spinoza'nın kadercil bir filozof olup olmadığı sorusunu akla getirebilir. Ancak, unutulmamalıdır ki Spinoza'da belirlenimcilik, Tanrı'nın inayetine bırakılmış bir kadercilik anlayışından çok farklı olarak matematiksel bir kesinliğe dayandırılır. Buna göre, geleneksel dinlerdeki kadercilik anlayışına karşı olarak Spinoza tanrısal belirlenimi matematiksel (geometrik) bir kesinlik ilkesiyle

³⁹ Bkz. Spinoza, 2019b, III. Bölüm, Önsöz, s. 195.

açıklamıştır. Örneğin Spinoza 1675 yılında Oldenburg'a yazdığı mektupta kaderci bir zorunluluğa karşı çıktığını yazar.⁴⁰ Bu mektupta Spinoza Tanrı'nın kadere tabi bir varlık olmadığını ve doğanın da kaderci bir düzlemde okunamayacağını ifade eder çünkü Tanrı kaderci bir biçimde değil, zorunluluk ilkesine göre işleyen bir özgürlük ilkesine göre hareket eder. Yine *Etika*'nın ilk bölümünde Tanrı'nın kaderci bir varlık olarak ele alınması teleolojik bulunarak eleştirilir.⁴¹ Zira Tanrı'nın teleolojik bir varlık olarak görülmesi (ulaşması gereken bir amacının olması vb.) Tanrı'yı kaderin hükmüne bağlamaktır ki bu Spinoza için absürt bir durumdur.

Spinoza belirlenimciliğin bir adım ötesinde zorunlulukçu bir filozoftur. Ona göre, şeyler Tanrı tarafından belirlenmişliğin ötesinde, daha önce Descartes'ın Tanrı anlayışından farkı konusunda ele aldığımız gibi, zorunlu bir içeriğe sahiptirler. Spinoza *Etika*'da zorunluluğa ilişkin olarak şunu ifade eder:

Oysa ben Tanrı'nın üstün imkânından ya da sonsuz doğasından sonsuz şekillerde sonsuz varlığın çıktığını, yani bu doğadan bütün olası varlıkların zorunlu olarak çıktığını ve aynı zorunlulukla ve tıpkı üçgenin doğasından ezelden beri onun üç açısının iki dik açiya eşit olarak çıkmasına benzer şekilde çıkmakta olduğunu kanıtlamış olduğunu düşünüyorum. (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XVII. Önerme Sonucu II, s. 64)

Buradaki alıntıda Spinoza Tanrı'nın zorunlu bir doğaya sahip olduğunu ve tanrısal zorunluluktan ortaya çıkan her şeyin de zorunlu bir gerçekliğe sahip olduğunu yazar. Spinoza'ya göre bu zorunluluk matematiksel bir kesinlik içermektedir. Bu bağlamda Tanrı'nın kendi varoluşu ile birlikte diğer şeylerin varoluşu matematiksel bir kesinlik içerecek şekilde zorunludur. Spinoza'da zorunlulukçuluğun belirlenimciliğin bir adım ötesinde olduğunu söylediğimizde, ifade etmek istediğimiz temel unsur, tanrısal belirlenimin rastlantısal bir temele dayanmayıp zorunlu bir içeriğe dayandığıdır. Yani Spinoza'da şeyler, rastlantısal bir biçimde belirlenmiş değildir. Aksine, şeyler öylesine bir zorunluluğa tabidirler ki oldukları şey dışında başka bir formda olmaları söz konusu değildir. Spinoza'ya göre, şeylerin doğası olduğundan farklı olabilseydi, bu Tanrı'nın doğasının da olduğundan farklı olmasını gerektirecekti ki bu durum Tanrı'nın mutlak, sonsuz ve mükemmel doğası ve kudreti ile çelişen bir durumdur.⁴²

⁴⁰ Bkz. Wolff, 1927, s. 347.

⁴¹ Bkz. Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XXXIII. Önerme, s. 89.

⁴² Bkz. Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XXXIII. Önerme, Kanıtlama, s. 83.

Spinoza ontolojisinde zorunluluk ilkesi bağlamında, doğada hiçbir tesadüfi olgu yoktur. Her şey olması gerektiği için ve olması gerektiği şekilde vardır. *Etika*'da olumsal/olası olan şöyle ifade edilir, “Ama bir varlığa olası denmesi için sadece bizim bilgimizden yoksun olması yeter. Çünkü o varlığın özünün bir çelişki içerdiğini bilmiyorsak ya da onun özünün bir çelişki içermediğini gayet iyi bildiğimiz halde varlıkların bize açıklanmayan nedensel düzeninden ötürü yine de onun özüne ilişkin hiçbir şey söyleyemiyorsak, o varlık bizim gözümüzde ne zorunludur ne de imkânsız; bu nedenle biz ona olası deriz ya da mümkün.” (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XXXIII. Önerme, s. 84). Burada Spinoza varlıklara olumsallık atfetmemizin temelinde bizim doğaya ilişkin bilgisizliğimizin olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, eğer biz doğanın zorunlu nedenselliğini tümüyle biliyor olsak, hiçbir şeyin olası olmadığını görebileceğizdir. Doğada tesadüfe yer tanınmaması Spinoza'yı sert bir moniste dönüştürmektedir. Zira ona göre, sadece zorunlu olarak var olan şeyler vardır, bunun dışında herhangi bir tesadüfi olgu yoktur. Örneğin *natura naturans* ve *natura naturata* arasında yapılan ayırmda *natura naturans*'ın zorunluluğunun yanında *natura naturata*'nın da tümüyle zorunlu bir doğaya sahip olduğu ifade edilmiştir. Yani doğadaki tanrısal töz ile birlikte her türlü sonlu mod veya modifikasyon da zorunlu olarak vardır (Nadler, 2006, s. 106).

Spinoza'da zorunluluk ilkesi, Tanrı'ya dinlerde olduğundan farklı bir anlam yükler. *TTP*'de Spinoza dinlerde Tanrı'nın salt bir yasakoyucu, cezalandırıcı, adil, bağışlayıcı bir varlık olarak tanımlandığını yazar (Spinoza, 2019a, s. 101-103). Örneğin Tanrı'nın uyarısına rağmen Adem'in günah işlemesi, Adem'in Tanrı'yı salt bir yasakoyucu olarak görmesindedir. Oysa Spinoza'nın Tanrı'sı zorunlulukla hareket eder. “Kararları ve istekleri de sonsuz gerçeklerdir ve hep zorunluluk içerirler.”⁴³ Yani Spinoza'nın Tanrı'sı geleneksel dinlerin insan-biçimci Tanrı anlayışına karşı sonsuz bir zorunluluk ilkesiyle hareket eden bir varlıktır.

Bunun yanı sıra Spinoza'nın zorunlulukçuluk ilkesi bağlamında ifade edebileceğimiz bir diğer konu, Spinoza'da yaratma kavramından söz edilemeyeceğidir. Steven Nadler'in *Spinoza'nın Etikası*'nda belirttiği gibi, Spinoza ontolojisinde yaratımdan söz etmek mümkün değildir (Nadler, 2006, s. 108). Tanrı, şeyleri öncesinde tasarlayan ve belirli bir plan etrafından yaratan bir varlık değil, zorunlu bir nedensellikte şeyleri meydana çıkararak bir güçtür. Bu bağlamda, Tanrı'nın şeyleri mutlak bir yokluktan

⁴³ Bkz. Spinoza, 2019a, s. 103.

yaratması mümkün değildir. Bu bağlamda Steven Nadler Spinoza'nın İncil'in ilk bölümlerini hayal ürünü bir kurgu olarak görerek reddettiğini yazmaktadır. Benzer şekilde, Solmaz Zelyüt Hünler *Spinoza* adlı kitabında Spinoza'da yaratım kavramından söz edilemeyeceğini yazar. Hünler'e göre, Spinoza'nın zorunluluk ilkesi bağlamında yaratım konusuna getirdiği eleştiriyi, şu sözleriyle anlatır: "Tanrı, "tüm şeyler"i, modusları yaratmaz; Tanrı hiçbir şeyi yaratmaz, her şey O'nun özünden zorunlu olarak çıkar veya türer veya ürer" (Zelyüt Hünler, 2003, s. 14).

Sonuç olarak, Spinoza ontolojisi Tanrı tarafından belirlenmiş ve bu belirlenimin zorunlu bir biçimde cereyan ettiği bir doğa/gerçeklik tasavvuruna sahiptir. Buna göre, Tanrı'nın kendisi de dahil olmak üzere insan doğası ve doğadaki diğer varlıklar belirli bir biçimde varolmaya veya eylemde bulunmaya Tanrı tarafından belirlenmiştir. Bu bağlamda, Spinoza ontolojisinde doğadaki her türlü olgu olması gerektiği için ve olması gerektiği şekilde cereyan etmektedir. Bu düzenin dışında bir varoluş veya eylem olanağı ise bulunmamaktadır.

2.3 Spinoza'da Teleoloji

Belirlenimcilik tartışması, teleoloji konusuna doğal bir biçimde kapı açan bir tartışmadır. Genel kanı itibarıyla, Spinoza'nın tasavvur ettiği gibi mutlak anlamda belirlenimci bir ontolojide, herhangi bir son nedene doğru ilerleyen bir amaçlılıktan (teleoloji)⁴⁴ söz etmek olası gözükmemektedir. Daha açık bir ifadeyle, Spinoza'ya göre doğanın/Tanrının yasaları herhangi bir amaçlılığa yönelik değildir, zira bu yasalar, salt var olmak zorunda olduğundan ötürü var olan, bunun dışında hiçbir amaçlılık gütmeyen yasalardır. Doğrusu, temel tezlerimizden biri olarak ele almayı amaçladığımız şekilde Spinoza'da insanın birtakım teleolojik öğelere sahip olduğunu savlamanın önünde önemli engeller vardır. Bunların en önemlisi, Spinoza'nın eserlerinde açık bir biçimde teleoloji karşıtlığını ortaya koymuş olmasıdır. Spinoza doğaya egemen olan ontolojik sistemin anti-teleolojik olduğunu birçok defa açıkça ifade etmiştir. Ona göre doğada Tanrı'nın yönlendirdiği bir amaçlılıktan söz etmek olası değildir. Aksine doğadaki her şey Tanrı'nın belirleyici ve zorunlu yasaları çerçevesinde vuku bulur. Fakat bu bölümdeki amaç, Spinoza'nın teleoloji karşıtlığının kendi içinde birtakım tutarsızlıklara sahip olduğunu iddia etmek olacaktır. Buna göre,

⁴⁴ Teleoloji sözcüğü Grekçe *telos* ve *logos* kavramlarının birleşiminden oluşan ve ilk kez 1728 yılında Christian von Wolff tarafından kullanılmış olan bir terimdir (Fugate, 2014, s. 26).

Spinoza'nın sisteminde insan doğası konusunda örtük anlamda da olsa teleolojik bir bakış açısının bulunduğunu savlayacağız.

2.3.1 Spinoza'da Teleoloji Karşıtlığı

Teleoloji, doğada meydana gelen olguların belirli bir amaca yönelik olarak cereyan ettiğini öngören bir teoridir. Buna göre, doğada birtakım amaçlar (son nedenler) vardır ki doğanın tüm olguları bu amaçları gerçekleştirmek üzere/uğruna var olur. Teleolojik doğa algısına göre, evren/doğa rastlantısal olarak vuku bulmuş bir oluşum değil, belirli bir ilke veya amaç doğrultusunda devinen bir olgudur.

Teleolojik doğa algısını, ilk olarak gördüğümüz filozoflardan biri Anaxagoras'tır. Anaxagoras'a göre, evren/doğa, başlangıçta her şeyin her şeyin içinde olduğu kaotik bir oluşumdur⁴⁵ fakat bu kaotik oluşum *Nous* adı verilen rasyonel ilke temelinde kontrol edilir ve bunun sonucunda evrende/doğada rasyonel bir düzen açığa çıkar (Curd, 2011, s. 104).⁴⁶ Platon'da da benzer bir tablo görürüz. Platon'un özellikle *Timaios* diyalogunda ele alındığı gibi, evren belirli ve zorunlu bir rasyonel ilke zemininde yaratılmıştır ve evrendeki tüm şeyler bu ilkeye ulaşmayı amaçlar. *Timaios* diyalogunda Platon tanrı-yaratıcının (*demiourgos*) evreni Formlar'dan ilham alarak yarattığını ifade eder. Bu bakımdan, evrenin/doğanın Formlar gibi olmaya yönelik, yani iyi, doğru ve güzel olana ulaşmak gibi bir gayesinin olduğu ifade edilir.⁴⁷ *Timaios* diyalogunda evrenin/doğanın yaratılış ilkesi şöyle anlatılır:

Çünkü evrenin ortaya çıkışında akıl ve zorunluluk bir araya gelmiştir. Fakat akıl doğan şeylerin çoğunda üstün geldi ve bu şeylerin çoğunu iyiliğe doğru götürdüğü için zorunluluğun önüne geçti. Bu nedenle evren ilk baştan bu yana aklın egemenliği altına giren zorunluluk ve akıl üzerine kuruludur (Platon, 2015, [48], s. 59).

Platon'un yukarıdaki tasavvurunda, evrenin/doğanın, Anaxagoras'ın tasavvuruna benzer şekilde, akıl ilkesinin (*aitia*) zorunluluk ilkesi⁴⁸ üzerindeki üstünlüğü neticesinde kurulduğunu ve bu ilkenin evreni/doğayı iyiye doğru götürdüğünü

⁴⁵ Curd, 2011, [Simplicius, Commentary on Aristotle's Physics 155.26–30], s. 102.

⁴⁶ Burada Patricia Curd'un yaptığı çeviri Simplicius'un *Commentary on Aristotle's Physics* kitabının 164.24–25, 156.13–157.4 bölümünden yapılmıştır.

⁴⁷ Platon'un tanrı-yaratıcısı (*demiourgos*) Anaxagoras'ın Akıl (*Nous*) kavramı ile benzerdir (McDonough, 2020, s. 21). Her ikisinde de doğanın/evrenin akılsal bir ilke (*aitia*) tarafından bir düzen içine sokulduğunu görürüz.

⁴⁸ Platon'a göre, zorunluluk ilkesi herhangi bir biçimde amaç-odaklı değildir; aksine bu ilke kapsamında şeyler salt varolmak zorunda olduğu için varolurlar.

görürüz. Bu bağlamda, Platoncu ontolojide, evrende/doğada akılsal bir iyiye ulaşma amacı vardır. Bu amacı Platon yine *Timaios* diyalogundan yapılan aşağıdaki alıntıda daha açık bir şekilde vurgular:

Tanrı kendi kendine yeterlidir, doğan nesnelerin en güzelinin ve en iyisinin yaratıcısıdır. Zorunluluk tarafından kurulan bu şeyleri tanrı da evreni yaratırken kullandı. Doğan her şey bir iyilik ekledi ve bu tür nedenlerden de yararlandı. Bu nedenle elimizde zorunlu ve tanrısal olmak üzere iki tür neden var. Bunlar birbirlerinden farklıdır. Kendi yaşamımızın en iyi şekilde bürünmesini istiyorsak sürekli olarak bu tanrısal nedenin peşinden koşmalıyız. (Platon, 2015, [69], s. 86)

Platon'a göre, evren/doğa zorunluluk ilkesinin ötesinde esasen iyi bir rasyonel amaç etrafında kurulmuştur. Evrenin/doğanın bu teleolojik doğası, ona göre, doğadaki tüm varlıkları teleolojik kılar. Bu bağlamda, Platon insana düşen rolün tanrısal nedenin peşinden koşmak olduğunu söylerken esasında insanı teleolojik bir varlık olarak tanımlamaktadır.

Benzer bir teleolojik doğa algısını Platon'un öğrencisi Aristoteles'te görürüz. Ancak Mariska Leunissen'in "Aristoteles'te Teleoloji" adlı makalesinde ifade ettiği gibi Aristoteles'te teleoloji, Platon'un dışsal ve tanrısal teleolojisinin aksine bizzat doğaya içkin bir olgudur.⁴⁹ Aristoteles ontolojisinde, doğal olan her şey "ne-içinliğine" (*to hou heneka*) ulaşmayı amaçlar.⁵⁰ Diğer bir ifadeyle, şeyler erek nedenlerine ulaşmak gayesiyle varolurlar. Buna göre, spor yapmanın ereği sağlıklı kalmaktır. Gözün amacı, görmek; atın amacı iyi koşmaktır.⁵¹ Aristoteles, doğadaki ereksel nedeni "en iyi ve ötekilerin amacı olan neden olarak"⁵² tanımlar. Yani Aristoteles ontolojisinde, doğa en temelde iyi bir amaca yönelik olarak vardır ve doğadaki her şey iyi bir amacı aktüel olarak gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Aristoteles, evrendeki *en yüksek iyinin* mutluluk (*eudaimonia*) olduğunu ifade eder. *Nikomakhos'a Etik*'te mutluluğun

⁴⁹ Mariska Leunissen, "Aristoteles'te Teleoloji" (Teleology in Aristotle) adlı makalesinde Platon'da tanrı-yaratıcı (*demiourgos*) tarafından Formlar'a benzer şekilde yaratılan evren bağlamında teleolojinin tanrısal ve doğaya dışsal olduğu ifade edilir. Leunissen'e göre, Aristoteles teleolojisi ise bütünüyle doğaya içkindir. Bkz. McDonough, 2020, s. 42.

⁵⁰ Bkz. Aristoteles, 2017, s. 63.

⁵¹ Bkz. Aristoteles, 2014, [1106a], s. 36.

⁵² Bkz. Aristoteles, 2017, s. 65.

(*eudaimonia*) insanın doğada ulaşabileceği en iyi ve en yüksek amaç (erek neden) olduğu ifade edilir.

Yeni-Platoncu felsefede de teleolojik bir bakış açısı görürüz. Plotinus'a göre, doğanın erek nedeni İyi'dir ve doğadaki her şey, İyi'yi arzulamaktadır. İyi'nin, yani Tanrı'nın, amacı ise tüm varlıkların İyi etrafında bir araya gelmesi ve İyi ile bütünleşmesi ve böylelikle bu varlıkların varlık seviyelerinin yükselmesidir.⁵³

Platon ve Aristoteles teleolojileri ile yeni-Platoncu teleolojinin, Ortaçağ İslam ve Hıristiyan filozofları İbn Sinâ (Avicenna) ve Thomas Aquinas gibi filozoflar tarafından sürdürüldüğünü görürüz. Büyük ölçüde Aristoteles'ten ve yeni-Platonculuk'tan etkilenen İbn-i Sina, Aristoteles'in dört neden ilkesini⁵⁴ takip ederek bu ilkelerin en temel olanının erek neden (al-'illah alghā'iyah) olduğunu ifade eder. Nitekim İbn Sinâ bu ilkeyi "nedenlerin nedeni"⁵⁵ olarak tanımlar. Ona göre, doğada var olan her şey, "Tanrı'nın zatının kemali içindir."⁵⁶ Yani var olan her şey, Tanrı'nın varlığı temelinde olgunlaşmayı veya onun olgunluğuna ulaşmayı amaçlar. Ancak, İbn-i Sina'ya göre Tanrı'nın kendisinin hiçbir amacı (erek nedeni) yoktur. Tanrı ilk varlık olduğundan, o hiçbir başka nedene (amaç) yönelmez (İbn-i Sina, 2004, s. 50). İbn-i Sina'ya benzer şekilde, Ortaçağ Hıristiyan filozofu Thomas Aquinas, Tanrı'nın varlığının ispatına yönelik olarak sunduğu beş argümanın sonuncusunu erek nedene ayırır (Aquinas, 1981, s. 16). Aquinas, doğada tüm varlıkların bir amaca yönelik olarak var olduklarını ve bu durumun doğayı tasarlayan akıllı bir varlığı gerektirdiğini yazar. Aquinas'a göre, şeyler eğer akıllı bir tasarımdan yoksun olsalardı, hiçbir biçimde eylemde bulunamayacaklardı. Bu bakımdan Aquinas akıllı bir tasarımcı olarak Tanrı'nın varlığının elzem olduğunu ifade etmiştir. Bu bakımdan Aquinas Tanrı ile doğadaki diğer şeyler arasında teleolojik bir ilişkinin olduğunu savunmuştur. Buna göre, doğadaki her şey Tanrı'nın iyiliğini amaç edinirken, Tanrı'nın amacı kendisine içkin olan iyiliği gerçekleştirmektir (Aquinas, 1981, s. 308). Aquinas'a göre, Tanrı ile

⁵³ Bkz. Gerson, 1999, s. 55-56.

⁵⁴ İbn Sina, *Metafizik* adlı eserinde dört nedeni şöyle anlatır, "Varlıkların sebepleri dörde ayrılır; 1. Hareketin kaynağı, Evi yapan usta gibi; 2. Madde, Evin yapılmasında kullanılan kereste, harç vs. gibi; 3. Biçim, Yapılan evin şekli gibi; 4. Amaç, Evin yapılma gayesi olan 'oturma' gibi" (İbn-i Sina, 2004, s. 95).

⁵⁵ Bu çerçevede İbn Sina, erek nedenin her ne kadar diğer nedenlerden sonra gelse de esasında onlara öncel olduğunu ifade eder. Şöyle anlatır bunu İbn Sina, "Ayrıca gâî [amaç] sebep, varlık bakımından diğer sebeplerden sonra gelse de, zihinde diğer sebeplerden önce gelir. Gâî sebep, etken sebebi bilfiil sebep yapan nedendir. Yani onun gâî sebebi olması cihetiyle [O'nun nedenidir]" (Avicenna, 2005, s. 50).

⁵⁶ İbn Sina, 2004, s. 50.

insan arasında etkileyen (agent) ile etkilenen (patient) arasındaki ilişkiye benzer türde bir ilişki vardır. Etkilenen, ona gerekli olan bir şeye ulaşma amacındadır, etkileyen ise bu şeyi sağlayandır. Buna göre, insan (etkilenen) tanrısal mükemmelliğin peşindedir, Tanrı (etkileyen) ise bir amaç peşinde olmayıp yalnızca sahip olduğu mükemmelliği ve iyiliği insana bildiren bir varlıktır.

Doğaya ilişkin bu türden teleolojik görüşlerin (Aristoteles felsefesi ile Skolastik öğreti) aksine Spinoza'nın büyük ölçüde etkilendiği bir Ortaçağ düşünürü Maimonides teleoloji ve antropomorfizm karşıtı bir söylem geliştirmiştir. Maimonides'e göre, Tanrı'nın doğayı bir amaçlılığa yönlendirdiği düşüncesi, zihnin bir yanılgısıdır. *Aklı Karışıklar İçin Rehber (The Guide of the Perplexed)* adlı eserinde, Maimonides, doğaya teleoloji atfetmenin teologlara has bir olgu olduğunu ifade eder. Teologlara göre, Tanrı insanı ve diğer varlıkları kendisine tapınması için yaratmıştır, yani Tanrı doğadaki varlıkların son nedenidir.⁵⁷ Maimonides'e göre ise, Tanrı salt bir zorunluluktan dolayı vardır ve yarattığı diğer varlıklar da bu zorunluluğun bir parçasıdır. Bir diğer deyişle, ona göre, Tanrı kendisinin ve yaratılan tüm varlıkların etkin nedenidir. Ayrıca Maimonides'e göre, doğadaki hiçbir varlık başka bir şey uğruna/amacıyla var olmaz. Her şeyin varoluş amacı, kendi kendisidir.⁵⁸

Bunun yanında, modern dönemde Boyle, Hyugens, Descartes, ve Newton gibi doğa bilimcilerinin öncülüğünde modern bilimler erek ilkeleri reddeden, mekanikçi bir doğa anlayışını geliştirmişlerdir. Spinoza, diğer 17. yüzyıl filozofları olan Descartes ve Leibniz gibi bilimsel alanda özgün çalışmalar yapmamış olsa da onun, dönemindeki bilimsel gelişmeleri takip ettiği açıktır. Spinoza'nın Londra'da Royal Society'de yazman olarak görev yapan Oldenburg'a yazdığı mektuplarda Robert Boyle, Descartes ve Christian Hyugens gibi doğa bilimcilerinin bilimsel teorileri hakkında yorumlar yaptığını görürüz. Bir mercek ustası olan Spinoza, Oldenburg'a yazdığı mektuplarda, ünlü bilim-insanı ve matematikçi Hyugens'den duyduğu yeni teleskoplar hakkındaki bilginin onu ne kadar heyecanlandırıldığını yazmaktadır (Nadler, 2013, s. 264). Ayrıca Oldenburg, Spinoza'ya kimyager Boyle'nin "fiziyojji üzerine makaleler" adlı çalışmasının Latince çevirisini göndermiştir (Nadler, 2013, s. 276). Boyle, mekanikçi paradigmanın önemli savunucularından olup çalışmalarının temel amacı kimyanın, Aristocu bilimin doğaüstü nitelikleri ve gizemli güçleri olmadan salt mekanik bir

⁵⁷ Bkz. Maimonides, 1963, s. 452-453.

⁵⁸ Bkz. Maimonides, 1963, s. 452.

biçimde açıklanabilir olduğunu göstermekti (Nadler, 2013, s. 276-277). Oldenburg'a yazdığı mektuplarda, Spinoza'nın da Boyle'nin mekanikçi paradigmaya duyduğu bağlılığa aynı şekilde katıldığını görürüz (Nadler, 2013, s. 278).

Spinoza aynı zamanda döneminde önemli bir Descartes uzmanıydı. Örneğin o, Leiden Üniversitesi öğrencilerinden Johannes Caesar'a Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri* kitabı üzerine dersler vermiştir. Descartes'ın bu eserinde öne sürdüğü tüm bilimsel açıklamalar, Aristoteles bilimi ve Skolastik öğretinin aksine, “mekanikçi nitelikteydi ve fiziği ikici metafizik anlayışına, yani düşünce dünyası ile maddi dünya arasındaki dışlayıcı ve kapsamlı varlıkbilimsel ayrıma dayandırılmıştı” (Nadler, 2013, s. 284). Spinoza'nın Descartes felsefesine yönelik tutumu eleştirel olmasına rağmen onun mekanikçi doğa anlayışından etkilendiği açıktı. Buna göre, Spinoza, tıpkı akıl hocası Descartes gibi, doğanın mekanik yasalara göre işleyen, ve matematiksel ve nedensel yasalarla olduğu gibi anlaşılabilir bir yapı olduğunu savunmuştur. Yani, doğanın açıklanmasında herhangi bir doğaüstü veya gizemli unsura yer vermekten tümüyle sakınmıştır.

Bu durum Spinoza'nın teleoloji eleştirisine getirir bizi. Yani Spinoza'nın doğada hiçbir tanrısal amaçlılığın olmadığı düşüncesine. Spinoza akıl hocası Descartes'ın ötesine geçerek doğada hiçbir amaçlılığın olmadığını savlamıştır. Nitekim Descartes, teleoloji konusunda Spinoza kadar ileriye gitmemiştir. O, fizikî doğayı bütünüyle mekanik bir olgu olarak açıklamış ve fizikte ve felsefede teleolojik açıklamalardan kaçınılması gerektiğini vurgulamış olsa da⁵⁹ bilgi konusunda ve beden ile ruh arasındaki ilişkinin sağlanması konusunda tanrısal bir amaçlılık fikrinden kaçınmamıştır. Descartes'a göre insanın bilgisinin nedeni olarak onu kandırmayan ve iyi bir amacı olan bir Tanrı'nın varlığı gereklidir. Yine Descartes beden ve ruhu Tanrı'nın bir uyumluluk amacına yönelik olarak ilişkilendirdiğini savlayarak tanrısal bir amaçlılığı esas almıştır (Rocca, 2008, s. 79). Spinoza ise hem fiziksel doğada hem de tanrısal alemde hiçbir amaçlılığın olmadığını savunur. Genel olarak *Etika*'nın birinci bölümünün Ek bölümünü ayırdığı teleoloji eleştirisini şu sözleriyle açar Spinoza, “Üstünde durmaya niyetlendiğim bütün önyargılar aslında dönüp dolaşık tek

⁵⁹ Descartes'ın doğa felsefesinde bazı teleoloji karşıtı söylemleri şöyledir, “yaratılan şeylerin son nedenlerini değil, etkin nedenlerini incelemeliyiz” (Descartes 2014, s. 14); “son nedenler araştırmasını felsefeden bütünüyle uzak tutmalıyız” (Descartes 2014, s. 14); “... Doğa Bilimcilerin ilgi alanına giren konularda nihai nedenlerin yana yakıla araştırılmasının gayet lüzumsuz olduğu sonucuna varmama yetiyor” (Descartes, 2013, s. 113).

bir noktada kilitleniyor, yani insanlar arasındaki yaygın inanç noktasında, çünkü insanlar doğadaki her şeyin kendileri gibi belirli bir amaca yönelik hareket ettiğini sanıyor. Sahiden de insanlar Tanrı'nın her şeyi belirli bir amaca yönlendirdiği konusunda kararlılar. Çünkü dediklerine bakılırsa Tanrı her şeyi insan için, insanı da kendisine tapsın diye yaratmış” (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Ek, s. 91). Spinoza'nın felsefedeki önyargıların bir kilit noktası olarak gördüğü şey, Ortaçağ teologlarının ve metafizikçilerinin⁶⁰ genel olarak savunduğu şekilde doğada tanrısal bir amaçlılık ilkesinin olduğudur. Spinoza'ya göre, bu görüş, doğadaki her şeyin insanlar için, insanın ise Tanrı'ya tapınmak için yaratıldığı ilkesine dayanır. Spinoza bu görüşü kökten bir biçimde eleştirir. Ona göre, bu görüş, doğadaki her şeye araçsal bir perspektiften⁶¹ bakmak anlamına gelir. Yani insan, teleolojik bakış açısını kabul ettiğinde, diğer varlıklara bir nesne/eşya gözüyle bakabilir; insanın kendisi ise Tanrı'ya tapınmakla yükümlü bir varlık olarak görülür yalnızca. Ayrıca bu görüş Tanrı'ya antropomorfik (insan-biçimci) bir bakış açısıyla bakmak anlamına gelmektedir. Yani Tanrı'ya amaçlılık atfetmek ona insana özgü bir nitelik atfetmek anlamında onu kişiselleştirmek demektir.⁶²

Az önce ifade ettiğimiz gibi, Spinoza'nın teleoloji karşıtlığını en bariz şekilde ortaya koyduğu metni *Etika*'nın Birinci bölümünün Ek kısmıdır. Bu bölümde Spinoza doğada herhangi bir amaçlılığın olamayacağına dair birtakım kanıtlar sunar. Bunları şöyle sıralar,

Son nedenler (teleoloji, ereksellik) öğretisi,

1. Doğayı tersyüz etmektedir. Nitekim bu fikir, ilk nedeni sonuçmuş gibi değerlendirmektedir.
2. Doğaca ilk olan şeyi, sonraya koymaktadır.
3. Doğaca en üstün ve en mükemmel varlık olan Tanrı'yı noksan kılmaktadır (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Ek, s. 96).

Spinoza yukarıda saydığı ilk iki maddeyi yeterince açık ve seçik bularak tartışmaktan kaçınır. Bu iki madde bağlamında, Spinoza'nın bir sonucun/etkinin ilk olguyu (neden) tanımlıyor/belirliyor olması durumuna kesin bir biçimde karşı çıktığı açıktır. Yani

⁶⁰ Burada Spinoza'nın Aristoteles gibi ilkçağ filozofları ile Thomas Aquinas gibi Ortaçağ Skolastik Aristotelesçi filozoflarına gönderme yapmaktadır.

⁶¹ Bkz. Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Ek, s. 93.

⁶² Buradaki tartışma için ayrıca bkz. Lin, 2019, s. 152.

Spinoza'ya göre, Örneğin bir adamın başına bir taşın düşmesi ve adamın ölmesi bize taşın adamı öldürmek için düştüğünü söylemez.⁶³ Bu bağlamda, Spinoza son nedenler öğretisinin etkiyi neden kıldığını ve doğanın nedenselliğini tersine çevirdiğini (*naturam omnino evertere*) düşünerek onu eleştirir.⁶⁴ Bu noktada Spinoza metafizikte matematik biliminin yöntemini izlemeyi salık verir. Spinoza doğaya/Tanrı'ya ancak matematiğin yöntemiyle yaklaşırsa doğru bir yöntem izlenebileceğini ifade eder. Zira o, matematiğin son nedenler peşinde koşan bir bilim olmaması ve aksine şekillerin esaslarıyla ve öznelilikleriyle ilgilenen bir bilim olması bakımından metafizik için de doğru bir yöntem sunduğu inancındadır (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Ek, s. 95).

Spinoza'ya göre, yukarıda ele alınan üçüncü madde, ilk iki maddenin aksine, açıklanmaya değerdir. Spinoza bu maddeye ilişkin iki açıklama getirir, a) Tanrı tarafından doğrudan doğruya meydana getirilmiş varlıklar, doğaca mükemmeldirler. Varlıklar Tanrı tarafından ne kadar dolaylı olarak meydana getirilmişse o ölçüde mükemmellikten yoksundurlar. Dolayısıyla, teleolojik bakış açısı kabul edildiğinde, Tanrı tarafından dolaysız olarak meydana getirilen varlıkların – ki bu varlıklar belirli bir amaca yönelik olarak var olacaklarından– dolaysız olan varlıkları daha mükemmel olarak var etmeleri gerekirdi ki bu durumda dolaylı varlıklar, dolaysız varlıklardan daha mükemmel olurlardı. Ancak Spinoza bu durumun saçma olacağını ifade ederek teleolojik bakış açısını eleştirmektedir. Spinoza'nın teleolojiye ilişkin ikinci eleştirisi ise şöyledir: b) Son nedenler öğretisi (teleoloji) Tanrı'nın mükemmelliğini tersyüz etmektedir. Çünkü Tanrı bir amaca yönelik olarak kabul edildiğinde, onun bir şeye ihtiyaç duyduğu sonucu çıkar. Tanrı'nın bir şeye ihtiyaç duyması ise onun o şeyden yoksun olması anlamına gelir ki Spinoza'ya göre bu durum, Tanrı'nın doğasına aykırıdır.

⁶³ Buradaki örnek için, bkz. Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Ek, s. 97.

⁶⁴ Dolayısıyla, Spinoza'nın skolastik Aristotelesçi anlamda bir teleolojiyi savunmadığı açıktır. Ona göre doğadaki cansız varlıklar belirli bir amaca yönelik olarak var olmaz; tersine birtakım nedenler birtakım etkileri/sonuçları doğurur. Edwin Curley'in "Bennett'in Spinoza'sı Üzerine: Teleoloji Meselesi" ("Bennett's Spinoza, On the Issue of Teleology") makalesinde ele aldığı gibi, Ortaçağın skolastik Aristotelesçiliği doğadaki tüm olguların belirli bir amaçla gerçekleştiğini savunmuştur. Üstelik Maimonides gibi bazı Ortaçağ filozofları bu türden bir teleolojiyi Aristoteles'e mal etmişlerdir. Oysa Curley'e göre esasında bu türden bir ereksellik (teleoloji) olgusunu Aristoteles'e atfetmek yanlıştır. Aristoteles'in Metafizik'inin Lambda'sındaki Tanrı esas olarak tüm doğal olguları belirli bir amaca yönlendirmiş bir Tanrı değildir. Doğal olguların açıklanmasında etkin nedenlerin rolü elzemdir Aristoteles'te. Bu anlamda Curley'e göre Aristotelesçi ontolojiyi tüm etkin nedenlerden soyutlayarak okuyanlar skolastik Aristotelesçiler'dir (Curley, 1990, s. 45-46).

2.4 Spinoza'da Teleolojik Öğelerin Araştırılması

Spinoza ontolojisi, temelde ortaya koyduğu teleoloji eleştirisine rağmen bazı teleolojik öğeleri içinde barındırmaktadır. Bu bölümde Spinoza'nın teleoloji karşıtlığı temelinde kurduğu ontolojisinde hangi noktalarda teleolojiden kaçınmadığını araştıracağız. Ancak öncelikle, teleoloji kavramının spesifik olarak ele aldığımız anlamı üzerinde duralım. Teleoloji genel olarak, x'in y amacına (son neden) yönelik olarak etkide bulunduğunu savunan bir görüştür. Örneğin bir adamın kafasına bir taşın düşmesinin, o adamın yaralanması için olduğunu ifade etmek doğaya ilişkin teleolojik bir açıklamadır. Ancak, bu çalışmada teleoloji kavramını salt bu anlamıyla değil, nihai bir amaca yönelik olma anlamıyla kullanacağız. Buna göre, örneğin bir öğrencinin bilgi edinme amacına yönelik olarak ders çalışma edimi içinde olması teleolojik bir durumdur. Tersine, bir öğrencinin ders çalıştığı için bilgi edinmesi ise etkin anlamda nedensel bir durumdur. Buradaki amaç, Spinoza'da teleolojik bir durum olarak ele alınabilecek öğeleri incelemek olacaktır. Bu anlamda, teleoloji kavramını “bir amaca yönelik olarak çaba gösterme veya o amaca yönelim” olarak ele aldığımızın altını çizelim. Yönelim kavramı klasik teleolojide duyulur olanın (sonlu olan) düşünülür olandan (sonsuz olan) pay alması olarak (*methexis*) da düşünülmüştür. Örneğin Platon, insanın *Nous* faaliyeti zemininde akledilir olan Formlar'a yöneldiği ölçüde ne ise o olduğunu tartışmıştır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Platon'un özellikle *Timaios* diyalogunda ele alındığı gibi, evren belirli ve zorunlu bir rasyonel ilke zemininde yaratılmıştır ve evrendeki tüm şeyler bu ilkeye yönelik olarak varolurlar. *Timaios* diyalogunda Platon tanrı-yaratıcının (*demiourgos*) evreni Formlar'dan ilham alarak yarattığını ve evrenin/doğanın Formlar gibi olmaya yönelik, yani iyi, doğru ve güzel olana ulaşmak gibi bir gaye içinde olduğunu ifade eder.⁶⁵ Aristoteles ontolojisinde ise doğaya dışsal ve aşkın bir ilke olmasa da doğal olan her şey “ne-içinliğine” (*to hou heneka*) ulaşmayı amaçlar.⁶⁶ Diğer bir ifadeyle, şeyler kendi doğalarına içkin olan bir ereğe ulaşmaya yöneliktirler. Bu çalışmaya esas oluşturan teleoloji kavramı, bu türden bir yönelişi imlemektedir esasen. Çalışmanın iddiası, Spinoza ekseninde sonlu insanın sonsuz doğa/Tanrının kavranışına yönelik teleolojik bir yönelim içinde olduğunu tartışmak olacaktır. Ancak Platon'daki yönelim fikrinden farklı olarak Spinoza'daki

⁶⁵ Platon'un tanrı-yaratıcısı (*demiourgos*) Anaxagoras'ın Akıl (*Nous*) kavramı ile benzerdir (McDonough, 2020, s. 21). Her ikisinde de doğanın/evrenin akılsal bir ilkesi (*aitia*) altında bir düzen içine sokulduğunu görürüz.

⁶⁶ Bkz. Aristoteles, 2017, s. 63.

(ve Kant) yönelim fikrinin dışsal bir ereğe değil, içkin bir erek olarak doğanın/Tanrının (*Deus sive Natura*) kavranışına dair olduğu belirtilmelidir. Bunun yanında, belirtmemiz gereken bir diğer önemli husus, Spinoza’da teleoloji konusunun üç şekilde ele alınabileceğidir: düşünsel olmayan varlıklarda (doğa olayları vb) teleoloji, düşünen varlıklarda (insan) teleoloji ve tanrısal teleoloji.⁶⁷ Bu çalışmadaki amaç, Spinoza’da yalnızca düşünen varlıklarda (insan doğası özelinde) teleolojinin izlerini sürmektir. Yani düşünsel olmayan doğa varlıklarında ve Tanrı’da teleoloji⁶⁸ kavramı bu çalışmanın amacı dışındadır. Amacımız, Spinoza’da düşünen bir varlık olarak insan doğasının teleolojik yönlerini incelemektir. Bu çerçevede insan doğasına ilişkin teleolojik bir boyuta sahip olduğunu düşündüğümüz öğeler, genel bir iyi kavramı, üçüncü tür bilgi, varlıkta-kalma çabası (*conatus*), *en yüksek iyi* (*summum bonum*), kurtuluş (*beatitudo*) ve entelektüel sevgi kavramları bağlamında insanın teleolojik boyutudur. Sırasıyla bunları ele alalım.

2.4.1 Spinoza’da genel bir iyi kavramı temelinde teleoloji

Skolastik felsefeye getirdiği eleştiri bağlamında Spinoza, ontolojisinde iyi ve kötü kavramlarına kendinde bir gerçeklik atfetmez. Spinoza’ya göre, iyi, insan için faydalı olan şeye verdiğimiz bir addan ibarettir; kötü ise insan için faydasız olan şeye verilen bir addır. Spinoza bunu *Etika*’da şöyle anlatır, “İyi ve kötüye gelince; bunlar da kendi başlarına ele alındıklarında şeylerdeki olumlu bir niteliğe işaret etmezler; düşünme biçimlerinden ya da şeyleri birbiriyle kıyaslayarak oluşturduğumuz kavramlardan başka bir şey değillerdir” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, Önsöz, s. 313). “İyiden kastım bize yararlı olduğundan emin olduğumuz her şey.” “Kötüden kastımsa iyi olan bir şeye erişmemizi engelleyen her şey” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, Tanımlar, s. 315). Burada Spinoza’nın iyi ve kötü kavramlarına objektif bir karakter atfetmediğini açık bir biçimde görürüz.⁶⁹

⁶⁷ Burada yapılan ayırım, Martin Lin’in “Spinoza’da Teleoloji ve İnsanın Eylemselliği” adlı makalesinde yaptığı bir ayırımdan esinlenilerek yapılmıştır (Bkz. Lin, 2006, s. 318). Bu ayırımın aynı zamanda Don Garrett (2018) ve Richard N. Manning (2002) gibi Spinoza eleştirmenleri tarafından da yapıldığını görürüz.

⁶⁸ Buna göre, Spinoza’da ne maddi olguların ne de Tanrı’nın teleolojik (erekli) bir karakterde olduğunu savlıyoruz. Aksine, Spinoza ontolojisinin doğanın olgusal içeriği ve Tanrı’nın doğası konusunda anti-teleolojik bir çerçeve sunduğu açıktır.

⁶⁹ Buradaki tartışma için ayrıca, bkz. McDonough, 2011, s. 192.

Buna karşı, Don Garret⁷⁰ ve Martin Lin⁷¹ gibi Spinoza eleştirmenlerinin de ifade ettiği gibi, Spinoza'nın *AYDÜİ*'deki tutumunun farklı olduğunu ve orada gerçek bir iyi'yi araştırdığını görürüz. Bu eserinde Spinoza gündelik hayatta karşılaşılan sıradan şeylerin boş ve geçici olduğunu ifade etmekte; bu şeylerin ötesinde kalıcı ve gerçek bir iyi kavramının olduğunu tasavvur etmekte ve kitap boyunca bu kavramı araştırmaktadır. Spinoza onu kuşku içermeyen ve sağlam bir bilgiye götürecek olan şeyin, insanların çoğunun peşine düştüğü servet, itibar ve duyuşal hazlardan kurtularak *en yüksek iyiyi* araştırmak olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, insan ancak "gerçek bir iyinin, yani kendi kendini iletebilen ve diğer her şey dışarıda bırakıldığında zihni tek başına etkileyebilen gerçekten iyi bir şeyin"⁷² peşine düşerse sürekli ve üstün bir neşeye ve mutluluğa ulaşabilecektir. Gary Zabel, "En Yüksek İyi Üzerine Spinoza" adlı makalesinde Spinoza'nın bu eserinde sözünü ettiği iyi'nin esasında sonsuzluk olduğunu yazar (Zabel, 2011, s. 4). Nitekim Spinoza'ya göre, sonlu şeylerin peşinden gitmek insanları kıskançlığa ve memnuniyetsizliğe sürükler; sonsuz olanın peşinden gitmek ise insanları mutluluğa götürür. Bu bağlamda, Spinoza insan doğasının teleolojik (ereksel) bir nitelikte olduğunu imlemektedir. Ona göre insan ancak, biraz önce ifade ettiğimiz gibi, bir iyi kavramının peşine düşerse veya onu amaç edinirse mutluluğa ulaşabilecektir. Bu noktada Spinoza her ne kadar *Etika*'da iyi kavramını insanın düşünce biçiminin bir ürünü olarak, yani insanın kendisinin ürettiği bir kavram olarak tahayyül etse de⁷³ *AYDÜİ*'de ona adeta kendinde bir gerçeklik atfetmektedir. Buna göre, Spinoza insanın ideal bir iyi kavramına yönelimi ölçüsünde mutluluğa ulaşacağını tasavvur ederek iyi kavramını erek neden olarak görmekte ve insanın bu amaca yönelik çabasını ereksel bir arayış olarak değerlendirmektedir.

Benzer şekilde, aynı eserinde Spinoza araştırmasının temel amacının anlama yetisini temizlemek, onarmak ve onu doğru yola sokmak olduğunu ifade eder. Bunu şöyle anlatır:

Ama hepsinden daha önemli ve öncelikli olan, anlama yetisini başlangıçta mümkün olduğu ölçüde düzeltmenin ve saflaştırmanın bir yöntemini bulmak, böylece onun şeyleri hatasız ve olabildiğince iyi kavramasını sağlamaktır. Öyleyse, herkes şunu açıkça görebilir ki amacım

⁷⁰ Bkz. Garrett, 2018, s. 324.

⁷¹ Bkz. Lin, 2006, s. 319-320.

⁷² Bkz. Spinoza, 2019c, s. 39.

⁷³ Bkz. Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, Önsöz, s. 313.

bütün bilimleri tek bir amaca ve hedefe doğrultmak, yani (yukarıda da belirttiğimiz gibi) en yüksek insan mükemmeliyetine ulaşmaktır. Dolayısıyla, bilimlerde, bu amaca doğru ilerlememizde bize hiçbir katkı sunmayan her şey nafîle sayılarak reddedilmeli, velhasıl, bütün yapıp etmelerimiz gibi, düşüncelerimiz de yalnız bu amaca yöneltilmelidir (Spinoza, 2019c, s. 43-44).

Yukarıdaki pasajda Spinoza anlama yetisinin doğru yola sokulmasının yolunun tek bir amaca yönelmek olduğunu savunmaktadır ki bu amaç, “en yüksek insan mükemmeliyeti”ne ulaşmaktır. Spinoza’ya göre, tüm yapıp etmelerimizin ve düşüncelerimizin yegâne amacı bu amacı gerçekleştirmek olmalıdır. Burada açıkça Spinoza’nın teleolojik (ereksel) bir yaklaşım içinde olduğunu görürüz. Nitekim ona göre, tüm bilimler ile birlikte anlama yetimizin amacı, *en yüksek iyiye* ve mükemmelliğe ulaşmak veya bu hedefe yönelik olarak ilerlemek olmalıdır. Jon Miller “Doğa ile Uyumlu Bir Yaşam Üzerine Spinoza” adlı makalesinde Spinoza’nın *AYDÜİ*’deki araştırmasının temelinde felsefi yaşamın nasıl olması gerektiğini ele almak olduğunu ifade eder. Miller’e göre, Spinoza’da felsefi bir yaşam gerçek bir iyi kavramına (*vera bona*) yönelmeyi içerir zira mükemmel insan doğası hedefine bu şekilde ulaşılacaktır (Kisner-Youpa, 2014, s. 107).

2.4.2 Spinoza’nın bilgi kuramı ve teleoloji

Spinoza’nın en başta anlama yetimizin düzeltilmesi veya iyileştirilmesi amacına yönelik olduğunu ifade ettiği bilgi türleri, *AYDÜİ*’de belirtildiği şekilde dört tür; *Etika*’da açıklandığı şekilde ise üç türdür. *AYDÜİ*’de Spinoza şu bilgi türlerinden söz eder: a) kulaktan dolma edindiğimiz ya da üzerinde uzlaşmış bir işaretten dolayı sahip olduğumuz algı (*perceptio*); b) gündelik deneyimden gelen algı; c) bir şeyin özünün başka bir şeyden çıkarsanmasından ama yeterli düzeyde çıkarsanmamasından doğan algı; d) bir şeyin sadece özü yoluyla yahut en yakın nedeninin doğru bilgisi yoluyla algılanması durumunda sahip olduğumuz algı.⁷⁴ *Etika*’da ise üç tür bilgi şöyle açıklanır, a) sanı veya hayal gücünün fikirlerinden (*imaginatio*) oluşan *birinci tür bilgi*; b) şeylerin özelliklerine dair ortak kavramlara ulaştığımız *akıl (ratio)* bilgisi veya *ikinci tür bilgi*; c) Tanrı’nın sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin bire bir fikirden şeylerin

⁷⁴ Bkz. Spinoza, 2019c, s. 44-45.

özüne ilişkin bire bir (*adaequat*) bilgiye uzanan, *sezgisel bilgi veya üçüncü tür bilgi (scientia intuitiva)*.⁷⁵⁷⁶

Don Garrett, “Spinoza’da ve Erken Modern Dönem Rasyonalizmde Teleoloji” (Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism) adlı makalesinde Spinoza’nın öne sürdüğü ilk bilgi türünün nedensel bir karakterde olduğunu, ikinci ve üçüncü türden bilgi türlerinin ise şeylerin özünün bilinmesi bağlamında hem nedensel hem de teleolojik bir içeriğe sahip olduğunu ifade eder. Buna göre, ikinci tür bilgi çerçevesinde, bir beden durağanlığı ve hareketi bağlamında ortaya çıkardığı etkileri bilmek mekanik/nedensel bir temele dayanır. Ancak varlıkta-kalma çabası içindeki bir bedenin *özelliklerini* bilmek ereksel bir çabayı gerektirir (Garrett, 2018, s. 337). Garrett’e göre üçüncü türden bilgi de hem mekanik hem de teleolojik bir bilgidir. Buna göre, bizim şeylerin özünün bilgisini edinmemiz teleolojik bir çaba içinde olmamızı gerektirir (Gennaro-Huenemann, 1999, s. 338). Ancak yayılımsal bir şeyin nasıl varlıkta-kaldığına dair bilgimiz o şeyin bölümlerinin mekanik olarak nasıl bir ilişkisellik içinde olduğunu anlamamızı da gerektirdiğinden üçüncü türden bilgi, mekanik bir bilgi türü olarak da karşımıza çıkar. Ancak Garrett’e göre, tüm bu mekanik nedenlerin ötesinde şeylerin özünün bilgisini, biz esas olarak Tanrı’nın bilgisi temelinde ediniriz (Garrett, 2018, s. 338). Yani Garrett’e göre, üçüncü bilgi türünün amacı Tanrı’nın bilgisidir.⁷⁷ Bu anlamda, insan üçüncü tür bilgi bağlamında kendi sonlu doğasının ötesinde bir varlık olan sonsuz Tanrı’ya yönelmektedir.⁷⁸ Bu

⁷⁵ Bkz. Spinoza, 2019b, II. Bölüm, XL. Önerme, s. 167.

⁷⁶ H. Bülent Gözkân, “Spinoza’nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant’ın Eleştirisi” adlı makalesinde Spinoza’daki üç tür bilgi sınıflandırmasına ilişkin incelikli bir analiz sunar (Gözkân, 2018, s. 158-168). Bu metinde Gözkân, birinci tür bilginin (*imaginatio*), felsefi bilgiyi mümkün kılacak bir bilgi türü olmadığını, duyusallığın ve hayalgücünün hâkimiyetindeki gündelik ve sıradan bir bilgi türü olduğunu ifade eder. Ayrıca Gözkân’a göre Spinoza’da birinci tür bilgi, esaret adı verilen tabi olma veya edilgin olma düzeyinin bilgisidir. İkinci tür bilgi (*ratio*), ise insana ait ortak mefhumalara (*notiones communes*) ilişkin çıkarımsal bir bilgi türüdür. Gözkân’a göre, bu bilgi türü, aynı zamanda, nedensellik düzlemindeki nedenlerin bilinmesidir. Esareten çıkış yolu da bu bilgi türünden gelen nedenlerin daha fazla bilinmesiyle sağlanır. Üçüncü tür bilgi ise, Gözkân’a göre, varlığın içkin hakikatini görmemizi sağlayan *intellectus* düzeyindeki bilgidir. Buna ilişkin olarak şöyle der Gözkân, “İnsan zihni (*mens humana*) mantıksal akıl yürütmeyi ve sonuç çıkarmayı, ayrıca nedenlerin bilgisine de ulaşmayı sağlayan akıl yetisi (*ratio*) yanında, Tanrı’nın *intellectus* kudretinin bir parçasını kullanan ve şeyleri ebediyetin bakışı altında (*sub specie aeternitatis*) bilme kudretine de sahiptir” (Bkz. Gözkân, 2018, s.164).

⁷⁷ Burada bilgi türlerine ilişkin verilen örnekler Spinoza’nın kendisinin verdiği örneklerdir, bunun için, bkz. Spinoza, 2019c, s. 45-46 ve Spinoza, 2019b, II. Bölüm, XL. Önerme, s. 167.

⁷⁸ Burada Spinoza’da doğa ile Tanrı’nın bir ve aynı şey olduğu ve insanın Tanrı’dan farklı bir varlık olarak görülemeyeceği ifade edilebilir. Buna göre, insanın Tanrı’ya ilişkin bilgisinin dışsal bir varlığı anlaması anlamına gelmediği, bu bilginin doğaya içkin bir nedenselliğin apaçık kavranması anlamına geldiği ifade edilebilir. Oysa Spinoza’da insan ile Tanrı arasında temel bir ayırım vardır. Buna göre, insan sonlu bir varlıktır, Tanrı ise sonsuz. Bu bağlamda, sonlu insan doğasının sonsuz bir varlık olan Tanrı’nın bilgisini kavrayışı kendisinin ötesindeki (dışsal) bir varlığa yönelişi gerektirmektedir.

bakımdan insanın bilme edimi, Tanrı'ya nihai bir amaç olarak yönelimi zorunlu kılmaktadır, zira Tanrı hem sistemin bütünüdür (*natura naturata*) hem de o bütünü kuşatandır (*natura naturans*) (Elmas, 2019, s. 200). Bu bakımdan “şeyleri anlama çabamızda ilk neden olan Tanrı, nihayetinde bilme ve sevmeye sürdürülen felsefenin vardığı son noktadır” (Elmas, 2019, s. 200).

2.4.3 *Conatus* kavramı ve teleoloji

Spinoza'da teleolojik unsurlardan bir diğeri Spinoza ontolojisinin öne çıkan kavramlarından biri olan varlıkta-kalma çabasıdır (*conatus*)⁷⁹. Spinoza *Etika*'da ve *Kısa İnceleme*'de varlıkta-kalma çabasını (*conatus*) şöyle anlatır:

Tek tek her şey varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar (Spinoza, 2019b, III. Bölüm, VI. Önerme, s. 211).

Zira şurası açıktır ki hiçbir şey kendi doğası gereği kendi yıkımı için çabalayamaz; tersine, her şey kendi içinde kendini bulunduğu konumda muhafaza etmeye ve daha iyi bir konuma getirmeye çabalar. Öyleyse, burada verdiğimiz tanım boyunca, bir tümel bir de tikel İlahi Takdir olduğunu ileri sürüyoruz. Tümel İlahi Takdir, tek tek her şeyin, Doğanın bütününe bir parçası olduğu kadarıyla husule getirilmesini ve devam ettirilmesini sağlayan şeydir. Tikel İlahi Takdir ise, her tekil şeyin, Doğanın bir parçası olarak değil ama başlı başına bir bütün olarak kendi varlığını muhafaza etmeye yönelik çabasıdır (Spinoza, 2015b, s. 53).

Spinoza, varlıkta-kalma çabasının (*conatus*) her varlığın özsel bir özelliği olduğunu ifade eder (Spinoza, 2019b, III. Bölüm, VII. Önerme, s. 212). Yani ona göre, her varlık özsel olarak kendi varlığını korumaya ve sürdürmeye çabalar. Solmaz Zelyüt, varlıkta-kalma çabasını (*conatus*) “tüm şeylerin bireyselliğini veren öz” olarak ifade eder (Zelyüt, 2003, s. 63). Bunun yanında, Spinoza'da varlıkta-kalma çabası salt yaşamda kalma çabası değil, sonsuz fikirler (bire bir fikirler) temelinde insanın varlığını koruma çabasıdır (Lebuffe, 2005, s. 253). Andrew Youpa “Varoluş Fikri Üzerine Spinoza” adlı makalesinde insanın varlıkta-kalma çabasının sonsuz bir varoluş içinde olmayı imlediğini yazar (Youpa, 2011, s. 1). Yani Youpa'ya göre, Spinoza ontolojisinde varlıkta-kalma, Tanrı'da olmak anlamına gelmektedir.

⁷⁹ Latince bir sözcük olan *conatus*, çaba, eğilim ve uğraş anlamlarına gelmektedir (Nadler, 2006, s. 195).

Varlıkta-kalma çabası kavramına Aristoteles ve Stoa felsefelerinde de rastlarız. Aristoteles, her canlının kendi yaşamını sürdürmek için eylemde bulunduğunu savlamıştır. Aristoteles'e göre, insan ruhunun "yaşamda kalması"nı sağlayan şey, iyi ve erdemli bir yaşamdır (Jacobs, 2010, s. 35). Bu bağlamda, Aristoteles'e göre, insan varlıkta-kalma amacına iyi eylemlerde bulunarak ulaşabilmektedir. Stoacılıkta ise, insan ruhunun varlıkta-kalma çabası, *oikeiōsis* kavramı etrafında ele alınır. Buna göre, dilimizde "yönelim" olarak karşılığını bulan Stoacılığın *oikeiōsis* kavramına göre her canlının temel amacı kendi kendisini korumaktır (Sellars, 2006, s. 108). Stoacılığa göre insan için en önemli şey, yaşamının korunması ve onun devamlılığının sağlanmasıdır. Dolayısıyla, Stoacılıkta insanın yaşamını/varlığını koruyan şeyler, iyi; insanın yaşamına/varlığına zarar veren şeyler ise kötü olarak addedilmiştir.

Varlıkta-kalma çabası olarak *conatus* kavramı Kartezyen fizikte de kullanılmıştır. Ancak, Descartes *conatus* kavramının yoğun olarak psikolojik yönüne dikkat çekmiştir. Descartes'ta varlıkların kendilerini koruma çabası herhangi bir belirli amaca yönelik değildir, şeyler belirsiz bir amaca yönelik olarak çaba gösterirler. Bu durum, Descartes'ın Aristoteles teleolojisine getirdiği eleştiri ile alakalıdır. Edwin Curley'e göre, Spinoza'da da bu durum geçerlidir. Yani Spinoza'da *conatus* bağlamında herhangi bir biçimde teleolojiden söz edilemez, zira varlıklar neye yönelik olarak çaba gösterdiklerini bilmezler (Curley, 1990, s. 48). Edwin Curley'e göre, *conatus*'un, "çaba göstermek" anlamının yanında Kartezyen fizikte salt "eğilimde olmak" anlamı da vardır. Curley'e göre *conatus*, "eğilimde olmak" anlamında kullanıldığında, varlıkların amaçsız olarak varlıklarını koruduklarını imlemektedir ve bu yönüyle Spinoza'da teleoloji karşıtı bir argümana yol açmaktadır (Curley, 1988, s. 107 ve McDonough, 2020, s. 192).

Ancak Spinoza'da *conatus* bağlamında şeylerin bütünüyle belirsiz bir amaca yönelik olarak çaba gösterdiklerini söylemek yanılgılıdır. Zira Spinoza'ya göre, şeyler (rasyonel varlıklar) kendi varlığını korumaya yönelik olarak varolurken esasında onlar için en faydalı bilgi olan bire bir fikirlere ulaşma gayesi içindedirler. Yani rasyonel varlıkların varlıkta-kalma çabası rotasız değildir. Onların varlıklarını korumalarını sağlayan bir amaçları vardır, bire bir fikirler veya doğanın/Tanrı'nın bilgisi. Valteri Vijjannen "Spinoza'nın *Conatus* Öğretisinin Kökeni ve Anlamı" adlı makalesinde insanın varlıkta-kalma çabasının Tanrı tarafından belirlenmiş şeylere doğru bir çaba/hareket olduğunu şöyle anlatır: "... bizler yalnızca doğamız tarafından

belirlenmiş olan şeylere yönelik olarak çaba göstermek durumundayız” (Garber-Nadler, 2008, s. 110). Bu bağlamda, Spinoza’da varlıkların amaçladıkları bir son amaç vardır. Yani onlar, kendi varlıklarının gerektirdiği şeylere (birebir fikirlere) ulaşma çabası içindedirler. Solmaz Zelyüt Hünler *Spinoza* adlı çalışmasında insanın varlıkta-kalma gücünü doğanın/Tanrının bilgisini edinme çabası olarak ifade eder: “İnsani çaba, kendisini en iyi, şeyleri Doğa'nın içindeki yerleri ile tanıma ve bilme çabası olduğunda dışa vurur. İnsanın özü, düşünmesi ve bilmesidir. Bu düşünme ve bilme, kendini, tüm diğer fiziksel şeyler ile beraber ve beraberlik içinde Doğa veya Tanrı'da bilmektir” (Zelyüt Hünler, 2003, s. 64-65). Zelyüt Hünler’in ifadesiyle, insani çaba (*conatus*), temelde şeyleri tanrısal bir bakışla bilme ereğini içerir.

Bunun yanında Spinoza’ya göre doğadaki varlıkların kendi varlıklarını sürdürme çabaları, Descartes’ın savının aksine, bütünüyle bilinçsiz olarak gerçekleşmez. Aşağıdaki alıntıyı bu minvalde okuyabiliriz:

Bir zihin hem açık ve seçik hem de bulanık fikirlere sahip olduğu sürece kendi varlığını belirsiz bir süre devam ettirmeye çabalar ve kendi çabasının da bilincinde olur. Zihni özü bire bir olan ve bire bir olmayan fikirlerden meydana gelmiştir (bunu bu Bölümün 3. Önermesinde kanıtladık), dolayısıyla zihin (bu Bölümün 7. Önermesine göre) hem bire bir fikirlere hem de bire bir olmayan fikirlere sahip olduğu sürece varlığını sürdürmeye çabalar; ve bu çabalama (bu Bölümün 8. Önermesine göre) belirsiz bir süre içerir. Ama zihin (II. Bölümün 23. Önermesine göre) bedeninin duygu hallerine ait fikirler sayesinde zorunlu olarak kendisinin bilincine varır; dolayısıyla (bu Bölümün 7. Önermesine göre) kendi çabasının da bilincinde olur. (Spinoza, 2019b, III. Bölüm, IX. Önerme, s. 213-214)

Bu pasajda Spinoza insan zihninin varlıkta-kalma çabası (*conatus*) çerçevesinde hem bulanık hem de bire bir fikirlere sahip olduğunu söylerken esasında insanın varlıkta-kalma çabası esnasında bütünüyle bilinçsiz olmadığını vurgulamaktadır. Tersine, ona göre insan zihni varlıkta-kalma çabasını bilinçli olarak gerçekleştirmektedir.⁸⁰ Zira insan bire bir olmayan fikirlerin yanında bire bir fikirlere sahiptir, ki bu fikirler

⁸⁰ Eugene Marshall “Spinoza’da Upuygunluk ve Doğuştan Fikirler” adlı makalesinde upuygun fikirlerin insanın bilinçliliği ile olan ilgisine dikkat çeker. Bkz. Garber-Nadler 2008, s. 51-88. Ayrıca bkz, Lebuffe 2005, s. 247.

temelinde insan kendi varlığına dair bir bilinçliliğe/bilgiye sahiptir.⁸¹ Yani varlıkta-kalma çabasının fiziksel yapımızda kör bir yönelim olarak değil fakat ruhsal yapımızda bilinçli bir irade olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir (Cihan, 2004, s. 181). Yani biz, Descartes'ın argümanın aksine, bilinçsiz bir biçimde varlıkta-kalmaya çabalamayız. Tersine Tanrı tarafından belirlenmiş sonsuz (bire bir) fikirlere ulaşma çabası bağlamında kendi varlığımızı nihai bir ereğe yönelik olarak sürdürürüz.

Spinoza'da *conatus* kavramının teleolojik bir kavram olmadığını savunan görüşler de vardır. Örneğin Karolina Hübner, "Spinoza'nın Ortodoks Olmayan İrade Metafiziği" adlı makalesinde Spinoza'da *conatus* kavramının "öz" ile özdeş kılındığını ve bu anlamda "öz"ün salt bir eylemlilik olarak ele alındığını ifade eder. Hübner'e göre, bu bağlamda, *conatus*, belirli bir özelliği gerçekleştirme edimi değil, salt belirli birtakım etkiler yaratma edimidir (Rocca, 2018, s. 352). Buna karşı Don Garrett, *conatus* bağlamında tekil varlıkların özelliğinin (*substantiality*) teleolojik bir açıklamaya olanak tanıdığını ifade etmektedir (Koistinen-Biro, 2002, s. 151-152). Garrett'e göre, Spinoza'da tekil varlıklar tözsellikten yoksundurlar, yani şeylerin altında yatan tözsel bir varlık yoktur; fakat şeyler, varlıklarını sürdürmek için gösterdikleri çaba ile belirli bir özsellik (*substantiality, thinghood*) yaratmaktadırlar. Yani şeyler, özsel doğalarını mümkün kılmaya yönelik olarak varlıkta-kalma çabası içinde olduklarından teleolojik bir durum içindedirler. Aynı şekilde, Steven Nadler, Spinoza'da *conatus* kavramı çerçevesinde insanın varlığını koruma çabasına yönelik olması bakımından teleolojik bir durum içinde olduğunu söyler (Nadler, 2006, s. 198). Nadler'e göre, Spinoza'nın amacı insan eylemleri alanında teleolojiiyi ortadan kaldırmak değil, doğanın teleolojik bir amacının olduğu yargısını ortadan kaldırmaktır. Yine Martin Lin, Spinoza'da "varlığını sürdürme çabası" olarak tanımlanabilecek *conatus* kavramı bağlamında, "varlık kavramının" "öz" kavramı ile doğrudan ilişkisine gönderme yapar ve Spinoza'nın teleolojik bir okumaya olanak tanıdığından söz eder (Lin, 2019, s. 139). Lin'e göre, Spinoza'da varlıklar "öz"lerini korumaya veya gerçekleştirmeye yönelik olarak belirli bir amaç içindedirler. Ayrıca Martin Lin'e göre, *conatus* kavramı proaktiftir, yani geleceğin öngörüsüne dayanan bir edimdir (Lin 2019, s. 144-145). Örneğin Lin'e göre, Spinoza'da insan, varlığını-koruma amacı içinde onu neşelendirecek eylemlere yöneliktir, onu kederlendirecek eylemlerden ise sakınır. Bu

⁸¹ Ayrıca, bire bir fikirler, insanın belirlenmiş özsel doğasına dair doğuştan fikirlerinin olduğunu imler. Spinoza'da bire bir fikirlerin doğuştanlığına dair, bkz. Garber- Nadler, 2008, s. 81-83.

bağlamda Lin'e göre, insan doğası onu neşeli kılacak şeylere ilişkin bir öngörüye sahip olarak varlığını-koruma çabası içindedir. Aynı görüşü R. N. Manning de paylaşmaktadır. Manning'e göre, *Etika*'nın insanı neşe ve keder duygularının öngörüsü bağlamında varlıkta-kalma çabası içinde olan bir varlık olarak tanımlaması açıkça teleolojik bir durumdur (Koistinen-Biro, 2002, s. 182). Yine Spinoza ontolojisini genel olarak anti-teleolojik bir okumaya tabi tutan Valteri Viljanen, *conatus* kavramı bağlamında teleolojik bir okumayı mümkün görmektedir. Viljanen'e göre, insan birtakım özsel belirlenimlerden oluşur ve *conatus* bağlamında insanın amacı salt yaşamda kalmak değil, sahip olduğu özsel belirlenimleri (otonom, özgür, aktif ve erdemli olarak kalmayı) sürdürmektir (Viljanen, 2011, s. 127). Bu bağlamda Viljanen Spinoza'da *conatus* bağlamında açığa çıkan teleolojinin Aristotelesçi teleolojiden oldukça farklı olduğunu savunur (Viljanen, 2011, s. 128). Ona göre, Spinoza'da varlıklar hep bir güç ve aktivite bağlamında özselliklerini korurlar; Aristoteles'te ise potansiyellik ve aktüalite arasında belirgin ve kesin bir geçiş vardır.

2.4.4 En yüksek iyi idesi ve teleoloji

Spinoza'nın yarar kavramını temel alan bir etik anlayışına sahip olduğu iddia edilebilir. Nitekim ona göre, etiğin temelini oluşturan iyi ve kötü kavramları, şeylerin sağladığı yarara dayalı olarak anlam kazanmaktadır:

İyiden kastım bize yaralı olduğundan emin olduğumuz her şey.

Kötüden kastımsa iyi olan bir şeye erişmemizi engelleyen her şey. (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, Tanımlar, s. 315)

Spinoza etiğe ilişkin temel kavramlar olan iyi ve kötüyü, yarar ilkesine dayandırarak esasen etik anlayışını faydacılık olarak belirlemiş sayılabilir. Buna göre, Spinoza'nın etik öznelerinin faydacılık ilkesine göre hareket eden mekanik varlıklar olarak düşünmek olasıdır. Zira bu felsefesinin temel çerçevesi olarak sunduğu determinizm ilkesi ile de uyumludur. Ancak Spinoza'da yarar kavramı, “*en yüksek iyi*” kavramı ile olan ilişkisi bağlamında etiğinde farklı bir yere konumlanır. Spinoza *Etika* boyunca faydacılık kavramını herkes için iyi olan ya da “*en yüksek iyi*” kavramı çerçevesinde düşünmektedir. Yani onun etiğinin çekirdeğini oluşturan temel etmen, etik bir iyi kavramına dönüşür. Spinoza'nın “*en yüksek iyi*” (*summum bonum*) olarak ifade ettiği

en yüksek etik amaç, *Etika*'da ve TTP'de üçüncü tür bilgi veya Tanrı'nın bilgisi olarak ifade edilir:

Zihnin en üstün iyisi Tanrı bilgisidir ve zihnin en üstün erdemi Tanrı'yı bilmektir. Zihnin anlayabileceği en üstün şey, Tanrı yani (I. Bölümün 6. Tanımına göre) mutlak anlamda sonsuz Varlık'tır ve bu Varlık olmadan (I. Bölümün 15. Önermesi gereği) hiçbir şey olmaz ve kavranılamaz. Bu yüzden (bu Bölümün 26 ve 27. Önermeleri gereği) zihne en fazla yararı dokunan ya da (bu Bölümün I. Tanımı gereği) zihin için en iyi olan Tanrı bilgisidir. (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XXVIII. Önerme, s. 344)

Zihnin en büyük çabası ve en büyük erdemi şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaktır. (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, XXV. Önerme, s. 450)

Varlığımızın en iyi parçası anlama yeteneğimizdir. Öyleyse, gerçekten kendi yararımızı aramak istiyorsak, kuşkusuz her şeyden önce anlama yeteneğimizi elden geldiğince mükemmelleştirmeye uğraşmalıyız. Çünkü en üstün yararımız onun mükemmelliğinde yatar. Her türlü kuşkuyu gerçekten ortadan kaldıracak tüm bilgimiz ve kesinliğimiz yalnızca Tanrı bilgisine bağlıdır. Çünkü bir yandan, Tanrı olmazsa hiçbir şey de var olamaz ve kavranamaz. Öte yandan da Tanrı hakkında açık seçik bir ideye sahip olmadıkça her şeyden kuşulanırız. Bundan çıkan sonuca göre, en üstün yararımız ve mükemmelleşme imkânımız yalnızca Tanrı bilgisine bağlıdır. (Spinoza, 2019a, V. Bölüm, s. 97)

Yukarıdaki alıntılarda, Spinoza insan zihni için “*en yüksek iyi*” kavramının Tanrı olduğundan söz etmekte ve insanın çabasının buna ulaşmak olduğunu savlamaktadır. “*En yüksek iyi*” kavramı Antik Yunan düşüncesinden, özellikle de Aristoteles'ten, miras kalmış bir kavramdır. Buna göre, Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* adlı yapıtında, “*en yüksek iyi*”yi yalnızca kendisi için amaçlanan şey olarak tarif etmiştir. Bu bağlamda, Aristoteles ontolojisinde, “*en yüksek iyi*”, en son neden olarak karşımıza çıkar. Bunun yanında Stoacılık felsefesinde de bu kavram önemli bir yer tutar. Stoacılara göre, insan için “*en yüksek iyi*”, erdemlilik, Stoacılıkta insan ruhunun en yüksek mükemmelliğidir ve insanın rasyonel bir varlık olarak kendi kendisini varlıkta tutmasının tek yoludur (Sellars, 2006, s. 110).

Michael Lebuffe, “Spinoza’nın *Summum bonum*’u” (*Spinoza’s Summum bonum*) adlı makalesinde Spinoza’da her türlü amacın esasında insan için faydalı olan ilkesine dayandırıldığını ancak “*en yüksek iyi*”nin (*summum bonum*) bir istisna olduğunu ifade eder (Lebuffe, 2005, s. 243). Michael Lebuffe’e göre, Spinoza’da “*en yüksek iyi*” (*summum bonum*) salt kendisi için amaç edinilir. Bu bağlamda, Lebuffe Spinoza’nın “*en yüksek iyi*” (*summum bonum*) kavramını Aristotelesçi manada kullandığını söyler (Lebuffe, 2005, s. 244). Yine Yirmiyahu Yovel “Spinoza ve Bazı Ortaçağ Öncelleri, *Summum bonum* Üzerine” adlı makalesinde Spinoza’nın genel olarak Aristoteles ontolojisine ilişkin sert bir eleştirel tutum takındığını ancak “*en yüksek iyi*” kavramı bağlamında Aristotelesçi bir kavram kullanmaktan kaçınmadığını ifade eder (Yovel, 2016, s. 5). Yovel, aynı zamanda, Spinoza üzerinde büyük bir etkisi olmuş olan Yahudi filozof Maimonides’in “*en yüksek iyi*” kavramını da ele alır. Yovel’e göre, Maimonides Farabi’nin Aristoteles yorumları üzerinden okuduğu Aristotelesçi “*en yüksek iyi*” kavramını kendi felsefesine uyarlamıştır (Yovel, 2016, s. 10). Buna göre, Maimonides *Aklı Karışıklar İçin Rehber* adlı yapıtında insan için “*en yüksek iyi*”nin Tanrı’nın bilgisi olduğunu vurgular; zira ona göre insanın en son amacı Tanrı’nın bilgisine ulaşmak olmalıdır (Yovel, 2016, s. 11).

John Carriero ise “Spinoza’da En Yüksek İyi ve Mükemmellik” adlı makalesinde Spinoza’nın “*en yüksek iyi*” kavramının Thomas Aquinas geleneğini anımsattığını yazar (Rocca, 2018, s. 241). Aquinas’a göre, insan *en yüksek iyiye visio dei* bağlamında Tanrı’nın bilgisini edinmekle ulaşabilir. Benzer şekilde, Carriero *en yüksek iyi* kavramının Descartes’ta da bulunduğundan söz eder. Üçüncü Meditasyon’da Descartes insanın en yüksek mutluluğa Tanrı’nın bilgisi temelinde ulaşabileceğini yazmaktadır (Rocca, 2018, s. 244). Ancak Descartes, Aquinas geleneğinden ayrılarak, *en yüksek iyiye* ve mutluluğa doğaüstü bir alemde değil de bu dünyada ulaşabileceğini savunur. Spinoza ise bu fikri daha da ileriye taşır. Spinoza erdemlilik ve Tanrı’nın bilgisi ile özdeşleştirdiği *en yüksek iyi* kavramının *scientia intuitiva* temelinde bu dünyada doğrudan doğruya ulaşılabilir olduğunu savunmuştur.

Yirmiyahu Yovel “Alternatif Bir Kurtuluş Olarak Üçüncü Türden Bilgi” adlı makalesinde Spinoza’nın “*en yüksek iyi*” kavramını etik bir nihai amaç olarak belirlediğini ifade eder (Curley ve Moreau, 1990, s. 158). Benzer şekilde Charles Jarrett “Spinozacı Yapısalcılık” adlı makalesinde insanın ne kadar “*en yüksek iyi*”yi gerçekleştirirse o ölçüde ideal insan modeline (*exemplar human naturae*)

yakınlaşacağını ifade eder (Kisner-Youpa, 2014, s. 64-65). Zira Jarrett'in de dediği gibi, ideal insan, etik insandır. Bu bağlamda, Spinoza'da "*en yüksek iyi*" kavramı insan için temel bir ereği imlemektedir, zira "*en yüksek iyi*", insanın ahlaki yaşamının nihai amacıdır.

Buna karşı, bazı Spinoza eleştirmenleri Spinoza'nın "*en yüksek iyi*" kavramı bağlamında Aristoteles geleneğinden ayrıldığını ifade eder. Bilindiği gibi, Aristoteles ve skolastik Aristotelesçilik geleneğinde, teleoloji kavramı kendinde bir iyi kavramı ile koşuttur. Bu filozoflara göre, doğada kendinde bir iyi kavramı vardır ve varlıklar iyiyi gerçekleştirmeyi amaç edinirler. Aristoteles'te kendisi için amaç edinilen en son amaç, İyi kavramıdır. Benzer şekilde, Thomas Aquinas tanrısal iyiliğin gerçekleştirilmesini erek neden olarak görür. Oysa Spinoza'da iyi kavramı, insanın arzu duyduğu bir şey değil, tersine insanın arzuladığı şeylere yüklediği bir kavramdır, "Bütün bunlardan da açıkça anlaşıldığına göre, biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz; tersine bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz" (Spinoza, 2019b, III. Bölüm, IX. Önerme, s. 214-215). Burada Spinoza iyi kavramını klasik teleoloji düşüncesinden oldukça farklı bir anlamda kullanmaktadır. Spinoza'ya göre, doğada kendinde bir iyi kavramı yoktur, daha ziyade iyi, insan düşüncesinin bir ürünüdür. Zira iyi kavramı, insanın arzuladığı şeylere verdiği bir addir. Dolayısıyla Spinoza'ya göre, insan nedensel olarak bir şeyleri arzular ve bunun sonucunda bu şeyleri iyi olarak addeder. John Carriero, "Spinoza'da En Yüksek İyi ve Mükemmellik" adlı makalesinde Spinoza'da nedensellik zemininde tanımlanan iyi kavramının teleolojik bir kavram olarak okunamayacağını yazar (Rocca, 2018, s. 252).

Buna karşı Spinoza'da Aristotelesçi manada bir kendinde iyi kavramından söz edilmese de "*en yüksek iyi*" kavramının kendi içinde bir ideal fikrini⁸² temel aldığından teleolojik bir kavram olduğu savunulabilir. Örneğin Spinoza'yı büyük ölçüde anti-teleolojik bir okumaya tabi tutan Solmaz Zelyüt Hünler, *Spinoza* adlı çalışmasında Spinoza'da "*en yüksek iyi*" idesinin terim olarak değil ama fikir olarak teleolojik bir

⁸² Örneğin, Charles Jarrett "Spinozacı Yapısalcılık" adlı makalesinde Spinoza'daki "*en yüksek iyi*" kavramının Aristoteles'in gerçek bir doğa kavramı olan "*en yüksek iyi*"sinden farklı olduğunu ifade eder. Jarrett'e göre, Spinoza'nın "*en yüksek iyi*"si insan düşüncesi tarafından oluşturulmuş bir idealdir (Kisner-Youpa, 2014, s. 68-69).

olgu olan “ideal” kavramını açıkladığını söyler: “Ama bir 'en iyi' idesi, bir "en yüksek iyi" idesi olmadan ve bir 'kamil insan' numunesi (*exemplar*) olmadan, bir 'insan için iyi' idesi oluşturmadan, kısaca 'iyi yaşam' üzerine düşünmeden ne kendimize ne başkalarına yararımız olur ve bir kez daha şeyleri birbirine karıştıranlara, kendimiz de karışmak zorunda kalırız. Spinoza, bu bağlamda, 'ide'yi 'ideal' olarak açmaktadır. Bu gerçekten de, bir bakıma, 'yeni' bir şeydir. Bugün anladığımız anlamda 'ideal' idesinin, elbette terim olarak değil ama fikir olarak, işin içine katılmasının ve sonra yayılmasının belki de ilk izi, Spinoza'dadır” (Zelyüt Hünler, 2003, s. 71). Zelyüt Hünler, burada Spinoza'da “en yüksek iyi” idesinin ideal/kâmil bir insan modelini (*exemplar*) esas alan bir kavram olması bakımından teleolojik bir nitelikte olduğuna dikkat çekmektedir.

2.4.5 Yetkinleşme ve mükemmellik kavramları ve teleoloji

Spinoza'da bir diğer teleolojik unsur, yetkinleşme veya mükemmelleşme (*perfectio*) kavramlarıdır. Spinoza'nın eserlerinde sıklıkla kullandığı kavramlardır yetkinleşme veya mükemmelleşme.⁸³ Buna göre, Spinoza basitçe insanın yetkinsiz bir durumdan yetkin bir duruma veya yetkin bir durumdan yetkinsiz bir duruma geçebileceğini (*transitio*) savlar. Spinoza ayrıca insan doğasının Tanrı'nın veya Doğa'nın bilgisini edindiği ölçüde yetkinleşebileceğini yazar. *Etika*'da şöyle ifade edilir bu durum:

Görüyoruz ki zihnimiz büyük değişiklikler yaşayabilir ve bazen daha yetkin bir hale geçebilir, bazen de yetkinliğin azaldığı bir hale. (Spinoza, 2019b, III. Bölüm, XI. Önerme, s. 216)

Zihnin en büyük erdemi Tanrı'yı bilmektir (IV. Bölümün 28. Önermesine göre), yani üçüncü tür bilgiyle anlamaktır (bu Bölümün 25. Önermesine göre). Zihin şeyleri bu tür bilgiyle anladıkça bu erdem de büyüdükçe büyür (bu Bölümün 24. Önermesine göre). Buna göre insan şeyleri bu bilgi türüyle bilirse en üstün insani yetkinliğe ulaşır ve dolayısıyla (Duyguların 2. Tanımına göre) en üstün sevinci yaşar; yani (II. Bölümün 43. Önermesine göre) kendi fikrinin ve kendi erdeminin eşlik ettiği sevinci. (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, XXVII. Önerme, s. 451)

Yukarıdaki alıntılarda, Spinoza insanın olduğundan daha yetkin veya daha yetkinsiz bir duruma geçebilme olanağından söz etmektedir. Yetkinleşme ve yetkinsizleşme

⁸³ Spinoza *AYDÜP*'de yetkinlik ve yetkinsizlik kavramlarının gerçek kavramlar olmadığını söylese de (Spinoza, 2019c, s. 42), *Etika*'da bu kavramların ideal bir insan modeli çerçevesinde işlevsel bir rolünün olduğunu ifade eder (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, Önsöz, s. 313-314).

kavramlarının, kendi içinde, teleolojik kavramlar olduğu ifade edilebilir. Nitekim yetkinleşme ve yetkinsizleşme, Spinoza'nın *Etika*'nın IV. Bölümünün Önsözünde sözünü ettiği, ideal/standart bir insan doğası (*exemplar humane naturae*) tanımına dayanır. Buna göre, ideal/standart olarak düşünülebilir olan bir insan doğası yetkinliği vardır ki insan ancak bundan uzaklaşarak yetkinsizleşir veya buna yaklaşarak yetkinleşir. Yine Spinoza'nın mükemmellik tanımı da ideal/standart bir insan doğası kavramına dayanmaktadır. Spinoza mükemmelliği “bir şeyin gerçekliği veya özü” olarak tanımlar: “Kısaca, dediğim gibi, mükemmelden genel anlamda gerçekliği anlıyorum, yani şu ya da bu şekilde varolan ve etki eden herhangi bir varlığın özünü” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, Önsöz, s. 314). Buna göre, Spinoza Tanrı tarafından yaratılmış/belirlenmiş olduğunu söylediği varlıkların özünü yetkin ve mükemmel bir form olarak görmektedir: “Halbuki Tanrı'nın gerçek yetkinliği, en büyüğünden en küçüğüne kadar tüm şeylere kendi özlerini vermesinden ya da, daha iyi bir ifadeyle, her şeyi yetkinlikle kendi içinde barındırmasından ileri gelir” (Spinoza, 2015b, s. 56). Burada Spinoza, Tanrı'nın varlıkların özlerini büyük bir yetkinlikle yarattığından ve varlıkların özlerinin Tanrı'da barındırıldığından söz etmektedir. Yani varlıkların özleri, mükemmel bir yetkinlikle yaratılmış olan formlardır. Dolayısıyla, Spinoza, insan doğasına ideal veya standart bir gerçeklik atfetmektedir ki yetkinleşme ve mükemmellik tanımları buna göre yapılabilmektedir. Ancak John Carriero, “Spinoza'da En Yüksek İyi ve Mükemmellik” adlı makalesinde Spinoza'nın Aristotelesçi anlamda bir mükemmellik kavramından söz etmediğini yazar (Rocca, 2018, s. 265). Carriero'ya göre Spinoza'da mükemmellik kavramı bir tamamlanma veya standart bir tamlığa dayalı bir kavram değildir. Aksine mükemmellik, etkinliğin artması (*conatus*) veya azalması ile belirlenen bir şeydir. Benzer şekilde Gilles Deleuze insan doğası konusunda Spinoza'nın özcü (özün gerçekleştirilmesi) anlamda teleoloji yanlısı biri olmadığını ifade etmiştir (Deleuze, 2000, s. 111-118). Deleuze'e göre, Spinoza klasik anlamda teleolojiye açıkça karşıdır. Ancak bu çalışmanın iddiasına göre Spinoza'da özcü anlamda bir teleolojiden söz edilemez olsa da insanın varoluş gücünün artırılması bağlamında mükemmelleşme ve yetkinleşme kavramlarına başvurulması teleolojik bir okumaya fırsat vermektedir. Zira insan etkinliğini ve gücünü arttırdığı ölçüde kendi gerçekliğini ve mükemmelliğini arttıran

bir varlık olarak tasarlanır⁸⁴ ki bu durum varoluşsal anlamda insanın kendisini güçlendirme ve gerçekleştirme gibi bir ereğinin olduğunu gösterir.

2.4.6 Kurtuluş (*beatitudo*) fikri ve teleoloji

Spinoza’da kurtuluş (*beatitudo*) fikrinin de teleolojik bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza’ya göre, insanın kurtuluşu (*beatitudo*) Tanrı’ya duyulan sevgiyle veya upuygun fikirler⁸⁵ geliştirmekle sağlanabilir. Spinoza *Etika*’da şöyle anlatır bu kavramı:

... Tanrı kendisini sevdiği için insanı da sever ve dolayısıyla Tanrı’nın insana duyduğu sevgi ile zihni akli sevgisi özdeştir. Bu açıklamalardan da açıkça anlıyoruz ki bizim kurtuluşumuz, yani kutluluğumuz veya özgürlüğümüz bu özdeşlikte yatıyor; başka deyişle Tanrı’ya duyulan o değişmez ve ezeli ve ebedi olan sevgide ya da Tanrı’nın insana duyduğu sevgide. İncil’de bu sevgiye, yani kutluluğa onur deniyor ki çok da doğru. Çünkü ister Tanrı’yla isterse zihinle ilgili olsun, bu sevgiye ruh doygunluğu denebilir ki bunun sahiden de onurdan hiç farkı yoktur. (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, XXXVI. Önerme Sonucu, s. 459)

Spinoza burada adeta Yahudi-Hıristiyan dinlerinin kullandığı bir terminolojiyi kullanmaktadır. Bilindiği gibi, kurtuluş fikri, dinlerin temel kavramlarından biridir. Yirmiyahu Yovel “Alternatif Bir Kurtuluş Olarak Üçüncü Tür Bilgi” adlı makalesinde kurtuluş kavramının Tevrat’tan geldiğini yazar (Curley ve Moreau, 1990, s. 157). Spinoza’nın Yahudi geçmişini göz önünde bulundurduğumuzda onun felsefesine uyarladığı kurtuluş kavramının esasen Yahudilik’ten esinlenilerek ortaya çıktığı açıktır.⁸⁶ Ancak Yovel’e göre Spinoza kurtuluş kavramı konusunda her türlü tarihsel ve dinsel anlatıyı reddetmiştir. O, daha ziyade, kurtuluş kavramını rasyonel bir zeminde ele almıştır ve onu “üçüncü türden akıl bilgisi”ne dayandırmıştır (Curley ve Moreau, 1990, s. 157-158). Yovel Spinoza’nın kurtuluş fikrinin üçüncü tür bilgiyle olan ilişkisini makalesinde şöyle anlatır:

⁸⁴ Spinoza *Etika*’da şöyle der, “Bir şeyin mükemmelliği arttıkça etkinliği artar ve edilginliği azalır, dolayısıyla ne kadar etkinse o kadar mükemmeldir” (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, XL. Önerme, s. 464).

⁸⁵ Burada Tanrı’ya duyulan sevgiyi upuygun fikirlerle (üçüncü türden bilgi) özdeşleştirmekteyiz, zira Spinoza bu özdeşliği *Etika*’da şöyle anlatmaktadır, “Üçüncü tür bilgiden zorunlu olarak Tanrı’ya yönelik akli bir sevgi doğar. Çünkü bu tür bilgiden (bir önceki Önermeye göre) Tanrı fikrinin neden olarak eşlik ettiği sevinç doğar, yani (Duyguların 6. Tanımı gereği) Tanrı’yı şimdiki zamanda hayal ediyor olmamızdan değil de (bu Bölümün 29. Önermesine göre) Onu ezeli ve ebedi olarak anlamamızdan kaynaklanan Tanrı sevgisi ya da benim Tanrı’ya yönelik akli sevgi dediğim sevgi” (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, XXXII. Önerme Sonucu, s. 456).

⁸⁶ Buradaki tartışma için ayrıca, bkz. Nadler, 2009, s. 503.

Spinoza böylece sıradan bir rasyonalitenin ötesinde ve üzerinde kendisini bilimlerde ve uygulamalı etikte gösteren, akla dayalı bir *din* önerir... Spinoza'da akıl içkin ve bu-dünya formunda bir kurtuluşa yol açar, zira sonsuzluk, zamansal varoluşa temas eder; sonluluk kurtarılır; tutkular özgür ve olumlu duygulara ve coşkulara dönüşür ki bu durum insanın yaşamının “yeniden doğuş”unu imler ve bireyler, bilgi ve entelektüel sevgi yoluyla Tanrı (=tanrılaşmış evren) ile olan birliklerini sağlarlar. (Curley ve Moreau 1990, s. 158)

Bu pasajda Yirmiyahu Yovel, Spinoza'da kurtuluş fikrini, dinlerin inanca dayalı tanımlamalarının aksine akla dayalı bir olgu olarak ifade eder. Ona göre, Spinoza'da kurtuluş fikri bu-dünyaya içkin bir olgudur, zira bu bağlamda insan Tanrı'nın sonsuzluğunu bu dünyanın zamansallığı içinde bilgi ve entelektüel sevgi yoluyla kavramaktadır. Burada kurtuluş fikri bağlamında teleolojik bir unsur olarak gördüğümüz husus, insan ruhunun Tanrı'ya yönelişi zemininde kurtuluşa ulaşmasıdır. Başka bir deyişle, Spinoza'ya göre, üçüncü türden akıl bilgisi yoluyla bildiğimiz Tanrı esasında bizim ona olan yönelişimiz ölçüsünde bizi kurtuluşa götürmektedir. Yani biz Tanrı'nın bilgisine bir amaç olarak yönelerek kurtuluşa ulaşan varlıklarızdır.

Bu bağlamda Steven Nadler, Spinoza'da Tanrı'ya duyulan entelektüel sevgiyi “Tanrı'ya yönelik sevgi” (*erga Deum Amor*) olarak tarif eder (Rocca, 2018, s. 298). Nadler'e göre, Tanrı'ya duyulan entelektüel sevgi, insan zihninin her türlü pasif duygulardan azade olarak Tanrı'ya yönelişine dayanmaktadır ve dolayısıyla bir son nedenselliği içermektedir (Rocca, 2018, s. 302). Nadler, Spinoza'da entelektüel Tanrı sevgisini şöyle tarif eder, “... bizim bütünüyle sahip olduğumuz ve sıradan aşkın hiçbir kötülüğüyle lekelenemeyecek olan değişmez ve sonsuz bir şeye yönelik sevgi.”⁸⁷ Burada sevgi kavramının, doğası gereği teleolojik bir olgu olduğu söylenebilir. Zira sevgi, belirli nedenlerin belirli sonuçlar doğurduğu mekanikçi bir doğa anlayışı çerçevesinde açıklanabilir bir kavram değildir kanımca. Sevgi kavramında bir tür teleolojik yöneliş etkindir. Susan James “Spinoza'da Çoğulcu Uslamlamanın Tutkusal Boyutu” adlı makalesinde aklî sevginin bireyler arasında “onlara öykünecek erdem örnekleri sunarak ortak hedeflere varmak için bir arzu yarattığı”nı ifade eder (James, 2012, s. 17). Dolayısıyla, Spinoza'nın kurtuluşumuzun (*beatitudo*) yolu olarak gördüğü aklî Tanrı sevgisinin bireyler arasında ortak erdemlere ulaşmak için bir yönelişi yaratması bakımından teleolojik bir olgu olduğu söylenebilir.

⁸⁷ Bkz. Rocca, 2018, s. 302.

Steven Nadler, “Spinoza’da Tanrı’nın Entelektüel Sevgisi” adlı makalesinin başında Spinoza’nın Tanrı’nın sevgisine ve kurtuluş kavramına ayırdığı *Etika*’nın son bölümünün çoğu okur tarafından gereksiz ve boş bir metin olarak okunduğunu yazar (Rocca, 2018, s. 295). Buna göre, Spinoza’nın tıpkı antropomorfik bir Tanrı’dan söz eder gibi Tanrı sevgisinden söz etmesi anlaşılır değildir. Bazı okurlar ise bu bölümü, dindarca bulurlar. Oysa Nadler’e göre, Spinoza’nın tanrısı antropomorfik bir Tanrı değildir ve Tanrı’ya duyulan sevgi, dindarca bir sevgi olmaktan uzaktır (Rocca, 2018, s. 312). Dinlerde Tanrı sevgisi korku ve umut gibi pasif duygular uyandırır. Spinoza’da ise entelektüel Tanrı veya Doğa sevgisi (*amor Dei intellectualis*) aktif duygular doğurur, doğanın düzenini ve nedenselliğini kavramayı mümkün kılar, insanın doğadaki yerini neşe dolu bir biçimde karşılamaını sağlar ve insanın varoluş kudretini arttıran bir etmen olarak çıkar karşımıza. Bu bağlamda, Herman Dijn, “Hakikat, Din ve Kurtuluş Üzerine Spinoza” adlı makalesinde Spinoza’nın en üst düzeyde bilgi olarak *scientia intuitiva*’ya yükselişi içeren, felsefi içerikli çok yeni bir dindarlık anlayışını ortaya çıkardığını ifade etmektedir (Dijn, 2013, s. 558). Dijn’e göre, Spinoza’da kurtuluş, ancak bu türden bir zamansallığın ötesine geçiş ve sonsuzluğun kavranması temelinde mümkün olmaktadır.

2.5 Sonuç

Bitirirken, Spinoza ontolojisinin temel kavramları olan Tanrı ve insan doğası ile başladığımız, sonrasında belirlenimcilik ve zorunluluk ilkelerine değindiğimiz ve son olarak Spinoza ontolojisinde insan doğasına ilişkin olarak gözlemlediğimiz teleolojik öğeleri değerlendirdiğimiz birinci bölümün sonuna geldik. Bu bölümde yaptığımız araştırmanın sonucunda vardığımız temel sonuçlardan biri, Spinoza ontolojisinin tanrısal anlamda veya doğanın cansız varlıklarına veya olgularına içkin bir teleolojiyi yadsımasına rağmen insan doğası bağlamında teleolojik bir duruştan kaçınmadığıdır. Buna göre, temel iddialarımızdan biri, Spinoza’da insanın salt mekanik bir belirlenimcilikle ve zorunlulukla eyleyen bir varlığa indirgenemeyeceğidir. Nitekim Spinoza’nın belirlenimcilik ve zorunluluk kuramı, insanı edilgin bir varlığa indirgemeye yol açabilir. Buna göre, insan salt tanrısal bir zorunluluğun belirlenimi altında edilgince eyleyen bir varlık olarak görülebilir. Buna karşı, Spinozacı belirlenimcilik bağlamında insanın tanrısal zorunluluğu bire bire (upuygun olarak) tecrübe etmesi ölçüsünde varlıkta-kalma gücünü (*conatus*) arttıran ve etkin bir biçimde

varolan bir varlık olduğu da ifade edilebilir. Zira kanımca bu, Spinoza belirlenimciliğinin daha doğru bir okumasıdır. Fakat her iki durumda da insanın mutlak bir zorunluluğa tabi kılınması, onun hiçbir ereğinin olamayacağını imler ki Spinoza'da sözünü ettiğimiz teleolojik öğeler bu türden bir okumaya engel olmaktadır. Daha ziyade, Spinoza'nın ontolojisinde kendisini gösteren teleolojik öğeler, insan doğasının varoluşsal (ontolojik), epistemolojik ve etik anlamda teleolojik yönlerinin olduğunu ortaya koymaktadır. Buna ilişkin olarak bu çalışmada sunulan kanıtlardan bazıları, insanın varlıkta-kalma çabası (*conatus*) bağlamında kendisini korumaya ve sürdürmeye yönelik olarak eylemde bulunması, *en yüksek iyi* idesine yönelik olarak temel bir amaçlılık içinde olması, entelektüel sevgi kavramı bağlamında kurtuluşa (*beatitudo*) ulaşan bir varlık olması, üçüncü tür bilgisi bağlamında doğanın/Tanrı'nın bilgisini amaçlaması, ve Tanrı'nın bilgisi ve sevgisi zemininde yetkinleşip mükemmelleşmesidir. Bu çerçevede, Spinoza'da insanın belirlenimci ve zorunlulukçu bir ontolojik düzen içinde edilgin ve amaçsız bir biçimde hareket eden bir varlık olmadığını, aksine tanrısal zorunlulukla belirlenmiş doğa yasalarını anlama, koruma ve sürdürme ereğine yönelik olarak etkin bir biçimde hareket ettiğini söylememiz mümkündür.

3. SPİNOZA'DA TELEOLOJİ ANLAYIŞI BAĞLAMINDA AHLÂK VE ÖZGÜRLÜK

Bu bölümdeki amacımız, ilk bölümde insan doğasına ilişkin olarak ortaya koyduğumuz teleolojik unsurlara paralel olarak Spinoza'nın ahlak felsefesinde ve özgürlük kavramı bağlamında sahip olduğu birtakım teleolojik öğeleri ortaya çıkarmak olacaktır. Öncelikle, Spinoza'nın ahlak felsefesinin temel saiklerini ve teleolojik boyutunu ele alacağız; ardından, Spinoza'da özgürlük kavramının neliği, olanağı ve teleolojik içeriğini tartışacağız.

3.1 Spinoza'nın Ahlâk Anlayışı

Geleneksel ahlâk anlayışının⁸⁸ temel saikleri şöyledir: *Aşkın bir Tanrı vardır. Tanrı her şeyi belirli bir amaç etrafında yaratmıştır. Buna göre, Tanrı insanı kendisine tapınması için, diğer şeyleri ise insanın yararına yaratmıştır. Bu anlayış çerçevesinde iyilik, kötülük, sevap, günah vb. kavramlar Tanrı'nın aşkın yasasına göre kesin anlamlara sahiptir. İnsan iyi ve kötü kavramlarına ilişkin yaptığı özgür seçimler dolayısıyla Tanrı tarafından ödüllendirilir ya da cezalandırılır.* Açıktır ki Spinoza'nın tüm felsefesi bu türden bir ahlâk anlayışına karşı bir eleştiri olarak ortaya çıkar. Spinoza, ahlâkı Tanrı'nın bir amaç doğrultusunda insana dikte ettiği bir buyruk olarak görmek yerine, insanın varoluşuna içkin bir olgu olarak görür. Ona göre, ahlâk, insanın varoluşunun özünü oluşturmaktadır ve dolayısıyla insanın erdemlilikten bağımsız bir biçimde varolması (varlığını sürdürmesi) söz konusu değildir. Aynı zamanda, Spinoza'ya göre, ahlâk insanın özgür iradesine bırakılmış bir tercih unsuru değil, insanın varoluşu için bir zorunluluktur. Buna göre, Spinoza ontolojisinde insan, ahlâkî seçimler yapmaya muktedir değildir, daha ziyade o varlığını/özünü yalnızca ahlâkî bir varoluş içinde sürdürebilir. Bu bölümdeki amacımız, Spinoza'nın geleneksel ahlâk anlayışına getirdiği eleştirinin ve ortaya

⁸⁸ Geleneksel ahlâk anlayışı ile sözü edilen anlayış, her birinin kendine özgü dinamikleri bir yana bırakılırsa, genel olarak Platon ve Aristoteles geleneği ile başlayan, Yahudi-Hıristiyan dinleri ile skolastik felsefeye ve Kartezyen felsefeye uzanan Spinoza-öncesi ahlâk anlayışıdır.

koyduğu radikal ahlâk anlayışının kendi içindeki temel dinamiklerini irdelemek olacaktır.

3.1.1 Spinoza'nın geleneksel ahlâk anlayışı eleştirisi

Spinoza, Platon ve Aristoteles geleneğinden başlayarak Yahudilik ve Hristiyanlığın öğretileri ile Ortaçağ skolastik felsefesine ve oradan da Kartezyen teoriye kadar uzanan bir ahlâk anlayışının eleştirisini sunar bize. Spinoza'nın *TTP* başta olmak üzere tüm eserlerinin özünde yatan temel amaç insan-biçimci, amaçlı, aşkın ve yasa-koyucu bir Tanrı metafiziğine yaslanan ahlâk teorilerine köklü bir eleştiri getirmektir. Spinoza'ya göre bu tür ahlâk teorilerinin ortak nosyonlarından bazıları, aşkın bir Tanrı fikrinin benimsenmesi bağlamında ahlâkın bir tür Tanrı'ya itaat ve inanç temeline dayandırılması ve aşkın bir etik anlayışının geliştirilmesi, amaçlı bir Tanrı figürü dolayısıyla ahlâkın Tanrı'ya tapınma amacına yönelik olarak tasavvur edilmesi, ve yasa-koyucu⁸⁹ bir Tanrı metafiziği sebebiyle ahlâkın özgür iradeye dayalı bir seçim unsuru olarak yorumlanmasıdır.

Spinoza'nın geleneksel ahlâk teorilerine ilişkin olarak gördüğü bu ortak noktalara karşı savunduğu karşı argümanlara bakarsak,

1. Tanrı'nın aşkın bir varlık olarak kabul edilmesi bağlamında ahlâkın bir inanç ya da itaat unsuru olarak kabul edilmesi, Spinoza'nın en başta Yahudi-Hristiyan dinlerine getirdiği eleştiri ile ilgili bir konudur. *TTP*'de Spinoza, geleneksel ahlâk anlayışlarının aşkın Tanrı figürünü şöyle anlatır: “Bir Tanrı vardır, yani üstün bir biçimde adil ve bağışlayıcı yüce bir varlık, yani bir gerçek hayat örneği vardır. Çünkü onun var olduğunu bilmeyen ya da buna inanmayan biri ne ona itaat edebilir, ne de onu bir yargıç olarak tanıyabilir” (Spinoza, 2019a, s. 218). Bu alıntıda Spinoza, Yahudiliğin Tanrı'sını yarattığı varlıkların ona inanmasını ve itaat etmesini isteyen yüce bir varlık olarak tasvir etmektedir. Buna göre, bu Tanrı, insan için bir bilgi nesnesi olmaktan çok bir inanç nesnesidir, çünkü bilinebilir doğanın ötesinde, aşkın bir varlığa sahiptir. Buna karşı, Spinoza'nın doğaya içkin Tanrı anlayışı bağlamında Tanrı'nın tıpkı bir üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğunun bilinmesi kadar kesin bir şekilde bilinebileceğini birinci bölümde ifade ettik. Benzer şekilde, Tanrı'nın bilgisinin doğal bir bilgi olduğuna ve Tanrı'nın

⁸⁹ Spinoza *TTP*'de geleneksel teorilerde yasa-koyucu Tanrı figürü bağlamında, Tanrı'nın yarattığı varlıklara birtakım yasalar dikte ettiğini ve bu yasalara uyup uymama konusunda onları özgür bıraktığını ifade eder. Bkz. Spinoza, 2019a, s. 101.

doğasının herkes tarafından bilinebilir olduğuna değindik. Bu çerçevede, Spinoza'nın ahlâk anlayışını nasıl düşünmeliyiz? Açıktır ki Spinoza, ahlâkı yüce bir varlığa inanma veya itaat etme edimi olarak görmez. Ona göre, ahlâk, tam tersine, bir bilme edimi olarak ortaya çıkar. Spinoza erdemli/ahlâklı bir yaşamı, doğanın/Tanrının upuygun bir şekilde bilinmesine dayandırır. Nitekim o *Etika*'da insan için *en yüksek iyi*'nin Tanrı'nın bilgisi olduğunu söylemiş⁹⁰, Tanrı'nın bilgisinin de doğanın tüm bilgisinin zeminini oluşturduğunu ifade etmiştir.⁹¹ Buna göre, Spinoza'da insanın kendisini ahlâki bir varlık olarak inşa etmesi, bilme koşuluna dayanır. Bu tür bir bilme, doğanın veya Tanrı'nın zorunluluğunun upuygun bir biçimde kavranmasıdır. Bunun yanı sıra, Spinoza'da Tanrı aşkın bir varlık olarak kabul edilmeyip, doğa ile özdeşleştirilmiştir (*Deus sive Natura*). Tanrı'nın doğa ile özdeşleştirilmesi, Spinoza ahlâkı açısından belirleyici etkilere sahiptir. Buna göre, insan etik varoluşunu onu cezalandıran veya bağışlayan aşkın bir Tanrı fikrinden dolayı değil, bizzat onun doğasına yararlı veya uyumlu olmasından dolayı gerçekleştirir. Yani insan etik bir varlıktır, çünkü etik bir yaşam onun doğasına uygundur. Örneğin *Etika*'da Spinoza doğada aşkın ve mutlak anlamda iyi ve kötü kavramlarının bulunmadığını, iyi ve kötü kavramlarının insana faydalı veya onun doğasına uyumlu olan şeylere atfettiği bir kavramsallaştırma olduğunu ifade etmiştir.⁹² Dolayısıyla Spinoza'ya göre, doğada mutlak olan hiçbir etik değer yoktur. Bunun tersine, tüm etik değerler insan doğasına bağlı olarak açığa çıkar. Bu bağlamda, Spinoza ahlâkın transzendent bir kaynağa dayanmadığını, insan doğasına içkin olduğunu ifade etmiştir.

2. Amaçlı bir Tanrı figürü bağlamında ahlâkın insanın Tanrı'ya tapınmasına yönelik bir edim olarak görülmesi hususunda Spinoza oldukça radikal bir duruşa sahiptir. Platon ve Aristoteles metafiziği, Ortaçağın skolastik Aristotelesçiliği ve Kartezyen

⁹⁰ Bkz. Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XXVIII. Önerme, s. 344.

⁹¹ Bkz. Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XVIII. Önermenin Kanıtlaması, s. 344.

⁹² Bkz. Spinoza, 2019b, III. Bölüm, XI. Önerme Notu, s. 216.

felsefeye⁹³ getirdiği eleştiri temelinde Spinoza tanrısal anlamda⁹⁴ teleoloji karşılığını açık bir biçimde beyan etmiştir. Ona göre, Tanrı'nın amaçlı bir figür olarak kabul edilmesi, Tanrı'nın doğasına aykırı bir durumdur. Nitekim, Tanrı'nın bir amaca yönelik olması onun bir şeye ihtiyaç duyduğunu imler ki bu durum Tanrı'nın sonsuz ve mutlak anlamda eksiksiz doğasına uygun değildir. Bunun yanında, Tanrı'nın amaçlı bir varlık olarak kabul edilmesi, ahlâkın Tanrı'ya tapınmaya yönelik bir faaliyet olarak tanımlanmasına yol açar. Buna göre, ahlâk Tanrı'nın ona tapınmasına duyduğu ihtiyaç ve arzudan kaynağını alan bir olgu olarak görülür. Oysa Spinoza'ya göre, Tanrı mutlak anlamda sonsuz ve eksiksiz bir varlık olarak hiçbir şeye ihtiyaç ve arzu duymaz ve hiçbir amaca sahip değildir.

3. Yasa-koyucu bir Tanrı metafiziği bağlamında, ahlâkın özgür bir seçim unsuru olarak okunmasına Spinoza'nın getirdiği eleştiri büyük ölçüde onun belirlenimci ve zorunlulukçu doğa anlayışıyla ilgilidir. Spinoza'ya göre Tanrı mutlak bir zorunlulukla vardır. Mutlak anlamda zorunlu bir doğaya sahip olmaktan ziyade salt yasa-koyucu bir Tanrı⁹⁵ figürü ise büyük ölçüde Yahudi-Hıristiyan dinlerine aittir. Spinoza *TTP*'de Yahudi-Hıristiyan dinlerinin yasa-koyucu Tanrı algısına ilişkin olarak şunları söyler: “Tanrı Adem'e iyiyle kötüyü bilme ağacının meyvasından yemesini istemediğini söylediye, Adem'in bu ağacın meyvesini yiyebilmesi bir çelişkiyi devreye sokar. Demek ki Adem'in meyveyi yemesi mümkün olmamalıydı. Çünkü bu tanrısal karar sonsuz bir zorunluluk ve gerçeklik içermeliydi. Ama Kutsal Kitap Tanrı'nın Adem'e bunu yapmamasını söylediğini ve Adem'in yine de meyveyi yediğini anlatır. Öyleyse şunu söylemek zorundayız, Tanrı Adem'e bu ağacın meyvasını yerse kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak kötülüğü açıklamakla yetindi; ama bu bağlantının zorunluluğunu açıklamadı. Bu

⁹³ Descartes teleoloji fikrinin doğal bilimlerinden ve felsefeden uzaklaştırılması gerektiğini düşünse de Tanrı'nın birtakım ereklerinin olabileceği yönünde bazı söylemlerde bulunmuştur. Örneğin, *Felsefenin İlkeleri*'nde Descartes, “Tanrı'nın dünyayı yaratırken güttüğü amaçları incelemek için beklemeyeceğiz ve sonlu nedenleri araştırmayı felsefemizden büsbütün çıkaracağız. Çünkü Tanrı'nın bize isteklerini bildireceğini sanmak gibi boş bir övünce kapılarak kendimize bir değer vereceğimize, yalnızca onun tüm şeylerin yaratıcı olduğunu göz önüne alarak, duyularımız yoluyla kavradığımız şeylerin nasıl türeyebildiğini, bize verdiği us yetisiyle bulmaya çalışacağız” der (Descartes, 2014, s. 64) Yine *Metafizik Üzerine Düşünceler*'de, “... çünkü Tanrı'nın amaçlarını araştırmaya kalkmanın insanın haddini aşmasından başka bir şey olmadığını görüyorum” der Descartes (Descartes, 2013, s. 113). Bu alıntılarda gördüğümüz gibi, Descartes Tanrı'nın ereklerinin insan tarafından araştırılmasının boş ve yanlış bir çaba olacağını ifade etse de Tanrı'nın birtakım ereklerinin olabileceğini yadsımamaktadır.

⁹⁴ Bilindiği gibi bu çalışmada Spinoza'da tanrısal anlamda teleolojinin yadsındığı fakat insan özelinde teleolojik bir perspektiften kaçınılmadığı iddia edilmektedir.

⁹⁵ Burada yasa-koyucu bir Tanrı betimlemesi ile Tanrı'nın mutlak bir zorunlulukla eylemediği fakat insanlara belirli yasalar dikte edip onları bu yasalara uyup uymama konusunda özgür bıraktığı ifade edilmektedir.

yüzden Adem sözkonusu vahiy sonsuz ve zorunlu bir gerçek olarak değil, ama bir yasa olarak algıladı... Bu nedenle, yalnızca Adem'in bakış açısından ve yalnızca onun bilgi eksikliği yüzünden, bu vahiy bir yasa, Tanrı da sanki bir yasa-koyucu ya da hükümdar oldu” (Spinoza, 2019a, s. 101). Spinoza bu alıntısında Yahudi-Hıristiyan dinlerinin yasa-koyucu Tanrı anlayışını Adem'in yasak meyveyi yiyebilme özgürlüğü üzerinden değerlendirmektedir. Buna göre, Adem'in ahlâki bir tutum sergilemesi özgür bir seçimin sonucu olarak görülmektedir. Yani Yahudi-Hıristiyan dinlerine göre, Adem'in Tanrı'nın ona dikte ettiği yasaya uyup uymaması bir tercih meselesidir. Oysa Spinoza'nın mutlak anlamda belirlenimci ve zorunlulukçu evreninde, tüm şeyler ve bu şeylerin eylemleri mutlak olarak Tanrı tarafından belirlenmiştir. *TTP*'de Spinoza bunu şöyle anlatır, “Hiçbir varlık tabiatın önceden belirlenmiş düzeni, yani Tanrı'nın sonsuz yönetimi ve kararı dışında hiçbir şey yapmaz. Dolayısıyla, hiç kimse, Tanrı'nın özel bir çağrısı olmadan, ne kendine bir yaşam usulü seçer, ne de herhangi bir şey yapar” (Spinoza, 2019a, s. 84). Buradan anlaşılacağı üzere, Spinoza ahlâka, seçimde bulunma özgürlüğü atfetmez, onu tanrısal bir zorunluluk olarak okur. Bu durum aynı zamanda akla Spinoza'nın Descartes eleştirisini getirir. Spinoza Descartes'ın özgür iradeyi üstün ve sınırsız bir yeti⁹⁶ olarak ele almasını eleştirmiştir. Nitekim Descartes'a göre, özne ahlâki anlamda kendi seçimlerini yapabilen otonom bir varlıktır; doğruyu veya yanlış tercih etme hakkına sahiptir. Spinoza ise, yukarıdaki alıntıda da ifade edildiği gibi, insan doğasına hiçbir anlamda özgür seçimde bulunma hakkı tanımaz. Ona göre, doğadaki her şey gibi insan da belirli bir biçimde varolmaya veya eylemde bulunmaya Tanrı tarafından belirlenmiştir.

3.2 Spinoza Ahlâkının Anahatları

Yukarıda Spinoza'nın geleneksel ahlâk teorilerine yönelik getirdiği eleştiriler çerçevesinde Spinoza ahlâkının temel ilkelerine de bir giriş yapmış olduk. Bu yolla Spinoza ahlâkının bir inanma veya itaat etme edimi olmadığını, aksine bir bilme edimi olduğunu, özünde Tanrı'ya tapınma amacına dayanmadığını, içkin bir ahlâk anlayışını temel aldığını ve özgür iradeye dayalı bir seçim özgürlüğünü reddettiğini söyledik. Buna göre, karşımızda klasik ahlâk teorilerinin dışında radikal bir ahlâk teorisinin

⁹⁶ Descartes'ın özgür iradeyi üstün ve sınırsız bir yeti olarak kabul eden görüşünü ileriki sayfalarda ele alacağız.

olduğu açık. Bu teorinin bir ahlâk teorisi olup olmadığı da tartışılabilir. Örneğin Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe* adlı çalışmasında Spinoza'nın radikal ahlâk anlayışının bir Ahlâk kuramı ortaya koymayı amaçlamadığını, bunun yerine bir Etik projesi sunduğunu yazar. Deleuze'e göre, ahlâk aşkın bir Tanrı yargısıdır, etik ise varoluşa içkindir.⁹⁷ Bu bağlamda Spinoza'da yargılayıcı bir Tanrı anlayışına dayalı bir ahlâkın yerini yargılar sisteminin tersine çevrildiği bir etik anlayışına bıraktığı söylenebilir. Bu bölümdeki amacımız bir etik projesi olarak adlandırabileceğimiz Spinoza ahlâksallığının temel izleklerini incelemek olacaktır. Bu bağlamda ele alacağımız bazı konular, erdem (*virtus*) kavramı, ahlâkın doğaya/Tanrıya uyumlu bir varoluş olarak okunması, üçüncü tür bilgi olarak ifade edilen etik bilginin niteliği, erdemliliğin özü olarak kabul edilen varlığı sürdürme çabasının (*conatus*) içeriği, iyi ve kötü kavramlarının natüralist bir çerçevede yeniden okunması, duyguların yönetimi ile sevgi ve sevinç kavramlarının eşlik ettiği bir etiğin imkânıdır.

3.2.1 Erdem (*Virtus*)

Spinoza'ya göre erdem (*virtus*), insan doğasının özünü oluşturur. Bu demektir ki insan özü gereği erdemli olmalıdır. Fakat Steven Nadler'in ifade ettiği gibi, Spinoza'nın erdem (*virtus*) kavramı Antik Yunan filozoflarının *arete*'siyle aynı değildir (Nadler, 2006, s. 225-226). Buna göre, Spinoza, erdemi insanın özünde var olan bir kendi kendini gerçekleştirme edimi olarak değil, bir güç olarak tanımlar. “Erdem ve güç benim için aynı anlama gelir, yani (III. Bölümün 7. Önermesine göre) erdem insana atfedildiğinde, insanın salt kendi doğasının yasalarından kaynaklanan şeyleri yapma gücüne sahip olan özü ya da doğası anlaşılır” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, Tanım 8, s. 316). Burada Spinoza erdemini insanın kendi doğasının zorunlu yasalarının gerektirdiği şekilde davranabilme gücü olarak tanımlamaktadır. Buna göre, erdem insanın kendi doğasının zorunluluğuna göre hareket etme kapasitesidir. Spinoza salt olumsal veya dışsal etkiler altında yaşayan insanları erdemden yoksun ve esaret altındaki insanlar olarak görür. Ona göre, insanın bu esaretten kurtulması onun doğasının zorunluluğuna göre eylemde bulunmasıdır. Bu ise akli ilkelere göre davranmayı gerektirir, “Bizim için mutlak anlamda erdemli hareket etmek sadece aklın kılavuzluğunda hareket etmek, yaşamak ve varlığımızı sürdürmek demektir (bu üç

⁹⁷ Deleuze, 2005, s. 31.

eylem de aynı anlama gelir); bu da kendi yararımızı gözetmekten kaynaklanır” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XXIV. Önerme, s. 341).

Erdemin bir güç olarak tanımlanması, onun aynı zamanda insanın etkin bir şekilde gerçekleştirdiği bir edim olarak ele alındığını gösterir. Zira Spinoza, *Etika*'da erdemi bir de şöyle tanımlar: “Erdem insanın kendi gücüdür ve sadece insanın özüyle tanımlanır (bu Bölümün 8. Tanımına göre), yani (III. Bölümün 7. Önermesine göre) sadece insanın kendi varlığını korumaya harcadığı çabayla tanımlanır. Bu nedenle insan kendi varlığını korumaya çabaladığı ve bunu başarabildiği ölçüde erdemli olur; dolayısıyla (III. Bölümün 4 ve 6. Önermeleri gereği) kendi varlığını korumayı reddettiği sürece erdemini yitirir” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XX. Önerme, s. 338). Burada Spinoza erdemi *conatus* kavramı ile ilişkilendirmektedir. Buna göre, erdem insanın kendi varlığını korumaya yönelik sarf ettiği çaba ve güç ile özdeşleştirilmektedir. Spinoza'ya göre, kendi varlığını koruyan insan erdemli iken, kendi varlığını korumayı reddeden insan erdemden yoksundur.

3.2.2 *Conatus*

Spinoza etiğinin başat kavramlarından biri varlıkta-kalma gücüdür (*conatus*). Nitekim Spinoza *Etika*'da *conatus*'un en büyük erdem olduğunu ifade eder:

Varlığı koruma çabası denen erdemden daha üstün bir erdem yoktur.

Kanıtlama, Varlığı koruma çabası şeyin kendi özüdür (III. Bölümün 7. Önermesine göre). Öyleyse herhangi bir erdemden bundan, yani bu çabadan daha üstün olduğu düşünülürse, (bu Bölümün 8. Tanımına göre) şeyin kendi özünün de kendinden daha üstün olduğu düşünülecektir ki (açıkça anlaşılacağı üzere) böyle bir şey saçmadır, O halde varlığı koruma çabası denen erdemden daha üstün bir erdem düşünülemez.” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XXII. Önerme, s. 339)

Buna göre, Spinoza'da ahlâkiliğin temelinde, insanın varlığını koruması vardır. Peki insanın varlığını koruması etik anlamda neyi imler? İnsan varlığını nasıl koruyabilir? Açıktır ki insanın varlığını koruması salt yaşamda kalma veya yaşamını sürdürme çabasına ilişkin bir durum değildir. Varlıkta-kalma çabası daha ziyade, insanın etik olarak iyi olanı amaçlaması ve korumasıdır. Birinci bölümden hatırlayacağımız gibi, Spinoza *AYDÜİ*'de insanın ahlâki gayesinden söz etmiş ve bunun servet, itibar ve güç gibi geçici isteklerin ve arzuların ötesine geçebilme kapasitesi olarak görmüştür

(Garrett, 2006, s. 268-269). Spinoza'ya göre, etik bir yaşamı mümkün kılan şey, gerçek ve sonsuz bir *iyinin* peşinden gitmektir. Aynı şekilde Spinoza *Etika*'da insanın varlıkta-kalmasının yolunu, duygularının esaretinden kurtulmak ve aklın kılavuzluğunda hareket etmek olarak görmüştür. Zira ona göre, aklî temelde sahip olduğumuz upuygun fikirler insanın varlıkta-kalma gücünü artırırken, upuygun olmayan fikirler varlıkta-kalma gücünü azaltmaktadır.⁹⁸ Dolayısıyla, Spinoza yalnızca aklın ve erdemlerin kılavuzluğunda hareket eden insanların *conatus*'unun güçlü olabildiğini (varlığını koruduğunu) ifade etmiştir.

Spinoza'da *conatus* ile ilgisi bağlamında erdemlilik, bir eylemsellik veya etkinlik olarak ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, varlığı sürdürme çabasına dayalı bir olgu olarak erdemlilik durağan bir şey değildir. Tersine insanın kendi gücünü (*potentia*) kullanmasına dayanır. Buna göre, doğasının gerektirdiği şekilde yaşama gücü gösteren kişi, erdemli iken; doğasının gerektirdiği şekilde yaşamaktan feragat eden kişi erdemden yoksundur. Dolayısıyla, erdemlilik, bizzat varlığın korunmasına yönelik olarak sarf edilen güç (*conatus*) ile özdeş olması bakımından pasif olarak kadere bırakılabilecek bir durum değil, aktif bir eylemselliğe dayanan bir durumdur. Wolfgang Bartuschat "Spinoza'nın *Etika*'sının IV. Bölümünde İyi Teorisi" adlı makalesinde *conatus* ile olan ilgisi bağlamında erdemliliğin bizzat eylemsellik ile özdeş olduğunu yazar. Bartuschat'a göre, insan sonsuz bir güç ve etkinlik olan Tanrı'nın bir tarzı olarak ancak etkin ve aktif olduğunda kendisini gerçekleştirmiş olur (Hampe-Renz-Schnepf, 2011, s. 239). Yani insan etkin bir biçimde varlığını koruduğu ölçüde erdemlidir.

Bu durum aynı zamanda Spinoza'nın *passio* ile *actio* arasında yaptığı ayrımı da akla getirir. Spinoza insanın doğanın upuygun nedenini bilmesi oranında aktifleşeceğini (*actio*), doğanın bilgisinden uzaklaştığı ölçüde ise pasifleşeceğini (*passio*) ifade etmiştir. Buna göre, Wolfgang Bartuschat insanın upuygun fikirler temelinde kendi doğasının bilgisine sahip olduğundan varoluşsal olarak aktif olduğunu, upuygun olmayan fikirlere sahip olduğunda ise kendi doğasının gerçekliğinden uzaklaşarak pasifleştiğini ifade eder (Hampe-Renz-Schnepf, 2011, s. 239). Spinoza'ya göre, insanın upuygun fikirlere veya upuygun olmayan fikirlere yönelmesi ise onun özünü oluşturan *conatus*'un bir etkinliğidir. İnsan ancak *conatus*'u ölçüsünde bilgiye yönelir. Yani insanın varlıkta-kalma gücü ne kadar büyükse, o kadar bilgiye yönelecek ve etkin

⁹⁸ Bkz. Spinoza, 2019b, III. Bölüm, I. Önerme, s. 199.

bir varoluş içinde olacaktır. *Conatus*'u düşük olan bir insan ise bilgisiz kalmayı, dışsal nedenler tarafından yönlendirilmeyi ve şeylerin upuygun nedeni olamamayı tercih edecektir. Bu bakımdan Spinoza erdemliliği insan doğasının varoluş çabasına ve gücüne (*conatus*) dayandırmıştır.

3.2.3 Doğayla uyumlu bir yaşam ve karşılaşmalar

Spinoza'nın ahlâksallık/etik projesinin temelinde doğa ile uyumlu bir varoluşu mümkün kılma çabası vardır. Jon Miller, "Doğaya Uyumlu Bir Yaşam Üzerine Spinoza" adlı makalesinde insanın doğa ile uyum içinde olmasının üç aşamada gerçekleştiğini yazar: a) insanın kendi doğasına uyum göstermesi, b) mükemmel insan doğasına (*exemplar*) uygun bir yaşam içinde olması ve c) genel olarak tüm doğa ile uyumlu bir yaşam sürmesi (Kisner-Youpa, 2014, s. 111-113). Miller'e göre, birinci aşamada insanın kendi doğasının zorunluluğuna tabî olması vardır. Buna göre, insan, kendi doğasının zorunlu olarak gerektirdiği şeylere uyum göstermeli, doğasına aykırı bir biçimde davranmamalıdır. İnsanın doğası ile uyumlu bir yaşam içinde olması, rölativist bir okumaya neden olabilir. Buna göre, her insanın farklı şekillerde varolma imkânının olduğu ifade edilebilir. Örneğin bir hırsız çalma istenci içinde olabilir veya yardımsever bir kişi çocuklara yardım etmek isteyebilir. Rölativist bir okumaya göre, bu kişilerin her ikisinin de edimleri ahlâkidir zira onlar doğalarının gerektirdiği şekilde davranmaktadırlar. Oysa Spinoza etiğe ilişkin olarak bu türden bir rölativist okumaya karşıdır. Ona göre, etik bir varoluş, her insanın doğası gereği ortak olarak paylaştığı akli anlamda iyi olan şeyleri yapmayı içerir. Buna göre hırsızlık yapmak yanlıştır, yardım etmek ise iyidir. Jon Miller'in sözünü ettiği ikinci aşama, insanın mükemmel bir 'insan doğası modeli'ne (*exemplar human naturae*) yaklaşma çabası içinde olmasıdır. Spinoza'ya göre, insan hiçbir zaman bu ideale bütünüyle ulaşamayacak olsa da ereği bunu gerçekleştirmek olmalıdır. Üçüncü aşama ise genel olarak tüm kozmosla uyum içinde var olmaktır. Kozmosla uyum içinde olmak Spinoza'da doğanın nedenselliğine uyum göstermek demektir. Diğer bir deyişle, doğadaki nedenselliği kavrama çabası içinde olmak ve bu kavrayışa uygun bir biçimde davranmak.

Kozmosla uyum içinde olmak, Spinoza ontolojisinde, aynı zamanda akla Tanrı'yı getirir. Daha önceki bölümde Spinoza ahlâkının aşkın, amaçlı ve yasa-koyucu bir Tanrı temelinde açığa çıkan geleneksel ahlâk anlayışlarından oldukça farklı olduğunu ifade ettik. Bu bağlamda Spinoza'nın Tanrı'sının ne insanın ona tapınmasını amaç

edindiğini, ne birtakım inanç temelli yasalar buyurduğunu ne de aşkın bir hakikati vaaz ettiğini söyledik. Buna karşı Spinoza'nın Tanrı'sı, doğaya içkin sonsuz bir güç olarak olanca zorunluluğuyla vardır ve insanın da bu gerçekliğe uygun bir varoluş içinde olmasını telkin eder. Bu bir telkinden öte, bir zorunluluktur esasında. Dolayısıyla insanın ahlâki anlamda doğa/Tanrı ile uyum içinde olması zorunludur.

Spinoza'da ahlâkiliğin temel ölçütlerinden biri kabul edilen doğaya/Tanrıya uyumlu bir biçimde var olmak, doğanın/Tanrının upuygun bir biçimde anlaşılmasını gerektirir:

Yine de insanın gücü çok sınırlıdır ve her bakımdan dış nedenlerin gücüne yenik düşer. Bu yüzden bizim dışımızdaki şeyleri kendi yararımıza kullanmada öyle mutlak bir yeteneğimiz yoktur. Buna rağmen çıkar ilkemize ters düşen durumlarla karşılaşsak bile serinkanlılıkla onlara katlanmalıyız, tabii eğer ödevlerimizi yerine getirdiğimiz ve sahip olduğumuz gücün bizi böyle şeylerden uzak tutmaya yetmeyeceğinin bilincindeyse, ayrıca Doğa'nın bir parçasıysak ve onun düzenine uymak zorundaysak. Bu noktayı açık ve seçik bir şekilde anlarsak, zekâyla belirlenen parçamız, yani en iyi olan parçamız bundan müthiş bir doyuma ulaşacak ve bu doyumunu sürdürmeye çabalayacaktır. Çünkü şeyleri anladığımız sürece zorunlu olanın dışında hiçbir şeyi istemeyiz ve doğru olanın dışında hiçbir şeyden mutlak olarak doyuma ulaşamayız. O halde bu şeyleri doğru bir şekilde anlarsak bizim iyi kısmımızın çabası bütün Doğa düzeniyle uyuşacaktır. (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XXXII. Ana Başlık, s. 416-417)

Bu pasajda, Spinoza insanın ödevinin doğayla uyuşmak olduğunu ifade etmektedir. Doğaya uyumlu bir yaşam ise “şeylere ilişkin zorunlu olanın dışında hiçbir şeyi istememek ve doğru olanın dışında hiçbir şeyden tatmin olmamak” olarak ifade edilmektedir. Yani doğaya ilişkin upuygun fikirler zemininde var olmak... Spinoza ahlâkının temelinde bu vardır. Benzer şekilde, Spinoza *Kısa İnceleme*'de insanın ahlâksal varlığının doğadan/Tanrıdan kopuk bir varoluş içinde sürdürülemeyeceğini ifade eder. Tersine bu metinde ahlâkîlik, bizzat tanrısal zorunluluğa ve belirlenmişliğe tabî olmak olarak anlatılır:

İlk olarak, buradan çıkan sonuç, bizlerin gerçek anlamda Tanrı'nın hizmetkârı – doğrusu istenirse, kulları – olduğumuz ve azami yetkinliğimizin de zorunlu olarak böyle olmak olduğudur. Çünkü kendi halimize bırakılmış olsaydık, yani Tanrı'ya tabi olmasaydık, yok

denecek kadar az şey becerebilir ya da hiçbir şey beceremezdik ve bu da haklı olarak kederlenmemize yol açardı. Ama şimdi gördüğümüz şey bunun tam tersidir, zira bizler en yetkin olana, bütünü, yani onun bir parçası olacak şekilde tabiyiz ve deyim yerindeyse, ona tabi olan bin bir türlü iyi düzenlenmiş ve yetkin işin gerçekleşmesine kendi payımızca katkıda bulunmaktayız. (Spinoza, 2015b, s. 123)

Spinoza burada insanın ahlâki bir varlık olarak doğanın bütünü içindeki rolünü ele almaktadır. Spinoza'ya göre tanrısal yetkinliğin eseri olan doğada insanın payına düşen şey, doğanın bütününe uyum göstermektir. Zira Spinoza'ya göre insana sevinç verecek ve dolayısıyla onu varoluşsal olarak güçlendirecek olan şey budur. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, doğanın bütününe uyum gösteren kişi, kendi doğasının zorunluluğunu daha iyi anlayacak, ideal insan modeline yakılaşacak ve doğanın bir parçası olabilecektir. Nitekim bu türden doğayla uyumlu yaşam, Spinoza etiğinin olmazsa olmazıdır. Bu bağlamda Don Garrett, Spinoza'da, Kartezyen felsefenin yalıtılmış insan doğası algısından farklı olarak⁹⁹, insanın doğa/Tanrı ile bir bütün olarak düşünüldüğünü ve insanın doğrudan doğruya tanrısal olanı deneyimleyen bir varlık olarak kabul edildiğini ifade eder (Garrett, 2006, s. 270).

Doğaya uyumlu bir yaşam Spinoza'da doğaya uyumlu karşılaşmalar örgütlemeyi salık verdiğini akla getirir. Spinoza *Etika*'da tekil bir varoluş olarak insanın tek başına var olamayacağını savunur. Tersine, insanı etkin kılan unsur, onun doğadaki diğer şeylerle olan karşılaşmalarıdır. Karşılaşma, yani Latinceyle, *occursus*, özel bir terimdir Spinoza felsefesinde (Deleuze, 2000, s. 21). Spinoza'nın bir ahlak teorisi sunmadığını, etik bir proje ortaya koyduğunu ifade ettik daha önce. İşte *occursus* kavramı Spinozacı etik projenin önemli bir parçasıdır. Spinoza karşılaşmaların insanın etik varoluşunu belirleyen temel unsur olarak görür. Ona göre, dinlerde olduğu gibi, insan doğuştan yalıtık bir biçimde mükemmel bir doğaya sahip değildir. Bilindiği gibi, dinler Adem'i doğuştan tam ve bütün olarak tasarlar. Buna göre, Adem günah işleyerek bu tam, yetkin ve mükemmel halden düşmüş ve yeryüzüne inmiştir. Spinoza bu türden ahlakçı bir insan anlayışına karşıdır (Deleuze, 2000, s. 25). Nitekim Spinoza'ya göre, insan, doğası gereği eksikli bir varlıktır ve onun etik varoluşu ancak diğer varlıklarla kurduğu karşılaşmalar ile tesis edilir. Spinoza'ya göre, iki tür karşılaşma vardır: kötü ve iyi

⁹⁹ Bilindiği gibi, Kartezyen felsefede insan doğası ile Tanrı'nın doğası birbirinden tözsel olarak ayrı kabul edilir ki bu durum insanın doğadan ve Tanrı'dan yalıtık bir varlık olarak okunmasına neden olur.

karşılaşma. Kötü karşılaşmalar, insanın varoluş kudretini düşürerek onu kedere sürüklerken, iyi karşılaşmalar varoluş kudretini artırarak insanda neşe uyandırır. Spinoza, insanın temel amacının iyi karşılaşmalar örgütlemek olduğunu salık verir. Yani ona göre, iyi ve özgür bir yaşam ancak kötü karşılaşmaların rastlantısallığını aşarak zorunlu ve iyi karşılaşmalar yaratabilmekle mümkün olur. Bu noktada Spinozacı karşılaşma (*occursus*) teorisinin teleolojik bir cihete sahip olduğu ifade edilebilir. Nitekim, Spinozacı manada, iyi karşılaşmalar, doğanın upuygun bilgisine yönelim çerçevesinde mümkün olabilir. Bir başka deyişle, doğru ve upuygun karşılaşmalar yaşamak istiyorsak, doğa/Tanrının upuygun kavranışına yönelmek ve bu türden bir düşünsel zemin hazırlamak durumundayızdır. Aksi takdirde, rastlantısal olarak kötü karşılaşmalar yaşayacak ve varoluş kudretimizi artıramayacağız.

3.2.4 Üçüncü tür veya upuygun bilgi

Spinoza’da ahlâkiliğin özü olarak kabul edilen doğaya uyumlu bir varoluş, bilme koşuluna/edimine dayanır. Spinoza bilgi türlerini *Etika*’da üç tür olarak belirlemiştir. Bunlar hayalgücüne dayalı sanıları ifade eden birinci tür bilgi (*imaginatio*), doğanın nedenselliğine ilişkin ortak nosyonlar çıkarsadığımız akıl bilgisi olan ikinci tür bilgi (*ratio*) ve şeylerin özünün kavrandığı sezgisel bir bilgi türü olan üçüncü tür bilgi (*scientia intuitiva*).¹⁰⁰ Spinoza’ya göre, en yüksek anlamda etik bilgi, üçüncü tür bilgidir. Bu bilgi türü, doğadaki şeylerin sonsuz varlık içindeki konumlanışlarını anlamayı içermektedir. Buna göre, üçüncü tür bilgi, “Tanrı’nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin bire bir fikirden şeylerin özüne ilişkin bire bir bilgiye değin uzanır” (Spinoza, 2019b, II. Bölüm, XL. Önerme, s. 167). Beth Lord, *Spinoza’nın Etika’sı* adlı çalışmasında Spinoza’da üçüncü tür bilginin kendine özgü bir sıralanışının olduğunu yazar (Lord, 2010, s. 151). Buna göre, üçüncü tür bilgide, önce Tanrı’nın (*natura naturans*) bilinmesi gerekir. Diğer varolanların (*natura naturata*) bilgisi ise daha sonra gelir. Nitekim Spinoza’ya göre şeyler özü ve varoluşu gereği Tanrı’ya dayanmaktadırlar ve onların özlerinin anlaşılması tek başına mümkün değildir. Daha ziyade şeyler kendilerini tanrısal olan ile ilgilerinde açığa çıkarırlar.

Üçüncü tür bilgiyi etik bir bilgi kılan unsur, onun doğanın gerçek bilgisini sunması bakımından insanın etik varoluşu yönünden etkinliğini arttırmasıdır. Spinoza, *Etika*’da

¹⁰⁰ Bkz. Spinoza, 2019b, II. Bölüm, XL. Önerme, s. 167.

upuygun fikirlerin insanı etkin kıldığını, upuygun olmayan fikirlerin ise insanı edilginleştirdiğini ifade eder.¹⁰¹ Spinoza ontolojisinde etkinlik ve edilginlik kavramları, doğrudan doğruya etiğe ilişkin kavramlardır. Zira insanın etkin bir varoluş içinde olması, onun erdemli bir yaşam sürmesine dayanır. Erdemli bir yaşam ise, aşkın bir Tanrı inancı temelinde değil, bizzat doğaya içkin olan tanrısal zorunluluğun anlaşılması/bilinmesi temelinde ortaya çıkan etkin halleri imler. Dolayısıyla doğanın zorunluluğunun bilinmesi koşuluna dayanan bir ahlâklılık anlayışı Spinoza'da insanın belirlenimci doğa anlayışına rağmen sahip olduğu etkin role işaret eder. Buna göre, bilen özne güç kazanır ve varlığını sürdürme gücünü artırır, bilgisiz olan ise pasif kalır ve bu kişinin varlığını sürdürme gücü azalır.¹⁰² Bu durum şöyle bir çıkarım yapmamızı sağlayabilir, Spinoza insana özgür irade¹⁰³ atfetmemiştir fakat ona atfettiği bilme kapasitesiyle ve gücüyle insanın kaderini değiştirip dönüştürebileceğini açıkça göstermiştir.

3.2.5 İyi ve kötü kavramları

Spinoza'nın natüralist perspektifinden bakıldığında, iyilik ve kötülük gibi kavramlar doğada veya gerçekte yoktur. Bu kavramlar insanların hayalgücünün eseri olan soyut tümellerdir. Beth Lord'un ifade ettiği gibi, iyi ve kötü kavramları Tanrı'nın perspektifinden bakıldığında yoktur. Ancak insan, sonlu bir varlık olarak, şeyleri iyi ve kötü olarak anlamlandırır. Yani bu kavramlar insanın düşünce biçiminin ürünleridir (Lord, 2010, s. 105). Buna göre, Spinoza'da kendinde bir iyi ve kendinde bir kötü yoktur fakat birtakım iyi veya kötü şeyler vardır. Peki iyi ve kötü neye göre belirlenmektedir? Açıktır ki Spinoza'nın buna cevabı, iyi ve kötünün şeylerin insanın varoluş kudretini (*conatus*) artırıp arttırmamasına göre belirlendiği yönündedir. Buna göre, insanın varoluş kudretini arttıran şeyler iyidir, varoluş kudretini azaltan şeyler ise kötüdür. Örneğin kumar oynamak insanı kederlendireceğinden ve varlıkta-kalma gücünü azaltacağından dolayı kötü iken, yardımlaşmak insanı neşelendireceğinden ve varlıkta-kalma gücünü arttıracığından dolayı iyidir. Bu anlamda Spinoza'ya göre, varlığını etkin olarak sürdüren kimseler iyi iken, dışsal şeylerin etkisi altında pasif olarak yaşayan kimseler kötüdür. Dolayısıyla Spinoza'da iyilik ve kötülük bizzat varoluş içinde belirlenim kazanan kavramlardır. Spinoza'da iyi ve kötü kavramlarının

¹⁰¹ Bkz. Spinoza, 2019b, III. Bölüm, I. Önerme, s. 199.

¹⁰² Bkz. Spinoza, 2019b, V. Bölüm, XLII. Önermeye düşülen Not, s. 468.

¹⁰³ Spinoza'da özgür irade konusu ileriki sayfalarda ele alınacaktır.

bu türden bir natüralist okuması, bizi geleneksel ahlâk anlayışlarından uzak bir noktaya taşımıştır. Geleneksel ahlâk anlayışlarında, iyi ve kötü kavramları Tanrı tarafından dikte edilmiştir ve insan ahlâksallığını bu kavramlarla kurduğu ilişki çerçevesinde belirlemektedir. Buna göre, iyi olarak dikte edilen şeyleri yapan insan erdemli olarak kabul edilirken, kötü olarak dikte edilen şeyleri yapan insan erdemden yoksun olarak kabul edilir. Oysa Spinoza’da iyi ve kötü dışarıdan yüce bir gücün dikte ettiği kavramlar olmak yerine insanın varoluşuna uygun olan veya uygun olmayan şeylere yüklediği anlamlardır.

Fakat bu durum, Spinoza’da sonsuz ve gerçek bir iyiden söz edilmesini engellemez. Jon Miller, “Doğa ile Uyumlu Bir Yaşam Üzerine Spinoza” adlı makalesinde Spinoza’da iki tür iyi kavramının bulunduğunu ifade eder, a) koşula dayalı iyiler, b) koşulsuz olarak iyi (Kisner-Youpa, 2014, s. 109-110). Koşula dayalı olarak iyi olan, her insanın kendi doğasına uyumlu olana atfettiği bir anlamdır. Koşulsuz iyi ise, bunun ötesinde, her insan için ortak olarak var olan etik bir iyidir. Benzer şekilde, Beth Lord’a göre her ne kadar Tanrı’nın perspektifinden bakıldığında iyi ve kötü gibi kavramlar yoksa da bu durum, iyi ve kötü kavramlarının bütünüyle hayal ürünü ve sübjektif kavramlar olduğu anlamına gelmez. Lord’a göre, iyi ve kötü kavramları, insanın özünün bir parçası olduğu ölçüde gerçeklerdir. Zira özsel olarak iyi olan, insanın varlığını koruyacak, özsel olarak kötü olan ise insanın varlıkta-kalma gücünü azaltacaktır (Lord, 2010, s. 107).

Gerçek ve sonsuz bir iyi kavramından söz edildiğinde akla hiç kuşkusuz *en yüksek iyi* (*summum bonum*) idesi gelir. Zira Spinoza ontolojisinde *en yüksek iyi* idesinin temel bir konumda olduğunu daha önce ifade etmiştik. Burada belirtmemiz gereken şey, Spinoza’da *en yüksek iyi* idesinin onun etiğinin de başat kavramlarından biri olmasıdır. Spinoza *en yüksek iyiyi* etik bilginin ve etik bir varoluşun özü olarak görür. Zira insan için *en yüksek iyi*, sonsuz ve mutlak varlığın, Tanrı’nın, bilgisidir. Bu, Jon Miller’in ifadesiyle, koşulsuz bir iyidir. Bu bağlamda, Spinoza’da *en yüksek iyi*, insanın erdemliliğinin temelini oluşturan objektif bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Buna karşın Charles Jarrett’in ifade ettiği gibi, Spinoza’nın *en yüksek iyi* kavramı Aristoteles’in *en yüksek iyi* kavramından farklıdır (Kisner-Youpa, 2014, s. 68-69). Buna göre, Spinoza’nın *en yüksek iyisi* insan düşüncesinin ürünü olan bir idealdir. Aristoteles ise bu kavramı doğal bir kavram olarak görür. Buna rağmen, bu durum

Spinoza'nın *en yüksek iyi* idealini objektif bir ahlaki değer olarak görmesini engellemektedir.

3.2.6 Duyguların kontrol altına alınması

Spinoza *Etika*'nın IV. Bölümünün Önsöz'üne şu sözlerle başlar: "İnsanın duygularını yönetmedeki ya da denetlemedeki acizliğine esaret adını veriyorum. Çünkü duygularına boyun eğen bir insan kendi denetimi altında değil, daha çok kaderin denetimi altındadır; hatta kaderin hükümranlılığına öyle teslim olmuştur ki iyinin ne olduğunu gördüğü halde her fırsatta kötünün peşinden gitmeye zorlanır (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, Önsöz, s. 309). Spinoza burada duygularına boyun eğen kimseleri esir olarak adlandırmaktadır. Bu yönüyle, o, duyguların insan üzerindeki pasifleştirici etkisine dikkat çekmektedir. Zira ona göre duygularının hakimiyetinde yaşayan kimseler edilgindir, duygularını yönetebilen kimseler ise etkindir. Bu hususta dikkat edilmesi gereken nokta, Spinoza'nın duygulardan bütünüyle bağımsız bir etik proje sunma çabası içinde olmadığıdır. Onun için temel olan unsur, duyguların doğru bir şekilde yönetilmesidir, aksine onları ortadan kaldırmak değil. G. Lloyd, Spinoza'nın duyguları doğadaki gereksiz ve eksik varlıklar olarak görmediğini yazar (Lloyd, 1996, s. 70-71). Zira Spinoza'da nefret, hınç ve öfke gibi kötü duygulanışların da doğada bir yeri vardır. Lloyd'a göre önemli olan, pasif duygulanışları aktif hale getirebilmektir. Bu bakımdan, Spinoza'nın duyguları dönüşebilme yetisi atfeder. Ona göre kötü duygulanışlar, aktif ve akli duygulara dönüşebilmektedir. Bu bağlamda önemli olan unsur, duyguların iyi bir biçimde dönüştürülebilmesi veya yönetilebilmesidir. Peki duyguların dönüşümü veya yönetimi nasıl mümkün olur? Spinoza'ya göre bunun yolu, duyguların uygun bilgisine edinmek ve bu duyguların hâkimi olabilmektir. Örneğin nefret duygusunun veya kötülük yapma istencinin kötü bir duygu olduğunu anlayarak onu kontrol edebilen bir insan erdemli biridir. Bu bağlamda Steven Nadler, Spinoza'nın duygular konusunda geleneksel ahlâk teorileri olan Platon ve Augustinus etiğinden oldukça farklı bir yerde durduğunu ifade eder (Nadler, 2006, s. 214). Platon'da ve Augustinus'ta ruh yüceltilir ve beden olumsuzlanır. Beden adeta ruhun kendisini kurtarması gereken bir olgu olarak kabul edilir. Spinoza'da ise bedensel duygulanışlar yadsınmayıp daha ziyade onların anlama yetisiyle iyi ve doğru bir biçimde dönüştürülmesi veya yönetilmesi esas alınır.

Bunun yanında, bir sonraki bölümde değineceğimiz gibi Spinoza iyi duyguları olumlar. Ona göre, iyi duygular insanın varoluş kudretini arttırarak onu etkin kılar. Spinoza'nın iyi duygulara verdiği örneklerden bazıları, sevgi, hürmet, onur, kendini adama vb.'dir. Spinoza'ya göre olumlu duygular insanın en temel yetisi olan akıl yürütüme yetisini (uslamlama) destekleyen bir etmendir. Buna göre, Spinoza insanın akli olarak upuygun fikirler edinmesinde iyi duyguların katkısının olacağını düşünmektedir. Susan James "Spinoza'da Çoğulcu Uslamlamanın Tutkusal Boyutu" adlı makalesinde duygulanımlardan bağımsız bir uslamlamanın yetersiz olacağını savlar. James, Spinoza'da duygulanımların etkin ve olumlayıcı rolünü şöyle anlatır, "Anlık, etkin düşünme gücümüzün artmasıyla birlikte, uslamlama deneyimini hoş kılan ve bizzat duygulanım olarak sınıflandırılabilir haz biçimlerini üretir. Şeylerin bizi etkileme biçimi edilgin duygulanımlarımıza neden olurken bu duygulanımlar ise bizim kendi etkinliğimizin bir veçhesidir ve bu nedenle etkin olarak tanımlanırlar" (James, 2012, s. 13).

3.2.7 Sevgi ve sevinç etiği

Spinoza etiği, sevgi ve sevinç kavramlarının eşlik ettiği bir ahlâksallığın imkânını araştırır. Buna göre, ahlâklılık, geleneksel ahlâk anlayışlarında olduğu gibi kederli duygulanışları merkeze alan ve sevgiden bağımsız bir biçimde salt itaate dayanan bir olgu değildir. Aksine, Spinoza etiği, sevgi temeline dayanan ve neşeli duygulanışları olumlayan bir pratiğe sahiptir. Sevgi Spinoza'da en yüksek bilgi olarak kabul edilen üçüncü tür bilgidir.¹⁰⁴ Bu anlamda, gerçek sevgi, doğaya veya Tanrı'ya duyulan bir sevgidir. Zira bu tür bir sevgi, her türlü geçici koşulları/nedenleri aşar ve sonsuz bir temele dayanır.

Spinoza'ya göre sevgi özgür bir seçim unsuru değildir.¹⁰⁵ Ona göre biz kimi sevip kimi sevmeyeceğimize kendimiz karar veremeyiz. Sevgi, daha ziyade, doğanın tanrısal zorunluluğunun bir sonucu olarak ortaya çıkar. Örneğin Tanrı'nın sevilmesi özgür bir seçimle ortaya çıkan bir durum değil, bir zorunluluktur, "Tanrı yetkin olduğu için, Sevgimiz zorunlu olarak ona dayanmak durumundadır. Kısacası, anlama yetimizi iyi kullandığımız müddetçe, Tanrı'yı sevmemek bizim için imkânsızdır" (Spinoza, 2015b, s. 88). Burada Spinoza Tanrı'nın sevilmemesini bir imkânsızlık olarak görmektedir

¹⁰⁴ Bkz. Spinoza, 2019b, V. Bölüm, XXXII. Önerme Sonucu, s. 456.

¹⁰⁵ Bkz. Spinoza, 2019b, III. Bölüm, Açıklama, s. 289.

zira Tanrı mutlak anlamda yetkin bir varlık olduğundan insan için mutlak bir arzu nesnesidir.

Spinoza etiğinin bir diğer önemli kavramı, sevinçtir (*laetitia*). Gilles Deleuze *Spinoza: Pratik Felsefe*'de Spinoza'nın bir "sevinç ve hayat etiği" sunduğunu ifade eder.¹⁰⁶ Spinoza'ya göre, insanın doğasına uygun olan, onun varlıkta-kalma çabasını arttıran ve erdemli kılan her şey sevinç yaratır. Benzer şekilde, insanda sevinç yaratan her şey onun varlıkta-kalma gücünü artırır veya onu erdemli kılar. Yani Spinozacılıkta erdemlilik ile sevinç arasında karşılıklı bir ilişkilendirme vardır. Spinoza'ya göre bize neşe veren fikirler ve duygular, upuygun olanlardır, yani doğanın doğru bir şekilde anlaşılmasından doğan fikir ve duygular. Upuygun olmayan fikir ve duygular ise bizi kedere sürükler. Spinoza, kederi olumlamaz; keder ona göre bilgisizlikten veya hatadan kaynaklanır. Ayrıca ona göre yüzyıllar boyunca insanoğlu kederli duygulanışlara yöneltmiştir. Birtakım krallar veya despotlar kederli duygulanışlar üreterek insanların güçsüzlüğünü ve köleliğini yüceltmıştır.¹⁰⁷ Örneğin Hıristiyanlık korku, suçluluk duygusu, acıma duygusu gibi kederli duygulanışları ön plana çıkarmıştır (Lord, 2010, s. 126-127). Spinoza Hıristiyanlık ahlâkını "köle ahlâkı" olarak tanımlayan Nietzsche gibi onu olumsuzlar. Hıristiyanlığın kederli duyguları olumlayıcı tutumuna karşı Spinoza etiği, neşeli duygulanışları olumlar. Nitekim Spinoza'ya göre, insanoğlu sevinçli bir yaşamın yolunu izlemelidir çünkü onu esenliğe ve kurtuluşa (*beatitudo*) götüreceği olan şey budur. Peki Spinoza'ya göre neşeli bir yaşam nasıl mümkün olabilir? *Etika*'da neşeli bir yaşam, duyguların esaretini aşan ve aklın kılavuzluğunda sürdürülen bir yaşam olarak ifade edilir. Aklın kılavuzluğunda yaşamak ise, insanın doğanın nedenselliğini upuygun bir biçimde kavraması ve erdemli bir birey olması demektir. Spinoza bu türden bir varoluşun olanağını araştırmıştır. Bu araştırmasının sonucunda ulaştığı temel sonuç, her ne kadar tutkular ve kötü duygulanışlar insanın peşini bırakmasa da -zira onlar da doğanın bir parçasıdır- insanın nihai amacı, bu tutkuların üzerinde akli ilkelere ulaşmak ve varoluş nedenini mümkün olduğunca kendinde barındıran bir birey olmak olmalıdır. Zira ona göre sevincin eşlik ettiği erdemli bir varoluş ancak bu şekilde kurulabilir.

¹⁰⁶ Bkz. Deleuze, 2005, s. 33 ve 36.

¹⁰⁷ Bkz. Deleuze, 2005, s. 33.

3.3 Spinoza'nın Ahlâk Anlayışının Teleolojik Boyutu

Çalışmanın birinci bölümünde Spinoza'nın esas olarak teleoloji karşılığına dayandırdığı ontolojisinde insan doğasına ilişkin teleolojik bir tutum sergilemekten kaçınmadığını ifade ettik. Bu bağlamda Spinoza'da gerçek bir iyi kavramının amaçlanması, *en yüksek iyi (summum bonum)* idesinin olumlanması, üçüncü tür bilginin Tanrı'ya dair bir yönelişi içinde barındırması, *conatus* kavramı, yetkinlik fikri, sevgi temelinde açığa çıkan kurtuluş fikrinin teleolojik bir yönelime dayanıyor olması bakımından insan doğası anlamında teleolojik bir tutum içinde kaldığını tartıştık. Buradaki amacımız, Spinoza'da ahlâk konusunun teleolojik boyutunu ilk bölümde sunduğumuz teleolojik kanıtlar ışığında ele almaktır. Zira insan için iyi bir yaşamın araştırılması olan etiğin teleolojik bir boyuta sahip olduğunu savlayacak olmamız, birinci bölümde ele aldığımız insan doğasının teleolojik bir doğaya sahip olduğu yönündeki argümanımızla temel bir bağ içindedir. Ayrıca belirtmemiz gerekir ki ahlâka ilişkin teleolojik bir perspektiften söz edildiğinde, ilk bölümde ifade ettiğimiz gibi, insan doğasının bir özelliğinden söz etmekteyiz. Başka bir deyişle, teleolojinin yaygın okuması bağlamında doğanın bütününe ilişkin tanrısal bir amaçlılık fikrinden değil, yalnızca insan doğası özelinde gözlemlediğimiz teleolojik bir amaçlılıktan söz etmekteyiz.

Spinoza etiğinin/ahlâkının yaygın okuması, onun teleolojik bir karakterde değil, zorunlu bir nedenselliğe tabi bir etik biçimi olduğu yönündedir. Deleuze'ün "ereklilik yanılması"¹⁰⁸ olarak ifade ettiği şey, bilincin nedenler yasasını tersine çevirmesidir. Buna göre insan bilinci, nedenlerin sebep olduğu sonuçları son nedenler olarak okur ve Tanrı'nın doğayı bir ereğe yönelik olarak yarattığını tasavvur eder. Bu durum, ahlâk alanında da teleolojik bir okumaya neden olur. Buna göre, ahlâkılık, belirli bir ereğe, örneğin kendinde bir iyi fikrini gerçekleştirmeye yönelik bir insan edimi olarak okunur. Bu tür bir ahlâk sisteminde, ahlâki değerler aşkın bir yasa uyarınca tanımlıdır ve bu değerlere uygun bir yaşam/varoluş amaçlanır. Oysa Deleuze'e göre, Spinoza'da bir değerler teorisi yoktur (Deleuze, 2005, s. 29-32). Kendinde bir iyilik ve kötülük kavramları eksikli bir teori sunmaz onun etiği. Bunun yerine, Spinoza etiğinde var olan etik kavramlar, insanın varoluş kudretini artırıp artırmaması temelinde insanın etkin olarak ortaya çıkardığı nosyonlardır. Etiğe ilişkin tüm bu insan elinde

¹⁰⁸ Bkz. Deleuze, 2005, s. 27.

gerçekleşen kavramsallaştırma, nedensellik yasasına göre işler. Örneğin bir şey insan doğasına uyumlu ise ve onun varoluş gücünü arttırıyorsa iyidir; aksi takdirde kötüdür. Dolayısıyla yaygın Spinoza okumasına göre Spinoza etiğinde varoluşsal çabaya (*conatus*) dışsal olarak amaçlanan hiçbir etik değer yoktur.

Buna karşı Edwin Curley “Geometrik Yöntemin Ötesinde” adlı eserinde Spinoza etiğinin *Etika*’da önce sübjektivist bir etik teorisi sunduğunu fakat *Etika*’nın ilerleyen bölümlerinde objektif değer yargılarında bulunulduğunu ifade etmektedir (Curley, 1988, s. 121). Örneğin Curley’e göre, Spinoza’nın “Tanrı insan zihni için *en yüksek iyidir*,” “sevinç her zaman iyidir”, “nefret hiçbir zaman iyi değildir” gibi yargılarının objektif bir değerinin olması gerekir, aksi takdirde Spinoza’nın etiği geometrik bir yöntemle ele almasının hiçbir anlamı olamazdı (Curley, 1988, s. 120). Yine Curley’e göre, Spinoza’da objektif bir etik teorisine geçiş iyilik ve kötülük kavramlarının “mükemmellik” nosyonu bağlamında ele alınması ile başlar (Curley, 1988, s. 121). Yani *Etika*’nın IV. Bölümünün Önsöz’ünde. Burada Spinoza işlevsel olması bakımından ideal/standart bir insan doğası tasavvuru yapar ve iyilik ve kötülüğün bu modele yaklaşıp uzaklaşmakla belirlendiğini yazar. Bu bağlamda, Spinoza iyilik ve kötülüğün kişiden kişiye değişim gösteren sübjektif yargılar olmanın ötesinde ideal/standart bir insan doğasına referansla belirlenim kazanan objektif yargılar olduğunu savlar. Ayrıca Steven Nadler, *En Az Ölümü Düşün (Think Least of Death)* adlı kitabında Spinoza’da ideal insan doğası tasavvurunun sübjektif bir kavram olmadığını, insan doğasına ilişkin metafizik bir zemin sunması bakımından Spinoza’nın etik teorisinin objektif yargı ve ilkelere sahip olduğunu ifade eder.¹⁰⁹ Spinoza’da objektif etik yargı ve ilkelerin olması, bize teleolojik bir perspektif sunar. Zira buna göre, standart/ideal insan doğasına uyumlu olan her şey *iyi*, buna uyumsuz olan şeyler ise *kötü* olduğuna göre, insanın ahlâki olarak gerçekleştirmekle yükümlü olduğu birtakım etik değerler var demektir. Buna göre insanın etik olarak amaçlaması gereken objektif bir *iyi* vardır ki bu, onun doğasını ideal insan doğasına yakınlıklaştıran mükemmelleştirecek olan şeydir.

Ayrıca Spinoza’nın etik anlayışı bağlamında teleolojik öğelerden söz edildiğinde, akla Spinoza’nın erdemliliği insan varoluşunun merkezine konumlandırması gelir. Buna göre, bu çalışmanın başında erdemlilikten bağımsız olarak varolma imkânının söz konusu olmadığını söyledik. Bununla neyi kastettiğimizi biraz açılmamız gerekir.

¹⁰⁹ Bkz. Nadler, 2020, s. 13-32.

Spinoza'ya göre, etik/ahlâki olan, insanın varoluşunun özüdür. Spinoza *Etika*'nın IV. Bölümünün XVIII. Önermesine düşülen Notta şöyle yazar, "... erdem (bu Bölümün 8. Tanımına göre) insanın kendi doğasının yasasına göre hareket etmesinden başka bir şey olmadığından ve (III. Bölümün 7. Önermesine göre) hiç kimse kendi doğasının yasaları dışında varlığını korumaya çabalamadığından, bundan çıkan ilk sonuca göre, erdemlin temeli varlığı koruma çabasıdır ve insanın mutluluğu kendi varlığını koruyabilmesinden ibarettir" (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XVIII. Önerme'ye düşülen Not, s. 335). Spinoza burada insanı mutluluğa götüren temel unsurun, erdemli bir varoluş olduğunu ifade etmektedir. Yani Spinoza, varoluşsal çabayı (*conatus*) doğrudan doğruya erdemlilikle ilişkilendirmektedir ki bu durum, erdemden bağımsız bir biçimde varolma imkânının olmadığını imler. Jon Miller "Doğa ile Uyumlu Bir Yaşam Üzerine Spinoza" adlı makalesinde etik olanı amaçlamayan insanın varoluşundan da feragat ettiğini söyler ki bu durum saçmadır. Dolayısıyla Miller'e göre Spinoza'da etik olmayan bir varoluşun imkânından söz etmek mümkün değildir (Kisner-Youpa, 2014, s. 108-109). Aynı pasajda Spinoza ahlâkın teleolojik boyutuna ilişkin tartışmasını bir adım daha öteye taşıyarak şöyle der, "İkinci sonuca göre, erdem salt kendisi için istenmelidir ve erdemden başka salt kendisi için istememiz gereken daha makbul ya da bizlere daha yararı dokunacak hiçbir şey yoktur" (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XVIII. Önerme'ye düşülen Not, s. 335). Spinoza'nın bu ifadesi, erdemi Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i çizgisinde ele aldığını göstermektedir. Buna göre, etik kendisi için amaç edinilen *en yüksek iyi* (*summum bonum*) olarak ifade edilmektedir. Benzer şekilde, Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te *en yüksek iyiyi* (insansal iyi) sadece kendisi için amaç edinilen ve diğer her şeyin kendisine dayandığı son neden olarak kabul etmiş ve bu amacın, "akla uygun bir yaşam"¹¹⁰ ile açıklanan mutluluk durumu (*eudaimonia*) olduğunu ifade etmiştir. Buna benzer şekilde, Spinoza aklın kılavuzluğunda açıklanan etik bir yaşamı varoluşun ereği olarak görmektedir.

Ayrıca Spinoza'nın etik anlamda kullandığı etkinlik kazanma, mükemmelleşme ve yetkinleşme kavramları, Spinoza'da teleolojik bir etik okumasına fırsat verir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Spinoza her ne kadar yetkinlik ve mükemmelleşme kavramlarının insan düşüncesinin ürünleri olan tümeller olarak kabul etse de onlara işlevsel bir rol atfetmekten kaçınmamıştır. Yetkinleşme ve mükemmelleşme kavramları Spinoza'ya göre öne sürdüğü ideal insan doğası (*exemplar human naturae*)

¹¹⁰ Bkz. Aristoteles, 2014, s. 16 ve 18.

nosyonuna yakınlaşma edimidir. Spinoza'nın ideal insan doğası tasavvuruna baktığımızda bunun mutlak anlamda erdemli bir varlık¹¹¹ olduğunu görürüz. Charles Jarrett “Spinozacı Yapısalcılık” adlı makalesinde Spinoza'nın ideal insan doğasına mutlak surette iyilik ve tamlık atfettiğini ifade eder (Kisner-Youpa, 2014, s. 62). Jarrett'e göre bu, esasında yalnızca Tanrı'ya uygun bir tanımdır. Zira sonlu insan doğasının bu türden bir etik mükemmelliğe ulaşması olası değildir. Fakat Spinoza'ya göre insana düşen etik görev bu ideale yakınlaşma gayretidir. Bu ideale yakınlaşma ise doğanın/Tanrının upuygun doğasının kavranması ve bu temelde açıklanan bir varoluş ile mümkün olur. Dolayısıyla Spinoza insanın ideal insan doğasına yönelik olarak sarf ettiği çaba ile yetkinleşeceğini veya mükemmelleşeceğini ifade ederken, insanın etik varlığının teleolojik boyutuna dikkat çekmiştir. Buna göre, insan, mükemmel insan doğasına ulaşmaya yönelik etik bir ereğe sahiptir ve buna yönelik gayreti neticesinde yetkinleşmekte veya mükemmelleşmektedir.

Spinoza'nın etik anlayışının teleolojik boyutu konusunda akla gelen bir diğer unsur, Spinoza'nın kurtuluş (*beatitudo*) anlayışının etik boyutudur. Çalışmanın birinci bölümünde, Spinoza'da kurtuluş fikrinin akli bir doğa/Tanrı sevgisine (*amor Dei intellectualis*) dayandığını ifade etmiştik. Bu bağlamda akli doğa/Tanrı sevgisinin doğaya/Tanrıya ilişkin bir amaçlılığı içinde barındırdığını tartıştık. Buna göre, akli doğa/Tanrı sevgisinin doğanın mekanik içeriğinin ötesinde yönelişe dayalı bir olgu olduğunu söyledik. Burada ifade etmemiz gereken unsur, sevgi kavramının üçüncü tür bilgiye dayanması¹¹² nedeniyle etik bir kavram olmasıdır. Buna göre, sevgi, doğanın/Tanrının bilgisini içeren bir bilgi türü olması bağlamında insanın erdemliliğinin en yüksek amacını oluşturur. Zira insan en yüksek anlamda erdemliliğe akli sevgi çerçevesinde sahip olur. Dolayısıyla akli sevgi, Spinoza'da en yüksek erdemlilik durumunu oluşturmasından ve kendi içinde teleolojik bir kavram olmasından dolayı Spinoza'nın etik anlayışının teleolojik bir karakterde olduğunu gösteren önemli bir unsurdur.

Sonuç olarak, Spinoza etiğinin teleolojik bir yapıda olduğunu iddia ettiğimiz bu bölümde sunduğumuz bazı kanıtlar, objektif bir iyi kavramı arayışının temel alınması,

¹¹¹ Spinoza'nın *Etika*'nın IV. Bölümünün 67. Önermesinin kanıtlamasında ifade ettiği gibi, mükemmel insan 'sadece aklın buyruğuna göre yaşayan insan'dır. Bkz. Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, LXVII. Önermenin Kanıtlaması, s. 396.

¹¹² Spinoza'da sevginin üçüncü tür bilgidir doğduğunu “Üçüncü Tür veya Upuygun Bilgi” başlığı altında ifade ettik. Bkz. Sayfa 73.

varlıkta-kalma çabası (*conatus*) temelinde erdemliliğin amaç edinilmesi, erdemnin kendisi için amaç edinilen *en yüksek iyi* olarak kabul edilmesi, ve amaçlı bir kavram olarak ele aldığımız sevginin en yüksek erdemlilik olarak kabul edilmesidir. Bu kanıtlar bağlamında, Spinoza etiğinin rasyonel amaçlara ulaşmayı arzulayan bir sistem sunduğunu ifade edebiliriz.

3.4 Spinoza'nın Özgürlük Anlayışı

Spinoza *Etika*'da özgürlüğü şöyle tanımlamıştır: “Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini sadece kendisi belirleyene özgür denir” (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Açıklama VII, s. 35). Bu yönüyle, özgürlük bir tür kendi- kendini-belirleme edimi olarak ele alınmıştır Spinoza'da. Spinoza'ya göre, salt kendi zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini kendisi belirleyen tek varlık Tanrı'dır, dolayısıyla özgür olan tek varlık da odur. Tanrı'nın mutlak özgürlüğünün aksine insan ise hiçbir zaman tam anlamıyla özgür olamaz. Daha ziyade insan, sonlu ve sınırlı doğası nedeniyle varoluşu bakımından Tanrı'ya bağımlı olmak zorundadır. Bu bağlamda, insan özgür bir iradeye sahip olmayıp doğanın/Tanrı'nın belirlenimine tabidir. Buna karşı Spinoza insanın özgürlüğünü tümenden yadsımaz. Ona göre, insan özgür bir iradeye sahip olmasa da doğanın belirlenimi ve zorunluluğu içinde dereceli olarak özgürleşebilen bir varlıktır. Spinoza insanın özgürleşmesinin doğanın nedenselliğini uygun olarak bilmesi ve doğaya uygun bir yaşam biçimini geliştirmesiyle mümkün olabileceğini savunur. Yani ona göre, insan ne kadar doğayı kavratsa ve ona uygun olarak varolursa, o kadar özgürleşir. Bu durum, aynı zamanda, insanın varoluşunun ve eylemlerinin nedenini kendinde barındırması suretiyle etkin olmasıdır. Bu bölümdeki amacımız, Spinoza ontolojisinin Tanrı'ya ve insana yaklaşımları bağlamında, özgürlüğün neliği, sınırları ve imkânı ile teleolojik boyutunu araştırmak olacaktır.

3.4.1 Özgürlüğün neliği/tanımı

Her şeyden önce, Spinoza özgürlük kavramını Tanrı'ya ait bir kavram olarak görür. *Etika*'da “Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eyleminin sadece kendisi belirleyene özgür denir,”¹¹³ diyerek özgürlüğü tanımladıktan sonra, “Tanrı biricik özgür nedendir. Çünkü Tanrı salt doğasının zorunluluğundan ötürü vardır (11.

¹¹³ Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Açıklama VII, s. 35.

Önermeye ve 14. Önermenin 1. Sonucuna göre) ve salt doğasının zorunluluğundan ötürü etki eder (bir önceki Önermeye göre). O halde (7. Tanıma göre) Tanrı biricik özgür nedendir”¹¹⁴ der Spinoza. Spinoza’nın Tanrı’sı bu anlamda kendi kendisinin nedeni (*causa sui*) olması bakımından özgür olan tek nedendir. Spinoza’da Tanrı’nın özgürlüğü, tüm doğanın açıklanmasını sağlayan temel güçtür. Buna göre, tüm doğa (*natura naturata*) Tanrı’nın (*natura naturans*) özgür bir biçimde kendi kendini belirlemesi sonucunda ortaya çıkar. Daha önce, belirlenimcilik ve zorunlulukçuluk konusu üzerine yürüttüğümüz tartışmada ele aldığımız gibi, Tanrı sıkı bir zorunluluğa dayalı olarak belirlenmiş olan doğa yasalarını meydana getirmek ölçüsünde özgürdür. Buradan kolayca anlaşılacağı üzere, Spinoza’da Tanrı’nın özgürlüğü zorunluluk ilkesi ile sıkı bir bağ içindedir. Bu bağlamda, Spinoza Tanrı’nın özgür bir iradeyle eylemediğini yazar *Etika*’da: “Her ne kadar ezeli bir iradeden ya da akıldan sonsuz sayıda sonuç çıkabilse de, yine de bunlara bakıp Tanrı’nın özgür iradesiyle etki ettiği söylenemez” (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, II. Önerme Sonucu, s. 82-83). Dolayısıyla, Tanrı sonsuz sayıda şey meydana getirebilse de bu durum, onun özgür bir istence sahip olduğunu söylemez. Tersine, Tanrı doğasının zorunluluğuna bağlı olarak meydana getirir her şeyi. Bu bağlamda, Spinoza’da Tanrı özgür iradeye sahip bir varlık değil, kendi kendisini belirleme kudreti olan fakat bunu sıkı bir zorunluluğa bağlı olarak gerçekleştiren bir varlıktır.

Spinoza’ya göre, insanın özgürlüğü ise kendi başına ele alınması gereken bir konudur. Spinoza’da Tanrı’nın mutlak özgürlüğünün aksine, insan doğası sınırlı ve sonlu olması bakımından mutlak anlamda özgürleşemez. Spinoza *Etika*’da “... başka bir şey tarafından varolmaya ve kesin olarak şu ya da bu şekilde bir şey yapmaya zorlanana ise zorunlu ya da daha doğrusu kısıtlı denir”¹¹⁵ diyerek insanın da içinde bulunduğu gerektirilmiş varlıkların özgür olmadığına dair bir saptama yapmaktadır. Yine *Etika*’da, “İradeye özgür neden denemez, sadece zorunlu neden denebilir”¹¹⁶ diyen Spinoza insanın özgürlüğünün sınırlarına dikkat çekmektedir. Bu durum, bize Spinoza’da insan doğasının özgürlükten bütünüyle yoksun olduğunu düşündürebilir. Ancak, bilindiği gibi, Spinoza felsefesi başta *Etika*’nın V. Bölümü başta olmak üzere insanın özgürlüğünü gerekçelendirmeye adanmış bir felsefedir. Bu bağlamda, Spinoza

¹¹⁴ Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XVII. Önerme Sonucu II, s. 62.

¹¹⁵ Bkz. Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Açıklama, s. 35.

¹¹⁶ Bkz. Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XXXII. Önerme, s. 81.

Tanrı tarafından belirlenmiş bir doğa içinde insanın ne şekilde özgürleşebileceğini araştırır. Bu bağlamda, Spinoza'nın önerisi insanın mutlak anlamda özgürleşemeyecek olmasına rağmen doğanın belirlenmişliğine uyum gösterdiği ölçüde kademeli olarak özgürleşebileceği yönündedir. Ahlak ile özgürleşme arasında kurulan bağlantı temelinde, Spinoza'ya göre, insanın özgürleşmesi Tanrı'ya dair sahip olunan upuygun fikirler temelinde erdemli bir yaşamın açılanmasıyla ortaya çıkan bir olgudur. Buna göre, insan ne kadar Tanrı'ya dair upuygun fikirlere sahipse veya erdemliyse, o ölçüde özgürdür. Ayrıca, Spinoza'nın baştaki özgürlük tanımı bağlamında, insan kendi kendisinin nedeni olduğu ölçüde özgürleşmektedir. Bu da yine insanın etkin bir durum içinde olmasını gerektirir, yani upuygun fikirlere sahip olmasını. Buna göre, insan ne kadar kendi doğasının zorunluluğuna bağlı olarak hareket eder veya varolursa, o ölçüde özgürdür. Görüldüğü gibi, Spinoza'da insan özelinde de özgürlük ile zorunluluk arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Yani zorunlu doğa yasalarına bağlı olarak varoluş özgürlüğün temel koşulu olarak ortaya çıkmaktadır.

3.4.2 Özgür iradenin reddi

İnsan doğal veya tanrısal bir belirlenim altında mıdır yoksa özgür bir iradeye sahip midir? Bu soru pek çok filozofla birlikte sıradan insanın kafasını meşgul eden bir konudur. Platon, insanın yaşamında kötülük, kıskançlık vb. kötü kavramları seçmesini özgür iradesini kaybetmek olarak görmüş ve bu bağlamda ahlaki anlamda belirlenimci bir tablo çizmiştir (Dilman, 1999, s. 47). Aristoteles, *NE*'de erdemlere ilişkin özgür bir seçimde bulunma hakkına sahip olduğumuzu savlamıştır (Aristoteles, 2014, [1113b], s. 53). Ortaçağ düşünürleri ise çoğunlukla özgür iradeyi olumsuzlayıcı bir bakış ortaya koymuşlardır. Augustine ve Thomas Aquinas gibi Ortaçağ filozofları insan merkezli bir anlayıştan Tanrı merkezli bir anlayışı benimsediklerinden, insanın Tanrı karşısında hesap vermesinin özgür bir iradeyi gerektirdiğini savunmuşlardır. Buna karşı, Spinoza'nın baştaki soruya cevabı nettir. Ona göre, insan özgür bir iradeye sahip değildir. İnsanların çoğunluğunun sahip olduğu bir eğilim olarak özgür iradeye sahip olduğu inancı, bir yanılgıdan ibarettir ona göre. Spinoza bu yanılgının, insanların cehaletinden kaynaklandığını ifade eder: "İnsanlar kendilerinin özgür olduğunu düşünürler, çünkü kendi seçimlerinin ve arzularının farkındadırlar, ama kendilerini bunları seçmeye ve arzulamaya sevk eden nedenlerden bihaberdirlere; hatta öyle bihaberdirlere ki bu nedenleri rüyalarında dahi görseler inanmazlar" (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Ek, s. 92). Burada Spinoza insanların genel kanılarının aksine onların seçim

ve eylemlerinin arkasında yatan belirli yasaların olduğunu ifade etmektedir. Yine Tschirnhaus'la mektuplaşmalarında Spinoza insanların özgür iradeye olan inançlarının, bir taşın düşme hareketini kendi özgür iradesiyle yaptığını zannetmesi kadar gülünç olduğunu ifade eder. Spinoza'ya göre, insanların özgür iradeye sahip olduklarını zannetmeleri, bir bebeğin süt içmeyi özgürce istediğini inanması, öfkeli birinin intikam almayı özgürce istediğini zannetmesi veya bir sarhoşun alkolün etkisi altındayken söylediklerini özgür bir biçimde söylediğini düşünmesine benzer (Wolff, 2019, s. 295). Bu bakımdan Spinoza insanların özgür bir iradeye sahip olduklarını düşünmelerinin nedenini kendi eylemlerinin esas nedenlerini bilmemeleri olarak tarif etmiştir.

Yine Spinoza *Etika*'da kendisinden önceki çoğu düşünürün özgür irade konusunda yanılıya düştüğünü söyleyerek onu şu şekilde olumsuzlamaktadır: "... çoğu düşünür doğanın ortak yasalarından kaynaklanan doğal şeylerle ilgilenmişe benziyorlar. İnsanoğlunu doğada krallık içinde bir krallık olarak görmüşler adeta. Çünkü insanın doğa düzenine uymak yerine bu düzeni bozduğuna inanıyorlar; kendi eylemleri üzerinde mutlak bir denetim gücü olduğuna ve kendi eylemini kendisinin belirleyebileceğine inanıyorlar" (Spinoza, 2019b, III. Bölüm, Önsöz, s. 195).¹¹⁷ Spinoza, kendisinden önce insan doğası üzerine eser kaleme alan pek çok düşünürün insanı özgür iradeye sahip bir varlık olarak görmekle hataya düştüğünü ifade etmektedir. Spinoza'ya göre, bu düşünürlerden biri Descartes'tır. Descartes, "zihnin kendi eylemleri üzerinde mutlak bir kudrete sahip olduğunu"¹¹⁸ savunmuştur. Spinoza bu durumu antroposentrik bir görüş olmakla eleştirir.¹¹⁹ Steven Nadler'e göre, Descartes'ta gördüğümüz bu antroposentrik görüşe göre, insan zihni belirlemci ve yasal zorunluluğa tabi doğaya tabi değildir, bu anlamda o "doğal" değildir. Aksine, insan zihni bir tür özgür irade sahibi ve Tanrı tarafından bedene eklenmiş doğaüstü bir varlıktır (Nadler, 2006, s. 191). Ancak Spinoza'ya göre, insan ruhu diğer varlıklardan farklı değildir, daha ziyade o tıpkı diğer varlıklar gibi doğanın/Tanrının yasalarının etkin gücü ve belirlenimi altındadır.

Spinoza'daki bu belirlemci tablo, insanın kendi varoluşu üzerinde belirleyici bir rolünün olmadığını imler. Örneğin Jonathan Bennett *Spinoza'nın Etika'sı Üzerine Bir*

¹¹⁷ Buradaki tartışma için ayrıca bkz. Nadler, 2013, s. 338-339.

¹¹⁸ Buradaki ifade Spinoza'ya aittir. Bkz. Spinoza, 2019b, III. Bölüm, Önsöz, s. 196.

¹¹⁹ Bkz. Dijn, 2013, s. 547.

Çalışma adlı eserinde Spinoza'da mutlak anlamda özgür bir iradenin yalnızca Tanrı'ya ait olduğunu, insanın ise sonlu doğası itibariyle özgür bir iradeye sahip olamayacağını ifade eder. Bennett'e göre, Tanrı "kendi kendisinin nedeni olma"sı (*causa sui*) bakımından özgürdür, insan ise Tanrı'dan (yani dışsal bir nedenden) kaynaklanmış bir varlık olarak edildir ve evrensel bir belirlenmişlik altındadır (Bennett, 1984, s. 316). Yine Steven Nadler, Spinoza'nın belirlenimci evreninde, ne yer kaplama (*extensio*) alanında ve de Düşünce (*cogitatio*) alanında herhangi bir özgür iradenin (özgür ve kendiliğinden eylemlerin) mümkün olabileceğini ifade eder (Nadler, 2006, s. 186-187). Nadler, hem yer kaplayan varlıkların, hem de düşünen varlıkların, birbirine benzer bir şekilde var olduğunu veya eylemde bulunduğunu söyler. Her ikisinde de benzer bir düzen ve ilişkilene biçimi vardır. Örneğin yer kaplayan varlıklar birbiriyle mekanik bir nedensellik bağlamında etkileşirler; sonlu ve düşünen varlıklar da benzer şekilde birbiriyle sınırlanırlar, mekanik bir düzlemde etkileşirler. Benzer şekilde, Karolina Hübner, "Spinoza'nın Ortodoks Olmayan İrade Metafiziği" adlı makalesinde, Spinoza'nın özgür iradeyi yadsıyan tutumunun insanı "ruhsal otomatlara" indirgeyen bir tutum olarak okunabileceğini yazar (Rocca, 2018, s. 359). Bu yönüyle Hübner'e göre, Spinoza'nın insanı kaba bir zorunluluğa ve belirlenimciliğe tabi tuttuğu söylenebilir (Rocca, 2018, s. 367).

Buna karşılık Steven Nadler'in aynı eserinde ele aldığı gibi Spinoza belirlenimciliği, insanın özgürlüğünü tümenden yok saymaz (Nadler, 2006, s. 188). Aksine, Spinoza belirlenimcilik ve zorunluluk ile özgürlüğü birbiriyle uyumlu kavramlar olarak kabul etmiştir. Nadler'e göre, Spinoza'da insan belirlenimcilik içinde de özgürleşebilir. Nitekim özgürleşme Spinoza'ya göre, iradi bir özgürlüğü gerektirmez veya belirlenimciliğin ortadan kalkmasını gerektirmez; daha ziyade özgürleşme, insanın uygun bilgisi oranında eylemde bulunmasıyla ilgili bir mevzudur (Nadler, 2006, s. 189). Benzer şekilde, Don Garrett, Spinoza'da belirlenimciliğin ve zorunluluğun özgürlük ile olan ilgisini soruşturur (Garrett, 2006, s. 298). Garrett'e göre, Spinoza'da özgürlük varlıkların kendi kendilerinin nedeni olmalarına dayanır. Bu bağlamda yalnızca Tanrı özgürdür, zira o kendi kendisinin nedenidir (*causa sui*). İnsan ise Tanrı'nın belirlediği evrende kendi kendisinin nedeni olduğu ölçüsünde ve yalnızca kısıtlı olarak özgürleşebilmektedir (Garrett, 2006, s. 299). Aynı zamanda Beth Lord'a göre, Spinoza'nın özgür iradeyi yadsıması, insana ait hiçbir özgür edimin olmadığı

manasına gelmez.¹²⁰ Lord'a göre, Spinoza'da hiçbir özgür seçim şansı olmasa da bu durum, insanların hiçbir şeye neden olmadıkları anlamına gelmez. Lord'a göre, insanlar iki şekilde bir şeye neden olabilirler, dışsal nedenler aracılığıyla veya kendi doğalarının zorunluluğu nedeniyle. Eğer insanlar, dışsal nedenlerden dolayı değil de kendi doğalarının zorunluluğu sebebiyle bir şeylere neden olurlarsa, bu onlara özgürlük sağlamaktadır. Aksine, dışsal şeylerin etkisi altında hareket eden kişiler, özgürlükten yoksundurlar. Ayrıca Beth Lord'a göre, Spinoza'nın belirlenimciliği, özgür iradeyi yadsıyor olsa da kaderciliği ortaya çıkarmaz.¹²¹ Lord'a göre, her şey Tanrı'nın belirlenimine tabidir ancak bu önceden-belirlenmişlik değildir. Yani Tanrı şeyleri zamansal olarak önceden planlayan ve belirleyen bir varlık değildir. Daha ziyade, Tanrı şeyleri sonsuz olan nedensellik içinde açığa çıkararak bir güçtür ve insan da bu gücün bir parçası olarak vardır. Lord'a göre, insan eğer kendisini bu nedenselliğin bir parçası olduğunu kavratsa, asla kaderci bir yaklaşıma kapılmaz. Zira insan, özgür iradeye sahip olmasa da upuygun fikirler edinmeye, sevinçli karşılaşmalar yaratmaya vb. çabalayarak özgürlüğünü mümkün kılmak zorunda olduğunu bilir.

3.4.3 Özgürlüğün imkânı ve inşası

Spinoza'da özgürlüğün tanımını ele aldığımız bu bölümün ilk kısmında belirttiğimiz gibi, Spinoza için özgürlük liberteryen anlamda¹²² her istediğini yapabilme gücüne veya özgür bir iradeye sahip olmayı imlemez. Steven Nadler, bu türden alelade bir özgürlük anlayışına Spinozacı çerçevede ne insanın sahip olabileceğini, ne de Tanrı'nın sahip olabileceğini ifade eder (Nadler, 2006, s. 235). Daha ziyade Spinoza özgürlüğü belirlenimci ve zorunlulukçu bir ontoloji çerçevesinde ele almıştır. Buna göre özgürlük, her varlığın doğasının zorunluluğuna uyum göstermesi ile edindiği bir imkân olarak görülmüştür. Dolayısıyla, insanın özgürlüğü kendi doğasının içsel

¹²⁰ Bkz. Lord, 2010, s. 141-142.

¹²¹ Bkz. Lord, 2010, s. 156-157.

¹²² Liberteryen anlamda özgürlük, Spinoza'ya göre, çoğunluğun sahip olduğu özgürlük algısıdır. Öyle ki, çoğunluk tutkularına göre hareket ettikçe ve dilediği her şeyi yapabilme gücüne sahip oldukça özgür olacağını sanırken, Tanrısal yasaya uygun bir biçimde yaşamak zorunda kaldıkça özgürlükten yoksun olacağını düşünür. *Etika*'nın V. Bölümünün XLI. Önermesi'nde Spinoza liberteryen anlamdaki özgürlüğü şöyle açıklar: "Halkın bu konudaki ortak inancı benimkiyle uyumuyor gibi. Çünkü çoğu insan ihtiraslarına kapıldıkça özgür olacağına, tanrısal yasaya göre yaşamak zorunda kaldıkça da haklarından olacağına inanmış bir kere. O halde bu insanlar ahlâkı, dini ve mutlak olarak sağlam bir karakter yapısına özgü olan her şeyi öldükten sonra kurtulacakları bir yük olarak görüyor ve bu esaretlerinin, yani dindarlığın ve dinin ödülünü bu şekilde alacaklarını ümit ediyor" (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, XLI. Önerme, s. 466).

zorunluluğuna göre hareket etmesini gerektirir. Spinoza'da insanın özgürlüğü kendi doğasının içsel zorunluluğuna uyum göstermesi bağlamında iki aşamalı olarak gerçekleşir, duyguların kontrol altına alınması ve aklın kılavuzluğunda bir yaşamın sürdürülmesi.

Spinoza *Etika*'da duyguların kontrol altına alınmadığı bir yaşamı esaret (*servitus*) olarak tanımlar.¹²³ *Kısa İnceleme*'de ise Spinoza bu tür bir yaşamı "znt, keder, çaresizlik, kiskanlık ve diğer pasif duygulanışların yaşamı" olarak tarif eder ve onu "gerçek bir cehennem" olarak adlandırır (Nadler, 2006, s. 214). Ona göre, duyguların kontrolündeki bir yaşam, genel olarak, insanın kendi kendisinin denetimini elinde bulunduramaması anlamına gelir. Daha ziyade kaderin hükmüne bağlı kalmaktır bu yaşam. Matthew Kisner, "İnsanın zgrlğ zerine Spinoza" adlı çalışmasında Spinoza'nın duyguların boyunduruğu altında bir yaşamı esaret olarak tanımlaması çerçevesinde, özgürlüğün çoğunluk tarafından arzu ve istekleri gerçekleştirme edimi olarak algılanışını eleştirdiğini ifade eder (Kisner, 2011, s. 23). Aksine, Spinoza'ya göre, özgürlük, insanın duyguları üzerinde güç kazanması ve onlara egemen olmasıyla açığa çıkar. Yine Matthew Kisner "Spinoza'nın Erdemli Tutkuları" adlı makalesinde Spinoza'da özgürlüğün tutkuların kontrol altında tutulması olarak ele alınışının Stoikler'deki *apatheia* kavramına yakın olduğunu yazar (Kisner, 2008, s. 759-760). Bu bağlamda Spinoza'ya göre esas anlamda özgürlük, mümkün olduğunca az tutkuya dayalı bir yaşamı aımlamakla mümkün olmaktadır.

Kaderin hükmü altında bir yaşam, Spinoza'ya göre, edilgin bir yaşamı imler. Edilgin bir yaşam şöyle tanımlanır *Etika*'da: "İçimizde doğan bir şeyin sadece kısmi nedenisek bizim edilgin durumda olduğumuz söylenir (III. Bölümün 2. Tanımına göre); başka deyişle (III. Bölümün 1. Tanımına göre) bu şey sadece kendi doğamızın yasalarından kaynaklanmamışsa. O halde doğanın başka şeyler olmadan sadece kendi kendisiyle kavranamayan bir parçası olduğumuz sürece edilgin durumdayız" (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, II. Önerme, s. 319). Buna göre, edilgin olma insanın doğasının zorunluluğuna bağlı olarak hareket etmemesinden kaynaklanır. İnsanın doğasının zorunluluğu bu bağlamda duyguların hükmü altında olmamayı sağlayabilmektir. Ancak Spinoza duyguların tümden aşılmasını salık vermez. Bu bağlamda, Spinoza Stoacılığı ve Descartes'ı eleştirir. Ona göre, Stoacılık ve Descartes duyguların tümden

¹²³ Bkz. Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, nsz, s. 309.

aşılabilirliğini salık vermiştir. Stoacılık, duyguların insanın mutlak iradesine bağlı olduğunu ve onlara mutlak anlamda hâkim olunabileceğini savlamıştır.¹²⁴ Descartes, ise mutlak anlamda özgür bir iradeye sahip olduğumuzu savlayarak duyguların mutlak anlamda kontrol altında tutulabileceğini önermiştir.¹²⁵ Spinoza, Descartes'ın özgürlüğü *cogito* ile sınırlayan anlayışına karşı duygu ve düşüncenin sentezine dayalı bir özgürlük algısını geliştirmiştir (Babür Metin, 2015, s. 53). Bu bakımdan Spinoza soyut ve salt düşünsel temelli bir özgürlük anlayışı savunmak yerine özgürlüğü duyguların ve düşünsel olanın biraradalığına dayandırmıştır. Andrew Youpa *Neşe Etiği (The Ethics of Joy)* adlı kitabında özgür insanın salt düşünsel ve akli bir temelde hareket edebilen bir varlık olmadığını, onun da birtakım duygusal anlamda pasifliğinin ve güçsüzlüklerinin olduğunu ifade eder (Youpa, 2020, s. 136). Youpa'ya göre, yine de özgür insanı diğer insanlardan ayıran bir yönü vardır ve o, insanın kendi kendisinin sınırlarının bilincinde olması ve sınırlılığıyla nasıl başa çıkacağını bilmesidir.

Spinoza duyguların tümüyle aşılmasından veya bastırılmasından¹²⁶ ziyade duyguların aklın kılavuzluğunda kontrol altına alınmasını salık verir. Ona göre, insanın edilgin halden etkin hale geçmesi duyguların iyi duygulara dönüştürülmesi ile olanaklıdır. Yani özgürleşme, olumsuz duyguların iyi duygulara dönüştürülmek suretiyle kontrol altında tutulduğu bir süreçtir. Spinoza edilgin duyguların etkin hale dönüştürülmesini şöyle anlatır *Etika*'da:

Bir duygu edilgin bir duyguysa, hakkında açık ve seçik bir fikir oluşturduğumuz anda edilgin olmaktan çıkar. (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, III. Önerme, s. 426)

O halde bir duyguyu ne kadar iyi tanırsak ona o kadar iyi hâkim oluruz, dolayısıyla zihnimiz de ondan daha az etkilenmiş olur. (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, III. Önerme Sonucu, s. 427)

Bu alıntılarda, Spinoza duyguların edilginliğinin aşılmasını onların açık ve seçik bilgisinin edinilmesine yani iyi bir şekilde tanınmalarına dayandırmaktadır. Dolayısıyla, Spinoza'ya göre, özgürlüğün gerçekleştirilmesinin ilk basamağı olan duyguların boyunduruğundan kurtulma süreci basit anlamda duyguları aşmakla değil,

¹²⁴ Bkz. Spinoza, 2019b, V. Bölüm, Önsöz, s. 420.

¹²⁵ Bkz. Spinoza, 2019b, V. Bölüm, Önsöz, s. 422-423.

¹²⁶ *Kısa İnceleme*'de Spinoza duyguların bastırılmasının özgürlüğe götürülen bir yol olmadığını ifade eder, "Zira, bize göre, tutkuları ortadan kaldırmanın yolu, çoğunlukla söylendiği gibi, Tanrı'nın bilgisine ve dolayısıyla sevgisine ulaşmadan önce onları bastırmak değildir – ki cahil birinin bilgiye ulaşmadan önce cehaleti bir kenara atması gerektiğini savunmak gibi bir şey olur bu" (Spinoza, 2015b, s. 149).

duyguların upuygun bilgisine ulaşmakla sağlanır. Steven Nadler *Spinoza'nın Etika'sı* adlı kitabında Spinoza'da duyguların upuygun bilgisine ulaşma sürecinin Platoncu manada tipik bir duygu ve akıl ikiliğine dayanmadığını ifade eder (Nadler, 2006, s. 223). Nadler'e göre, Spinoza'da duyguların kontrol altına alınması affektif bir süreci imler.

Duyguların upuygun bilgisine ulaşmak, esas olarak, doğanın zorunluluğunun kavranmasıdır. Spinoza'ya göre, şeylerin zorunluluğunun kavranması, insanı duygulara hapsolmaktan kurtaracak olan temel süreçtir: "Zihin her şeyin zorunlu olduğunu anladıkça duygular üzerindeki hâkimiyetini arttırır, yani duygulara daha az maruz kalır" (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, VI. Önerme, s. 430). Spinoza'ya göre, duyguları üzerinde hakimiyet kazanan insanlar varoluşunun nedenini kendilerinde barındırması ölçüsünde özgürdürler; duyguların hakimiyeti altındaki insanlar ise varoluşlarının görelisi olarak nedenidirler ve özgürlükten yoksundurlar. Stuart Hampshire'e göre, insanın özgürleşme süreci kendisine dair bu tür bir felsefi kavrayış ile gerçekleşir (Hampshire, 1951, s. 92).

Duyguların iyi bir biçimde tanınması ve zorunluluğunun kavranması, bir tür dönüşümü imler. Buna göre, Spinoza'nın neşe odaklı etiği bağlamında iyi duyguların olumlandığını, kötü duyguların ise olumsuzlandığını ifade etmiştik. Örneğin bize neşe veren sevgi, merhamet, güven gibi duyguların varoluş kudretimizi arttırması bakımından olumlandığını, bize keder veren kıskançlık, haset, korku gibi duyguların varoluş kudretimizi azaltması bakımından olumsuzlandığını belirttik. Spinoza'da duyguların boyunduruğundan kurtulmanın bir yolu, duyguları olumlu duygulara dönüştürmektir. Örneğin kıskançlık duygusunu açık ve seçik bir biçimde anlayarak bu duyguyu olumlu bir duyguya dönüştürmek mümkündür. Bu türden bir dönüşüm insanı özgürleştirir bir olgudur Spinoza'da. Ayrıca, duyguların nedenleri üzerinde düşünmeyi bırakıp bazı duyguların zorunlu olarak var olduğunun bilincine varmak özgürleştirici bir etkiye sahiptir Spinoza'ya göre. Beth Lord, Spinoza etiğinin bu manada terapatik bir etkiye sahip olduğunu ifade etmektedir.¹²⁷

Özgürlüğün gerçekleştirilmesinde duyguların iyi tanınmasının ve kontrol altında tutulmasının yanında, elzem olan bir diğer unsur, aklın kılavuzluğunda yaşamaktır. Spinoza *Etika*'da özgür insanı (*homo liber*) "aklın kılavuzluğunda yaşayan insan"¹²⁸

¹²⁷ Bkz. Lord, 2010, s. 140.

¹²⁸ Bkz. Spinoza, 2019b, LXVII. Önerme Kanıtlama, s. 395.

olarak tarif eder. Aklın kılavuzluğunda yaşamak, temelde varlıkta-kalma çabası (*conatus*) içindeki insanın upuygun fikirlere sahip olma sürecidir. Spinoza aklın kılavuzluğunda yaşayan birini en temelde Tanrı'nın bilgisi ve sevgisine ulaşan biri olarak görür. Ona göre, insanın *en yüksek iyi*'si Tanrı'nın bilgisine ve sevgisine ulaşmaktır. Bunu Spinoza *Etika*'da pek çok kez tekrarlar:

Zihnin en büyük çabası ve en büyük erdemi şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaktır. (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, XXV. Önerme, s. 450)

Kavuşabileceğimiz en üst zihinsel dinginliğe üçüncü tür bilgi sayesinde kavuşuruz. (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, XXVII. Önerme, s. 451)

Tanrı Spinoza'ya göre, kendi kendisinin zorunluluğu sonucunda varolan en üstün ve özgür varlıktır. Bu bakımdan insanın kurtuluşu ve özgürlüğü bu varlığın anlaşılması zeminine dayanır. Spinoza Tanrı'nın bilgisinin insan için *en yüksek iyi* olduğunu söylerken, insanın özgürleşmesinin zeminini ortaya koymuştur. Buna göre, insan *en yüksek iyi* olarak Tanrı'nın bilgisini ve sevgisini edindiği ölçüde özgürleşmektedir. Matthew Kisner, Spinoza'da *en yüksek iyi*'nin Antik Yunan'a ait bir kavram olan *eudaimonia* ile özdeşleştirildiğini ifade eder.¹²⁹ Kisner'e göre, Spinoza'nın özgürlük kavramının *eudaimonia* ile özdeşleştirilmesini sağlayan nedenler şöyledir. İlk olarak, Spinoza özgürlüğü en yüksek mutluluk (*felicitas*) ile ilişkilendirir ve bu durumun insana sonsuz bir neşe getirdiğini ifade eder. İkincisi, Spinoza *en yüksek iyi* kavramını yanlış tanımlayanların büyük bir bunalıma ve karmaşaya sürüklendiğini yazar. Üçüncüsü ise, Spinoza'nın özgürlüğü salt mutluluk ile değil, mükemmellik kavramı ile de özdeşleştirilmesidir. Spinoza'ya göre, özgürleşen insan en yüksek mükemmelliğine ulaşır. Son olarak, özellikle *Etika*'da olmak üzere, Spinoza özgürlüğü Tanrı'nın bilgisine ve sevgisine dayandırır. Tanrı doğadaki sonsuz töz olarak en yüksek hakikattir ve *en yüksek iyidir*. Bu bağlamda Tanrı'nın bilinmesi tüm doğanın bilinmesidir ve insana etkin bir güç sağlar. Bu durumun *eudaimonia* ile ilişkisine baktığımızda, *eudaimonia* kavramında da hiyerarşik bir iyi kavramının olduğunu ve *eudaimonia*'nın *en yüksek iyi* olan Tanrı'nın tefekkürüne dayandığı açıktır. Dolayısıyla Kisner'e göre Spinoza'nın özgürlük kavramı, mutluluk, mükemmellik, ve Tanrı sevgisi ve bilgisi ile olan ilgisi bağlamında *eudaimonia* ile doğrudan bir şekilde ilişkilendirilebilir.

¹²⁹ Bkz. Kisner, 2011, s. 74.

Aklın kılavuzluğunda yaşamak, Spinoza'ya göre, etkin duygu ve upuygun fikirlerin üretilmesini gerektiren bir süreçtir. Spinoza'ya göre, insan hiçbir zaman tam anlamıyla etkin ve rasyonel olamaz. İnsan, daha ziyade, birtakım edilgin duygulanışların ve upuygun olmayan fikirlerin etkisine her zaman açıktır. Buna karşı, Spinoza'nın önerisi, insanın mümkün olduğu ölçüde rasyonel fikirlere ve etkin duygulanışlar üretmek üzere çabalamasıdır. Zira özgürlük bu çabalayış zemininde açılır. Spinoza'ya göre, etkin duygulanışlar ve upuygun fikirler insanda sevinç ve mutluluk duygusunu uyandırır. Edilgin duygulanışlar ve upuygun olmayan fikirler ise insanı kedere sürükler. Bu bağlamda, Spinoza özgürleşmeyi sevinç ve mutluluk duyguları ile özdeşleştirir. Buna göre, insan sevinç ve mutluluk duyguları ürettiği ölçüde özgürleşir. Bunun aksine, keder ve korku gibi edilgin duygulanışlar üretildiği sürece ise özgürlükten yoksunlaşılır. Peter Critchley, “Özgür İnsanın Bilgeliği ve Yaşamı” makalesinde Spinoza'nın özgürlüğü etkinlik ve sevinç duyguları ile özdeşleştirmesiyle Hıristiyan ahlakına karşı durduğunu ifade eder (Critchley, 2017, s. 2). Critchley'e göre, Spinoza Hıristiyan özgürleşme konusunda Hıristiyan ahlakının yücelttiği korku, umut, nefret gibi tüm kötü duyguları radikal bir biçimde reddetmiştir.

3.5 Özgürlük Kavramının Teleolojik Boyutu

Spinoza'nın etiğine paralel olarak özgürlük anlayışını da teleolojik¹³⁰ kılan bazı unsurlar vardır. Bunlardan en önemlisi, özgürlüğün insan doğası için *en yüksek iyi* veya en üstün amaç olmasıdır. Spinoza ideal insan doğasını (*exemplar human naturae*) özgür insan olarak belirleyerek, insanın en temel amacını özgür olmak olarak ortaya koymuştur. Esasında Spinoza özgür insandan *Etika*'nın dördüncü bölümüne kadar açıkça bahsetmez. Bu bakımdan onun özgür insan tasavvurunun ideal insan tasavvuruyla örtüşüp örtüşmediği belirsizlik yaratır. Fakat Steven Nadler'e göre, özgür insanın ideal insan modelini karşıladığı oldukça açıktır. Steven Nadler *En Az Ölümü Düşün* adlı kitabında özgür insanın metafizik bir biçimde insan doğasında eklemli olan ideal insan doğasını ifade ettiğini belirtir (Nadler, 2020, s. 33-34). Diğer yandan Matthew Kisner, “İnsanın Özgürlüğü Üzerine Spinoza” kitabında Spinoza'nın özgür

¹³⁰ Spinoza'da doğaya ilişkin bir teleolojiden söz edilemese de bu çalışmanın amacı Spinoza'da bulunan bazı teleolojik öğeleri ortaya çıkarmaktır. Bu anlamda, burada özgürlüğün teleolojik bir içeriğe sahip olduğunu söylediğimizde aslında tüm doğaya ilişkin teleolojik bir yorumdan söz etmiş olmuyoruz. İddiamız Spinoza'da insan doğasının teleolojik bir boyuta sahip olduğudur ki özgürlük bunun başında gelir.

insan tasavvurunun mükemmelliği içerdiğini ve bu mükemmelliğin ideal insan modeline karşılık geldiğini yazar (Kisner, 2001, s. 163). Bu bağlamda, Spinoza’da insanın varoluşunun temelde özgür olmaya yönelik olarak belirlenim kazanması bakımından teleolojik bir boyuta sahip olduğunu söylememiz mümkündür.

Özgür insan, genel olarak, “aklın kılavuzluğunda yaşayan insandır” Spinoza’ya göre. “Aklın kılavuzluğunda yaşamak” ise insanın akıl ilkelerine ve erdemli olmaya yönelik varlıkta-kalma çabasını (*conatus*) gerektiren bir olgudur. Spinoza *Etika*’da bunu şu şekilde açıklar: “Dahası erdem (bu Bölümün 8. Tanımına göre) insanın kendi doğasının yasasına göre hareket etmesinden başka bir şey olmadığından ve (III. Bölümün 7. Önermesine göre) hiç kimse kendi doğasının yasaları dışında varlığını korumaya çabalamadığından, bundan çıkan ilk sonuca göre, erdemin temeli varlığı koruma çabasıdır ve insanın mutluluğu kendi varlığını koruyabilmesinden ibarettir” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XVIII. Önerme, s. 335). Bu alıntıda Spinoza insanın erdemliliği ile mutluluğu veya özgürlüğünü doğrudan bir şekilde varlıkta-kalma çabasına (*conatus*) dayandırmaktadır. Spinoza’ya göre insan aklın kılavuzluğunda erdemli bir yaşama ve mutluluğa ancak varoluşsal olarak doğaya/Tanrıya ilişkin doğru ve upuygun fikirlere yöneldiğinde ulaşabilir. John Carriero “*Conatus*” adlı makalesinde insanın varlıkta-kalma çabasının salt yaşamda kalmaya yönelik olmadığını, esas olarak mükemmelleşmeye yönelik olduğunu ifade eder (Melamed, 2017, s. 163). Buna göre, insan varlıkta-kalma çabası (*conatus*) bağlamında mükemmellik düzeyi en üstün olan upuygun fikirlere ulaşmak suretiyle aklın kılavuzluğunda hareket etmeye çabalar. Zira insanı özgürleştirecek olan olgu bu türden aklın kılavuzluğunda bir yaşama yönelik olarak gösterilen çabadır. Yani özgürlük, Spinoza’ya göre, kendiliğinden olan bir süreç değil, insanın varlıkta-kalma çabası (*conatus*) ile edindiği bir olgudur. Bu bağlamda, ilk bölümde teleolojik bir faktör olarak sunduğumuz insana ait varlıkta-kalma çabasının özgürlüğün edinilmesinde de temel etmen olduğunu söylememiz gerekir.

Özgürlük, Spinoza’ya göre, insanın mükemmelliğinin ve yetkinleşmesinin son aşamasında açığa çıkar. Spinoza *Etika*’da özgürlük/mutluluk ve mükemmelleşme arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır:

Öyleyse yaşamımızda aklımızı (*intellectus*)¹³¹ elimizden geldiğince mükemmel kılmak bizim için her şeyden daha faydalıdır. Hatta en büyük insani mutluluk, yani kutluluk bundan ibarettir. Gerçekten de mutluluk, Tanrı'yı sezgisel olarak bilmekten doğan ruh huzurundan başka bir şey değildir. Aklımızı mükemmel kılmaksa, Tanrı'yı ve Tanrı'nın sıfatlarını ve onun doğasının zorunluluğundan kaynaklanan edimlerini anlamaktan başka bir şey değildir. Öyleyse aklın kılavuzluğunda hareket eden insanın nihai hedefi, yani bütün diğer arzularını denetim altına almasına yarayan en büyük arzusu, hem kendisini hem de düşünce ufkuna düşen her şeyi yeterince kavramasına yol açacak arzudur.” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, IV. Ana Başlık, s. 405)

Burada Spinoza insanın anlama yetisinin mükemmelleştiği ve yetkinleştiği ölçüde mutlu veya özgür olacağını ifade etmektedir. Steven Nadler *Spinoza'nın Etika'sında* mükemmelleşme ve özgürlük arasındaki bu bağlantıyı şu formülasyonla açıklar, “Spinoza için şu eşitliği kurabiliriz, erdem=bilgi=etkinlik=özgürlük=güç=mükemmellik. Öyle ki insan ne kadar erdemliyse, o kadar bilgili, özgür, etkin, güçlü ve insana ait mükemmelliğe o kadar ulaşmıştır” (Nadler, 2006, s. 256). Çalışmanın birinci bölümünde mükemmellik ve yetkinleşme kavramlarının ideal insan doğasına (*exemplar human naturae*) referansla açığa çıkan teleolojik kavramlar olduğunu belirttik. Zira Spinoza ideal bir insan doğası tanımının işlevsel olduğunu savlayarak mükemmellik ve yetkinlik kavramlarının bu ideale göre belirlenim kazandığını ifade etmiştir. Burada ifade etmemiz gereken unsur, Spinoza'da özgürlük kavramının bir mükemmelleşme ve yetkinleşme olgusu olarak görülmesi bakımından teleolojik bir yöne sahip olduğudur.

Spinoza'da özgürlük, doğanın/Tanrı'nın upuygun kavranması bağlamında üçüncü tür bilgi (*scientia intuitiva*) ile doğrudan bir ilgi içindedir:

Bu noktayı açık ve seçik bir şekilde anlarsak, zekayla belirlenen parçamız, yani en iyi olan parçamız bundan müthiş bir doyuma ulaşacak ve bu doyumu sürdürmeye çabalayacaktır. Çünkü şeyleri anladığımız sürece zorunlu olanın dışında hiçbir şeyi istemeyiz ve doğru olanın dışında hiçbir şeyden mutlak olarak doyuma ulaşamayız. O halde bu şeyleri doğru bir şekilde

¹³¹ Çalışmanın ilk bölümünde ele aldığımız gibi, burada “akıl bilgisi” kavramıyla anlatılmak istenen, *intellectus* bilgisidir.

anlarsak bizim iyi kısmımızın çabası bütün Doğa düzeniyle uyuşacaktır. (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XXXII. Ana Başlık, s. 417)

Buna göre insan şeyleri [üçüncü tür bilgiyle] bilirse en üstün insani yetkinliğe ulaşır ve dolayısıyla (Duyguların 2. Tanımına göre) en üstün sevinci yaşar; yani (II. Bölümün 43. Önermesine göre) kendi fikrinin ve kendi erdeminin eşlik ettiği sevinci. (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, XXVI. Önerme, s. 451)

Spinoza bu alıntılarda insanın en yüksek doyuma ve sevince -ki bunu özgürlük olarak adlandırabiliriz- doğanın upuygun bilgisi temelinde ulaşabileceğini ifade etmektedir. Yirmiyahu Yovel, üçüncü tür bilginin iki anlamda özgürleştirici olduğunu ifade eder, psikolojik ve metafizik (Yovel, 1989, s. 167). Buna göre, üçüncü tür bilgi psikolojik anlamda özgürleştiricidir çünkü insanda neşe, sevgi gibi pozitif duygular ile büyük bir olumlu dönüşüm yaratır. Üçüncü tür bilgi, aynı zamanda, metafizik anlamda özgürleştiricidir çünkü insanın sonluluğu aşmasını ve sonsuz olanı keşfetmesini sağlar. Yovel, üçüncü tür bilginin bu özgürleştirici yönünü “seküler anlamda kurtuluş” kavramıyla ifade eder.¹³² Çalışmanın birinci bölümünde, üçüncü tür bilginin (*scientia intuitiva*) doğası gereği teleolojik bir yapıda olduğunu ifade ettik. Buna göre, üçüncü tür bilginin salt etkin nedene dayalı olarak edinilebilir bir bilgi olmadığını, bunun ötesinde mistik ve teleolojik bir ögenin de işin içine dahil olduğunu belirttik. Zira üçüncü tür bilgi doğanın/Tanrı'nın bilgisine dayanır ve doğa/Tanrı kendi kendisinin nedeni olan ve kendisinden başka hiçbir nedene dayanmayan (nedeni olmayan neden) bir varlık olduğundan salt mekanik ve etkin bir nedensellik ilkesi ile bilinebilir bir gerçeklikte değildir Spinoza'ya göre. Daha ziyade, insanın epistemolojik olarak son amacını oluşturur doğanın/Tanrı'nın upuygun bilgisi. Bu bağlamda, özgürleşmeyi doğrudan doğruya doğanın/Tanrı'nın upuygun bilgisine dayandıran Spinoza'nın özgürleşme edimini de teleolojik bir öge olarak gördüğü söylenebilir.

Özgürlük, bir diğer teleolojik kavram olan *en yüksek iyi (summum bonum)* kavramından bağımsız olarak düşünülemez Spinoza'da. Spinoza'ya göre özgürleşme temelde insan doğası için *en yüksek iyi* olan doğanın/Tanrı'nın bilgisine dayanmaktadır. İnsan sonlu ve sınırlı doğası itibariyle, ancak sonsuz bir töz olan doğanın/Tanrı'nın bilgisi zemininde en yüksek gerçekliğine ulaşır. Bu aynı zamanda, insanın en yüksek etkin halidir ve ideal halidir. Etkin olma, ideal olma ve özgürlük

¹³² Bkz. Yovel, 1989, s. 167-171.

arasında doğrudan bir ilgi kuran Spinoza için *en yüksek iyi*, bu anlamda özgür olmak da demektir. Bu anlamda özgürlük, insan doğasının etkin ve ideal durumuna ulaşması bağlamında *en yüksek iyi* olan doğanın/Tanrı'nın bilgisine yönelik olarak cereyan eden teleolojik bir durumdur.

Özgürlüğün ilişkili olduğu bir diğer teleolojik kavram kurtuluştur (*beatitudo*). Spinoza insanın kurtuluşunu doğanın/Tanrı'nın upuygun bir biçimde kavranmasına ve doğa/Tanrı sevgisine dayandırır:

Bu açıklamalardan da açıkça anlıyoruz ki bizim kurtuluşumuz, yani kutluluğumuz veya özgürlüğümüz bu özdeşlikte yatıyor; başka deyişle Tanrı'ya duyulan o değişmez ve ezeli ve ebedi olan sevgide. (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, XXXVI. Önerme Sonucu, s. 459)

Spinoza burada insanın özgürleşmesini açıkça onun doğaya/Tanrı'ya yönelik bir bilme ve sevmeye dayandırmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde, Tanrı sevgisinin (*amor intellectualis Dei*) salt mekanik bir edim olmadığını, sonlu ve sınırlı insan doğasının Tanrı'nın sonsuzluğuna yönelik bir gayretini (yöneliş) gerektirdiğini ve bu anlamda teleolojik bir olgu olduğunu tartıştık. Bu bağlamda, insanın özgürleşmesinin de teleolojik bir olgu olduğu açıktır. Nitekim insan doğaya/Tanrı'ya yönelik olarak sahip olduğu bilgi ve sevgi ölçüsünde kademeli olarak özgürleşmektedir. Yani insan sonlu ve sınırlı doğası nedeniyle doğanın/Tanrı'nın sonsuz bilgisini ve sevgisini kendisine amaç edinir.

Spinoza'da özgürlüğü teleolojik kılan en önemli unsurlardan bir diğeri ise, insana ait bir olgu olarak özgürleşmenin kademeli ve göreceli olarak gerçekleşmesidir. Spinoza'ya göre, insan mutlak anlamda özgür olabilen bir varlık değil, kademeli ve göreceli bir biçimde özgürleşebilen bir varlıktır. Zira mutlak anlamda sonsuz olan tek töz Tanrı'dır, ve bu anlamda Tanrı yegane özgür varlıktır. İnsan ise Tanrı'nın sonlu modifikasyonlarından biri olarak varoluşu ve özü bakımından Tanrı'ya bağımlıdır ve mutlak anlamda özgürleşmesi olası değildir. Buna karşın, Spinoza insanın kademeli olarak özgürleşme gücüne sahip olduğunu savlamıştır. Buna göre, insan içsel olarak özgürleşmeye ve otonomi kazanmaya yönelik içsel bir potansiyele sahiptir ve bu potansiyelini upuygun fikirlere yönelik olarak hareket ettiği ölçüde gerçekleştirmektedir. İnsanın bu çabası doğanın/Tanrı'nın bilgisini amaç edinen bir çaba olması bakımından teleolojik bir karakterdedir. Spinoza'da "özgür insan" ideali, Bennett, Kisner ve Lebuffe gibi bazı filozoflarca ideal ve gerçektışı bir varlık olarak

tasarlandığı savunulurken¹³³, Matthew Homan ve Steven Nadler gibi düşünürler “özgür insan”ın ulaşılabilir bir ideal olarak tasarlandığını savunur.¹³⁴

3.6 Sonuç

Geleneksel ahlak anlayışına getirdiği eleştiriler bağlamında, Spinoza içkin bir ahlak anlayışını benimsemiştir. Ona göre, etik değerler tanrısal bir belirlenime bağlı olarak değil, insan doğasına içkin olarak belirlenim kazanmaktadır. Bu durum, Spinoza’da insan doğasının amaçladığı hiçbir objektif etik amacın olmadığı izlenimini verebilir. Yani, insan öyle bir varlık olarak görülür ki objektif bir etik amaca sahip değil, kendi doğasından çıkarsadığı birtakım sübjektif etik değerlere sahiptir. Ancak Spinoza’nın “ideal insan doğası” (*exemplar human naturae*) temeline dayandırdığı etik ilkeler, en azından insan doğası için objektif bir karakterdedir. Bu objektiflik Spinoza etiğinde insan doğasının amaçladığı birtakım etik değerlerin olduğunu imler. Yani bu durum, Spinoza’ya göre, insan doğasının etik olarak “ideal insan doğasına” yaklaşma çabası içinde teleolojik amaçlı bir varlık olarak okunabileceğini gösterir.

Bu bölümdeki esas vurgumuz ise özgürlük konusuna olmuştur. Özgürlük, Spinoza’nın etik teorisi içindeki en temel kavramlarından biridir. Spinoza, özgürlüğü ne liberteryen anlamda bir tür her istediğini yapabilme kapasitesi, ne de özgür bir iradeye sahip olma olarak ele alır. Ona göre, özgürlük doğanın determinizmine uyum gösterildiği ölçüde açılan bir kendi-kendini belirleme edimidir. Spinoza’ya göre, insanın özgürlüğü sınırlı bir ölçüdedir. Zira insan varoluşu ve özü bakımından Tanrı’ya bağımlıdır ve mutlak anlamda kendi kendini belirleme kapasitesine sahip değildir. Ancak bu durum, Spinoza’da insan doğası anlamında özgürlüğün tümünden yadsındığı anlamına gelmez. Çünkü Spinoza özgürlüğü insanın sınırlı olarak da olsa gerçekleştirebileceği bir yetkinlik olarak görmüştür. Öyle ki insan kendi doğasının zorunluluğuna ve doğanın/Tanrının zorunluluğuna uygun bir biçimde varoldukça kademeli olarak

¹³³ Bkz. Goldenbaum-Kluz, 2015, s. 78 ve 80.

¹³⁴ Matthew Homan “Spinoza’nın Özgür İnsanın Yeniden-İnsanlaştırılması” adlı makalesinde Bennett, Kisner ve Lebuffe gibi Spinoza’da özgür insanı ulaşılabilir bir ideal olarak okuyan eleştirmenlerin aksine özgür insanın normal insandan çok farklı bir kategoride ele alınmadığını, bu bakımdan özgür insanın ulaşılabilir bir ideal olarak kabul edilmediğini yazar (Goldenbaum-Kluz, 2015, s. 75-93). Homan’a göre, Spinoza’da özgür insan insani özelliklere ve eksikliklere sahip olması bakımından mutlak anlamda mükemmel ve ideal bir varlık değildir. Ayrıca Steven Nadler *Spinoza’nın Etikası* adlı kitabının “Erdem ve Özgür İnsan” adlı bölümünde Spinoza için özgür insanın asla tam anlamıyla ulaşılabilir bir ideal olsa da özgürleşmenin bu ideale yaklaşma çabası içinde mümkün olabildiğini savunur (Nadler, 2006, s. 236-237).

özgürleşmektedir. Bu bağlamda Spinoza'da özgürlüğün teleolojik bir nitelikte olduğunu görebiliriz. Zira özgürlük, insanın kendi kendisine koyduğu bir “ideal” olarak ele alınmakta, bu ideale ulaşmak ise varoluşsal bir çabayı gerektirdiğinden teleolojik bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır.

4. KANT ONTOLOJİSİNDE TELEOLOJİ

Kant transendental (eleştirel) felsefe olarak adlandırdığı felsefi yaklaşımı bağlamında felsefede yeni bir döneme kapı açmıştır. Öyle ki Leibniz ve Wolff gibi dogmatik rasyonalist filozoflarla Locke ve Hume gibi empirist ve şüpheli filozoflara karşı bir taraftan rasyonalizmi savunmuş bir taraftan da rasyonalizmin sınırlarını ortaya koymuştur. Bu minvalde, Kant'ın temel amacı saf (rasyonel) aklın sınırları içinde metafiziğin olanağını serimlemek olmuştur. Kant için metafizik kaçınılmazdır. Öyle ki insan aklı önlenemez bir şekilde birtakım metafizik sorulara sahiptir. İnsan doğasının metafiziğe olan eğilimi onu aynı zamanda teleolojik yargılarda bulunmaya yöneltmektedir. Nitekim insan, *a priori* olarak sahip olduğu sistematik bir bütünlük arayışı gereği empirik doğaya ilişkin teleolojik bir tasarımı ortaya çıkarır. Buna göre, empirik doğaya ait birtakım varlıklara (Örneğin yaşayan organizmalar) *a priori* reflektif yargılar temelinde amaçlılık¹³⁵ atfedilir. Kant'ta teleoloji, salt empirik doğa ile sınırlı değildir. Aynı zamanda Kant insan doğasına da teleolojik bir amaçlılık atfeder. Buna göre, insan doğasının öyle özellikleri vardır ki onu teleolojik bir varlığa dönüştürür. Örneğin insanın yaşayan bir organizma olması, akla sahip olması, irade sahibi olması gibi. Bu iki durum, Kant'ta empirik doğanın ve insan doğasının reflektif olarak amaçlı bir varlık olan Tanrı'ya dayandırılmasını gerektirir. Bu bölümdeki amacımız, Kant'ın metafiziği bağlamında kaçınılmaz bir yere sahip olan teleolojiyi empirik doğa, insan doğası ve Tanrı idesi ekseninde incelemek olacaktır.

¹³⁵ Kant teleolojik yargıları nesnel bir amaçlılık kavramına dayandırır. Ona göre, doğaya ilişkin olarak teleolojik bir yargıda bulunmamızın temelinde doğanın heteronomisini sistemli bir bütün olarak kavramamızı sağlayacak şekilde doğaya reflektif bir yargı olarak amaçlılık kavramını atfetmemiz vardır. Şöyle der Kant *YGE*'de: "Doğanın nesnel gerçekliğine ilişkin yargılar teleolojik yargılar olarak adlandırılır. Bu, bilişsel bir yargıdır ancak sadece reflektif yargıgücüne aittir, belirleyici bir yargı değildir. Çünkü genel olarak doğanın tekniği, formel veya reel olsun, şeylerin yargı yetimizle ilişkisine dayanır ki doğanın amaçlılığı ideası yalnızca bu yeti ile olan ilişkisinde doğaya atfedilebilir" (Kant 2000b, 20:211, s. 24).

4.1 Kant'ın Teleolojiye Yaklaşımı

Teleoloji kavramının felsefe tarihinde Anaxagoras, Platon ve Aristoteles'e dek uzandığını ifade etmiştik.¹³⁶ Fakat Kant'ın teleolojiye olan ilgisinin bu filozoflara kadar uzanıp uzanmadığı tartışmalıdır. Yirmiyahu Yovel, Kant'ın teleolojiye olan ilgisinin Aristoteles veya Ortaçağ filozoflarına dayanmadığını, kendi döneminde meydana gelen antropolojik ve coğrafi keşiflere dayandığını ifade eder (Neiman, 1994, s. 83). Öyle ki modern dönemde insan doğasının değişen doğaya olan adaptasyonunu inceleyen ve bundan derin bir şekilde etkilenen Kant, doğanın bir amacının ve tasarımının olabileceği düşüncesine sempati duymuştur.

Her ne kadar 18. yüzyıl doğa bilimlerinde nedenselliğin ön plana çıktığı bir yüzyıl olsa da¹³⁷, Kant öncesinde teleoloji kavramı Leibniz ve Wolff gibi filozoflar tarafından yeniden ele alınmıştır. Leibniz büyük ölçüde Platon'un *Phaidon* diyalogundaki teleoloji tartışmasından etkilenmiştir.¹³⁸ Genel olarak Leibniz'in teleolojiye ilişkin

¹³⁶ Bkz. Sayfa 38-41.

¹³⁷ 18. yüzyılda nedensellik, felsefede Hobbes ve Fransız Aydınlanması, ve doğa bilimlerinde Galileo ve Newton gibi filozofların elinde büyük başarılar elde etmiştir. Ayrıca J. O. De La Mettrie, mekanik görüşün en radikal savunularından olan "L'homme machine" (1748) adlı yapıtını bu dönemde yazmıştır.

¹³⁸ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma (Discourse on Metaphysics)*'da Platon'un *Phaidon* diyalogundan söz eder. Leibniz bu eserinde Sokrates'in kısa bir konuşmasına yer verir. Sokrates bu konuşmasında Anaxagoras'ın "Var olan tüm şeylere onları düzenleyen ve donatan akıllı/amaçlı bir varlık sebep olmuştur," yönündeki argümanına duyduğu ilgiden söz eder (Leibniz, 2004, s. 15). Sokrates'e göre, doğaya akıllı bir varlığın sebep olduğu fikri, doğadaki her şeyin neden mükemmel bir şekilde ve olması gerektiği şekilde varolduğunu açıklamaktadır. Sokrates bu görüşün, doğanın neden düz değil de yuvarlak olduğunu, dünyanın diğer gezegenler arasındaki yerinin neden en iyi konum olduğunu vb. açıklamakta yeterli olduğunu ifade eder zira tüm bunlar, akıllı bir varlığın en mükemmel doğayı ortaya çıkarma çabasının bir sonucudur. Bu bağlamda Sokrates, Boeotyalılara ve Megaralılara seslenir ve kemiklerin ve kasların insan vücudunun çalışmasının asıl nedeni olmadığını, bunu sağlayan asıl nedenin her şeyi en mükemmel ve en uygun şekilde ortaya çıkaran tanrısal güç olduğunu ifade eder (Leibniz, 2004, s. 15). Leibniz işte *Phaidon*'dan alınan bu pasaja dayanarak, tüm doğanın esas olarak hem mekanik bir nedensellik hem de amaçlılık (son amaç) temeline dayandığını savunur. Burada Leibniz Kartezyen felsefenin doğanın tümüyle mekanik bir oluşum olduğu yönündeki argümanına karşı teleolojiyi savunmuştur. Ancak Leibniz mekanik açıklamayı da reddetmez. Ona göre doğanın açıklanmasında mekanizm teleoloji ile uyumludur. Leibniz bu eserinde, fizik ve tıp bilimleri açısından doğanın hem mekanik hem de teleolojik olarak açıklanmasının çok verimli sonuçlar doğurduğunu ifade eder (Leibniz, 2004, s. 16). Öyle ki, Leibniz yalnızca teleolojik açıklamayı veya yalnızca mekanik açıklamayı yeğleyen filozofların açıklamalarını yetersiz bulur. Ona göre, anatomi konusunda teleolojik açıklamayı yeğleyenler, organların salt tesadüf eseri bir araya geldiğini savlayan mekanikçileri aceleci ve sığ bir açıklama sunarlar. Buna karşılık, mekanikçiler, teleoloji yanlılarının doğanın açıklanmasını antik filozofların doğanın açıklamakta tanrılara başvurmasına benzer bir yol izlemeleri bakımından basit ve batıl bulmaktadır. İşte Leibniz bu iki kutbu uzlaştırmaya çalışır. Ona göre, örneğin, anatomi konusunda organların akıllı bir varlık olan Tanrı tarafından belirli bir şekilde yaratıldığı fikri daha doğru bir açıklamadır. Çünkü, bu açıklama, organların hem mekanik boyutunu hem de bu mekanik boyuta bir yön veren teleolojik boyutunu birlikte açıklayabilmektedir. Leibniz'e göre, mekanik açıklama (etkin nedensellik), bazı durumlarda çok daha doğrudan ve derinlikli bir açıklama sunar. Buna karşı, teleolojik açıklama mekanik açıklamanın yüzyıllar sürececek keşiflerine daha basit bir biçimde açıklama

görüşlerine bakarsak, onun doğada etkin neden ve erek nedene dayalı olmak üzere iki alanın bulunduğuna dikkat çektiğini görürüz (Leibniz, 2009, s. 33). Leibniz dünyanın olgusal gerçekliğinin etkin nedene dayandığını, ruhların ise erek neden bağlamında hareket ettiğini savlamıştır. Ona göre, bu iki nedensellik türü arasında bir uyum vardır. “Teleoloji” kavramını ilk ortaya atan kişi olan Christian Wolff, “Doğadaki Şeylerin Amaçlılığı Üzerine Rasyonel Düşünceler” (*Vernünfftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dingen*) (1724) adlı yapıtında doğadaki tüm varlıkları Tanrı’nın bir amaç etrafında yarattığını savunmuştur (Guyer, 2006b, s. 335). Ona göre, doğadaki tüm şeyler, Tanrı’nın amaçlarını gerçekleştirmek üzere vardır.¹³⁹ Yani Leibniz ve Wolff, doğadaki olumsal veya zorunlu olan her şeyin Tanrısal bir istence dayandığını savunmuşlardır zira Tanrı, bu şeyleri en mükemmel ve uyumlu bir evrenin parçası olmaları bakımından seçmiştir (Fugate, 2014, s. 31). Ayrıca Leibniz ve Wolff’e göre, evrendeki her şey tanrısal bir amaçlılığın parçası olarak görülmüştür. Buna göre, Örneğin insanın özgürlüğü evrenin diğer varlıklarından daha farklı bir yere konumlandırılmaz. Tersine, doğadaki her şey eşit bir biçimde tanrısal bir amaçlılığa dahil olarak görülür.

David Hume, “Doğal Dine İlişkin Diyaloglar”da (*Dialogues Concerning Natural Religion*) Wolff’un teleoloji anlayışına önemli bir eleştiri getirmiştir (Guyer, 2006b, s. 336). Hume’a göre, dünyanın bir nedeninin olduğu düşüncesi absürttür çünkü dünya tekrarı olan bir olgu değil, biricik bir olgudur. Ayrıca Hume Tanrı’nın iyi niyetli ve amaçlı bir tasarımcı olduğu fikrine karşı çıkar çünkü ona göre dünya, insanın mutluluğunu hesaba katmayan karmakarışık bir yerdir.

Kant’ın kendisinden önce öne sürülen teleoloji anlayışlarına olan eleştirisi Hume’dan daha kapsamlıdır. Kant’ın en büyük eleştirisi, bu anlayışların dogmatik olduğu yönündedir. Ona göre, Leibniz ve Wolff, doğadaki tüm varoluşun Tanrı’nın amaçlarına dayandığını savunarak, teleolojinin doğanın kendi gerçekliğini yansıttığını düşünmüşler, bu bakımdan teleolojiyi dogmatik olarak ele almışlardır. Kant bunun aksine, teleolojiyi eleştirel bir tutumla ele alır. Buna göre, Kant ne teleolojiyi Leibniz ve Hume gibi objektif bir yargı olarak ele alır, ne de Hume gibi onu tümüyle reddeder.

getirebilmektedir. Dolayısıyla, Leibniz’e göre, mekanik ve teleolojik açıklama doğanın açıklanmasında birbirini tamamlayan iki unsurdur.

¹³⁹ Christian Wolff’un teleoloji anlayışı üzerine oldukça önemli bir çalışma olması bakımından, bkz. Van den Berg, 2013, s. 724-734.

Kant'ta teleoloji transendental yargı gücünün reflektif yargıları¹⁴⁰ zemininde açığa çıkar. Zira, transendental yargı gücünün reflektif yargıları *a priori* ve sübjektif temellidirler ve insanın tecrübesini yol gösterici (*heuristic*) bir biçimde etkilerler. Buna göre, teleolojik yargılarımız *a priori* bir zeminde doğanın sübjektif olarak yorumlanmasını sağlarlar. Kant, bu anlamda, teleolojiyi şeylerin kendisine gönderimde bulunan bir olgu olarak (dogmatik olarak) ele almaz. Ona göre teleolojik yargılar, transendental özneye ait *a priori* sübjektif yargılardır, "... bir kavram ile uyumlu olarak belirlediğim, yani kendisinde ne olursa olsun bana dışsal olarak verildiği şekilde temsil ettiğim bir şeye amaçlılık atfediyorum; dolayısıyla empirik olarak nesne tarafından bu amaçlılığı edinmiş değilim, ve sonuç olarak bu amaçlılığın benim dışımda nesnede bir kaynağının olmasına gerek yok"¹⁴¹ (Kant, 2000b, 5:365, s. 237).

Kant'a göre transendental özne, empirik doğadaki heteronomiyi belirli bir mantıksal birlik içinde algılamak ister çünkü empirik doğa neden ve etki ilişkisine bağlı olarak ele alındığında bir olgular yığını olarak görülür. Bu bakımdan transendental öznenin öyle bir eğilim vardır ki empirik doğanın bu heteronom ve heterojen yapısını bir birlik altında görmek ister (Kant, 2000b, 20:203, s. 9). Buna bağlı olarak empirik doğanın heteronom ve heterojen yapısının doğanın ötesindeki duyuyüstü bir varlığa (Tanrı)

¹⁴⁰ Kant transendental yargı gücü yetisini (*Urteilkraft*), *SAE*'de "kurallar altına alma, e.d bir şeyin verili bir kural (*cusus datae legis*) altında durup durmadığını ayırt etme yetisi" olarak tanımlar. Buna göre, anlama yetisi yasa ve kural verme yetisi iken, yargı gücü yetisi bu kurallara karşılık gelen temsilleri tespit etme (tikel olanı tümel altına koyma) veya verili birtakım temsillerden kural veya yasalara ulaşma (tikel olandan tümel olana ulaşma) faaliyetidir. Zira, yargı gücü yetisinin bu iki faaliyeti *YGE*'de sırasıyla *belirleyici* ve *reflektif (refleksiyonlu)* yargılar olarak adlandırılır. Peki yargı gücü yetisinin fonksiyonu nedir? Kant'a göre, anlama yetisi (*Verstand*) bizdeki *a priori* kural ve yasaları içerir ancak bu kural ve yasaları nesnelere bağdaştırmaz. İşte bunu yapan, yargı gücü yetisidir. Örneğin, Kant'a göre, bir insan güçlü bir anlama yetisiyle donatılmış olabilir ancak bu kişinin yargı yetisi güçlü değilse, anlama yetisi yasalarını nesnelere uygulayamayacaktır, bir diğer deyişle, teorik bilgisini pratiğe taşıyamayacaktır. Bu bakımdan, yargı gücü yetisinin bizim anlama yetisi ile deneyim ve doğa arasında doğru bir ilişki kurmamızı sağlaması bakımından belirleyici bir unsur olduğu açıktır. Bizim burada ele alacağımız yargı gücü yetisi türü, teleoloji konusu ile ilgisi bakımından reflektif yargı gücüdür. Bilindiği gibi, Kant belirleyici yargı gücü yetisi ile reflektif yargı gücü yetisini birbirinden kesin bir biçimde ayırır. Belirleyici yargı gücü yetisi Kant'ın Şematizm bölümünde ele aldığı bir konudur. Buna göre, belirleyici yargı gücü yetisinin yargıları evrensel olanın tikele uygulandığı objektif yargılardır. Reflektif yargılar bundan farklıdır. Reflektif yargı, empirik yasa ve kavramlarla ilgilenir ancak reflektif bir yargıya verilmiş objektif kavramlar yoktur (Cassirer, 1938, s. 116). Buna göre, reflektif yargılar empirik tikel olgulardan yola çıkarak birtakım genel yargılara ulaşma faaliyetidir. Ancak, yargı gücünün reflektif yargıları bize anlama yetisinin verdiği genelgeçer kurallarının aksine yalnızca *yol gösterici* (*heuristic*) bazı ilkeler sağlarlar. Bu bağlamda, yargı gücünün reflektif yargıları, doğanın sonsuz çeşitliliğinin (heteronomi) belirli bir düzenlilik/amaçlılık (purposiveness, *Zweckmäßigkeit*) içinde yorumlanmasını amaç edinir. Ancak bu yargılar, belirleyici yargılar gibi objektif değil, sübjektiftirler.

¹⁴¹ Bu bölümdeki, yani çalışmanın üçüncü bölümünde, Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi* (*The Critique of the Power of Judgement*) kitabından yapılan çeviriler bana aittir.

dayandırılması, teleolojik yargıyı ortaya çıkarır. Öyle ki Tanrı doğanın düzenini ve birliğini sağlayan doğaötesi bir zemin olarak kabul edilir. Kant empirik doğanın duyuyüstü bir varlık yoluyla açıklanmasının insan aklının (reflektif yargılar) doğal bir eğilimi olduğunu savunur. T.B. Veblen Kant'ta reflektif yargıların bir arayış yetisi olduğunu ifade eder (Veblen, 1884, s. 264). Öyle ki reflektif yargılar, deneyimde bize verilmeyen bir şeyin bilgisine ulaşmaya çalışır. Buna göre, reflektif yargılar, deneyimde verilen tekil olgulardan genel yasa ve ilkelere ulaşmaya çalışır, ya da empirik olgulardan daha yüksek yasalara. Bu bakımdan reflektif yargılar, deneyimde verilmeyen ve bilginin konusu olmayı aşan birtakım ilkelere ulaşmayı amaçlamaktadır.

Buna karşı, teleolojik yargılar ne anlama yetisi kavramları gibi doğaya yasa verirler, ne de akıl gibi özgürlüğün ilkelerini ortaya çıkarırlar. Aksine, bütünüyle olumsuzdurlar ve bir varsayımdan ibarettirler (Kant, 2000b, 20:204, s. 10). Bu bakımdan reflektif yargılar, empirik doğanın sübjektif olarak bir birlik altında araştırılmasını sağlamanın ötesinde bir amaca sahip değildirler. Bu bağlamda, Kant, teleolojik yargıları doğanın incelenmesini sağlayan sübjektif ilkeler olarak görür, "... doğanın sanat olarak temsili, doğanın araştırılmasında yalnızca özne için bir ilke işlevi gören salt bir idea olduğu için, bir sistem içinde mümkün olduğu durumlarda bir yığın olan empirik yasalara bir bağlantısallık getirebiliriz, böylece bizdeki bu bağlantı arzusunu doğaya atfederiz (Kant, 2000b, 20:205, s. 10).

Teleolojik yargılar, reflektif yargı gücünün bir faaliyeti olarak, doğaya ilişkin objektif bir bilgi sunmazlar, bunun yerine doğanın sübjektif bir biçimde yorumlanmasını sağlarlar. Kant bunu sanatsal bir bakış açısı olarak adlandırır (Kant, 2000b, 20:205, s. 10). Buna göre, transendental özne, doğaya sanatçı gözüyle bakarak onda teleolojik anlamda bir birlik ve bütünlük görmektedir. Anlama yetisi kategorileri altında empirik bir olgu yığını gibi görünen doğa kavramları, bu şekilde, bir birlik ve bütünlük içinde algılanırlar ki bu durum, empirik tecrübemizi düzenleyici bir etkiye sahiptir. Kant doğaya ilişkin teleolojik bakışın sanatsal bir faaliyet olması bağlamında öznedeki hayranlık uyandırdığından söz eder (Kant, 2000b, 20:216, s. 19-20). Buna göre, transendental özne, doğanın içindeki mantıksal birliği ve bütünlüğü bir hayranlık

duygusuyla gözlemlemektedir.¹⁴² Douglas Burnham, insanın bir sanatçı gibi doğayı amaçlı bir yapı olarak gözlemlemesinin temelinde insan aklının kendi kendini bütünleme çabasının olduğunu ifade eder (Burnham, 2000, s. 147).

Kant'a göre, doğanın teleolojik olduğuna ilişkin yargılarımız, empirik deney bilgisine dayanır fakat bu yargılar içeriği bakımından empirik değildirler. Yani bizim teleolojik yargılarımızı harekete geçiren şey, deneydir fakat deney bu yargıların ortaya çıkmasında tek başına yeterli değildir. Nicholas Rescher, *Kant ve Aklın Alanı* (Kant and the Reach of Reason) adlı kitabında Kant'ta doğanın amaçlılığının asla deneyde verilmediğini, bu türden bir sistematığın deneyin sınırlarını aştığını ifade eder (Rescher, 2000, s. 106). Nicholas Rescher'e göre, sistematik bir olgu olarak amaçlılık teorik aklın bir arzusudur (Rescher, 2000, s. 108). Bu bağlamda Kant, teleolojik yargılarımızı evrensel ve zorunlu maksim kılan unsurun onların *a priori* bir temele dayanmaları olduğunu ifade eder, "Buna neyin sebep olduğuna gelince, bu ilke kuşkusuz tecrübeden edinilmek zorundadır, yani metodolojik olarak gerçekleştirilmiş ve gözlem olarak adlandırılan bir tecrübe biçiminden; ancak bu tür bir amaçlılığın ortaya çıkardığı evrensellik ve zorunluluk salt tecrübeye dayanıyor olamaz, daha ziyade bu, bir tür *a priori* bir ilkeye dayanıyor olmalıdır, her ne kadar herhangi bir etkin neden olsa da ve bu erek sadece yargıda bulunan ve bunu asla etkin bir biçimde yapamayan birinin kafasında olup bitiyor olsa da. Bu nedenle bu ilke canlı organizmaların içsel amaçlılığına ilişkin yargı verilmesini sağlayan bir maksim olarak adlandırılabilir" (Kant, 2000b, 5:376, s. 248). Örneğin Kant'a göre, doğa bilimcileri çalışmalarında hiçbir şeyin boşuna olmadığını ve belirli bir amaçlılığın olduğunu varsaymak zorundadırlar aksi takdirde birliği ve bütünlüğü olan bir bilimsel etkinlik gerçekleştiremezler. Kant doğa bilimcilerin bu tutumunun deneyden kaynaklanmadığını, *a priori* bir eğilime dayandığını ifade etmektedir (Kant, 2000b, 5:376, s. 248). Yine Peter Byrne, Kant'ta insan aklının amaçlı olduğunu ve doğa bilimlerinde de birlik fikrini gözettiğini ifade eder (Byrne, 2007, s. 77).

¹⁴²Örneğin, Kant'a göre, Platon gibi bazı filozoflar, geometrik bilgiyi duyüüstü bir varlığa dayandırmışlar ve böylelikle geometrik bilginin objektif anlamda amaçlı bir yapıda olduğunu savunmuşlardır. Bu, onların geometrinin amaçlılığına duydukları hayranlığın bir anlamda duygusal bir heyecana dönüşmesindedir. Buna karşı, Kant geometrik bilginin amaçlılığını salt hayranlık duygusu düzeyinde ele alır ve geometrinin tıpkı doğanın bilgisinde olduğu gibi reflektif anlamda amaçlı olduğunu savunur (Bkz. Kant, 2000b, 5:364, s. 236-237). Bu bakımdan, Kant'a göre insan doğayı ve geometriyi hayranlıkla gözlemleyen bir sanatçı gibidir.

Kant, teleolojiyi bir disiplin olarak konumlandırma çabasına bağlı olarak teleolojinin bir bilim mi yoksa bir teoloji türü mü olduğu sorusunu sorar (Kant, 2000b, 5:416, s. 285). Kant'a göre, teleoloji, ne bir bilimdir ne de teolojidir. Bilim değildir, çünkü doğaya ilişkin belirleyici yargılar vermez. Benzer şekilde, teoloji de değildir çünkü yargıları salt reflektiftir, belirleyici değildir. Bu bağlamda, Kant teleolojinin yargı gücü yetisine dayalı olan salt bir eleştiri biçimi olduğunu savlar. Buna göre, teleoloji, doğanın sübjektif *a priori* bir biçimde duyüstü bir varlığın amaçlı doğası bağlamında birlik altında görülmesidir. Ancak bu ne doğaya yasalar veren bir etkinliktir, ne de Tanrı'nın varlığını zorunlu ve dogmatik olarak kabul etmektedir. Ayrıca Kant'a göre, doğanın teleolojik olarak ele alınması her durumda yararlı bir çabadır: "Yalnızca us kavramları üzerine dayanan en yüksek biçimsel birlik şeylerin ereksel birliğidir, ve usun [teorik] çıkarı evrendeki tüm düzenin sanki her şeyden yüksek bir ustan kaynaklanıyormuş gibi görülmesini zorunlu kılar. Böyle bir ilke deneyim alanında uygulanan usumuza evrenin şeylerini erekbilimsel yasalara göre bağlamak için bütünüyle yeni bakış açıları açar ve böylelikle onu bunların en büyük dizgesel birliklerine götürür. Evrenin biricik nedeni olarak bir en üst anlık varsayımı, gerçi yalnızca ideada olsa da, us için öyleyse her zaman yararlıdır ve ona hiçbir zaman zarar vermez" (Kant, 2015, B 715, s. 412). Bu bağlamda, Nicholas Rescher, Kant'ta teleolojinin doğanın bir olgusu olmadığını, metodolojik olarak yararlı bir kaynak olduğunu ifade eder (Rescher, 2000, s. 113). Rescher'in ifade ettiği gibi, teleolojik yargılar teorik bir gerekçelendirmeye tabi değildirler ve kurucu (konstitütif) değildirler fakat yine de doğanın araştırılmasında elzem bir kaynaktırlar çünkü doğanın kendi içindeki yetersizliğinin ve düzensizliğinin ötesinde sistematik bir bütünlüğü araştırırlar (Rescher, 2000, s. 113). Bu bağlamda, Rescher Kant'ın bir protopragsmatist olarak görülebileceğini ifade eder çünkü o teleolojiyi doğanın araştırılmasında gerçek bir olgu olarak görmese de yararlı bir araç olarak kullanır (Rescher, 2000, s. 113-114). Ancak Rescher'e göre, bu durum, esas olarak Kant'ın transendental bir filozof olmasındandır (Rescher, 2000, s. 116).

4.2 Doğa ve Teleoloji

Bilindiği gibi Kant *SAE* ve *Prolegomena*'da doğayı anlama yetisi kavramlarının belirlediği yasalar çerçevesinde temelde nedenselliğe dayalı olarak işleyen bir mekanizma olarak tanımlamıştır. Ancak Kant *SAE*'den *YGE*'ye geçişinde önemli bir

fikir değişikliği yapmış gibidir. Nitekim Kant doğanın salt mekanik bir yapı olarak görülmesinin yetersiz olduğunu ifade ederek, bunun yerine doğanın bütünlüklü olarak ancak teleolojik bir yaklaşımla anlaşılabilceğini savunmuştur (Rescher, 2000, s. 99). Yani, doğa olayları mekanik bir düzende meydana geliyor olsa da insan bu olayları sistemli bir bütünlük (amaçlılık) içinde kavramak ister. Öyle ki Kant'a göre, doğadaki bazı varlıklar, mekanik doğa algısının üzerinde sistematik bir bütünlüğe sahiptirler. Örneğin yaşayan organizmalar bu türdendir. Kant, bu varlıklara ilişkin teleolojik yargıların meşru olduğunu ifade eder zira aklın bu yargılara ilişkin doğal ve zorunlu bir eğilimi vardır. Bu bağlamda, bu bölümde Kant'ta doğanın mekanik yapısının ötesinde onun teleolojik boyutunu ele alacağız.

Kant "Evrensel Doğa Tarihi" (1755) ve "Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanmasına Yönelik Mümkün Olan Tek Argüman" (1763)¹⁴³ adlı Eleştiri-öncesi eserlerinde teleolojik bir perspektife sahip olsa da dogmatik uyuklamadan uyandığını ifade ettiği Eleştiri dönemi eserlerinde teleolojiyi reddetmiştir. Ta ki *YGE*'de organik yaşamı açıklamada teleolojiye başvurana kadar (Guyer, 2009, s. 57). Kant *YGE*'de doğanın yalnızca mekanik bir yapı olarak algılanmasının yetersizliğini vurgular.¹⁴⁴ Doğayı herhangi bir amacı olmayan kör bir mekanizma olarak algılamak bizi tatmin etmez ona göre. Zira doğa empirik içeriği bakımından öyle çeşitlidir¹⁴⁵ ki bu çeşitliliğin (heteronomi) mantıksal bir birliğinin ve amaçlılığının olmadığını düşünmek, bizi rahatsız eder. Aksine, Kant'a göre, insan akli, empirik doğayı belirli bir birlik fikri altında tutmak istemektedir. Çünkü anlama yetisinin *a priori* nedensellik kategorisi, empirik doğayı mantıksal bir birlik altına almaktan uzaktır. Empirik olgular nedensellik yasası altında bir yığın olarak ortaya çıkar. Kant empirik doğanın çeşitliliğinin ve anlama yetisinin bu çeşitliliği bir birlik altına alamayışını şöyle anlatır:

Tecrübe genel olarak onun imkânına dair koşulu içeren transendental yasalarla uyumlu bir sistemi oluştursa da, hala öyle sonsuz sayıda empirik yasaların ve tecrübeye ait doğa formlarına ilişkin öyle büyük bir heterojenlik imkânı vardır ki bu empirik yasalarla uyumlu bir sistem kavramı anlama yetisine bütünüyle yabancıdır ve bırakın zorunluluğunu böyle bir bütünün

¹⁴³ Paul Guyer'e göre, Kant Eleştiri-öncesi eserleri olan "Evrensel Doğa Tarihi" ve "Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanmasına Yönelik Mümkün Olan Tek Argüman"da genel olarak Tanrının iyi bir doğa düzenini yaratmak suretiyle amaçlarını gerçekleştirdiğini savunmuştur. Bu bağlamda, doğa Tanrı'nın iyi niyetli amaçlarını gerçekleştirmeyi amaçlayan bir yapı olarak görülür. Bu eserlerinde Kant teleolojiyi henüz regülatif bir ilke olarak görmemektedir (Guyer, 2009, s. 61).

¹⁴⁴ Bkz. Kant 2000b, 5:361, s. 234 ve Kant ,2000b, 5:365: s. 238.

¹⁴⁵ Bkz. Kant 2000b, 20:203, s. 9.

imkânı bile düşünülemez. Ancak bu ilkelerle bütünüyle bağlantılı bir tecrübe, empirik yasaların sistematik bağlantısallığına da ihtiyaç duyar ki bu, yargı gücü yetisinin, ne kadar empirik olursa olsun ve en yüksek empirik yasalara kadar ve buna karşılık gelen doğa formlarına kadar tikelleri tümeller altına getirmesi ve böylelikle birtakım tecrübeler yığınının bir sistem olarak kabul etmesi mümkün hale gelir, nitekim bu varsayım olmadan hiçbir bütünsel anlamda yasal bağlantısallık, yani bu tecrübelerin empirik birliği, söz konusu olmaz (Kant, 2000b, 20:203, s. 9).

Kant buradaki alıntıda, doğanın çeşitliliğinin yarattığı olgular yığınının yasal bir birlik altında tutulmasının gerektiğine değinmektedir. Öyle ki doğanın empirik olguları nedensellik yasasına göre birbiriyle ilişkili olsalar da bu olguları daha temel bir birlik altında tutan bir ilke yok gibidir. Kant belli ki bu tür bir rasyonel ilke bulmayı amaçlamaktadır.

Kant'a göre, empirik doğaya bu tür bir yasallık verecek unsur, teleolojidir. Yani doğanın empirik olgularının duyüstü ve amaçlı bir varlık tarafından düzenlendiği fikri... Kant bu fikrin, insan aklı için elzem olduğunu savunur, zira aksi takdirde, empirik doğa bir olgular yığını olarak kalacak ve mantıksal birliğini sağlayıcı yasal bir zemin bulamayacaktır. Nicholas Rescher, insanda akıllı bir tasarımcı olarak Tanrı fikrini uyandıran olgunun, onun doğada sistematik bir bütünlüğe yönelik arayışı olduğunu ifade eder (Rescher, 2000, s. 116). Yani, insan arayışında olduğu sistematik bütünlüğü meydana getiren bir tasarımcının olduğunu düşünmektedir. Öyle ki biz ne zaman empirik doğada bir birlik ve bütünlük görsek akıllı bir tasarımcının işbaşında olduğunu düşünürüz. Stephen Houlgate Kant'ta akıllı bir tasarımcı fikrinin (ve genel olarak teleolojinin) dışsal ve olumsal bir kavram olmadığını bizzat doğanın kendi iç yapısına dayanarak ortaya çıktığını ifade eder (Dudley ve Engelhard, 2011, s. 186).

Öte yandan, empirik doğaya ilişkin teleolojik yargılar, anlama yetisi kavramları gibi objektif kavramlar değildir. Kant, bu yargıları sübjektif yargılar olarak görür. Öyle ki bu yargılar doğanın belirli bir düzen ve birlik içinde algılanmasını sağlayan *a priori* sübjektif (transendental özneye dayanan) yargılardır (Kant, 2000b, 20:205: s. 10). Doğanın kendi gerçekliğine ilişkin hiçbir atıfta bulunmayıp empirik doğanın salt transendental özne tarafından alımlanışına bağlı olarak ortaya çıkar bu yargılar, "Özgürlük ile birlikte doğanın bilgisine ilişkin öğretisel bir sistem olan felsefe bu vesileyle yeni bir bölüme sahip olmaz; çünkü doğanın sanat olarak temsili, doğanın

araştırılmasında sadece özne için bir ilke işlevi gören salt bir ideadır; öyle ki mümkün olduğu durumlarda doğaya bizdeki bu ihtiyaca ilişkin bir ilişki atfederek empirik yasalar yığınınına bir sistem olarak bağlantısallık getirebiliriz (Kant, 2000b, 20:205: s. 10-11).

Kant teleolojik yargıları doğadaki her empirik olguya uygulamaz. Örneğin nehirlerin deltalara bitkiler için faydalı olan toprakları taşımaktadırlar ki bu insanların sebze üretmelerini sağlayan önemli bir olgudur (Kant, 2000b, 5:367, s. 239). Ancak Kant bu tür empirik doğa olaylarına ilişkin teleolojik bir yargıda kısıtlı olarak bulunabileceğimizi savlar. Öyle ki Kant görelî amaçlılık ve içsel amaçlılık olmak üzere kavramsal bir ayırım yapar. Görelî amaçlılık, doğa olaylarının (empirik olgular) insanların veya diğer varlıkların yararına veya avantajına uygun olarak meydana gelmesidir. Bu tür olaylar, gerçek (mutlak) anlamda amaçlı değildirler, görelî olarak amaçlıdırlar. Dolayısıyla, Kant bu tür doğa olaylarını büyük ölçüde nedensellik yasası bağlamında ele almaktadır. İçsel amaçlılık ise bazı empirik doğa varlıklarının gerçek (mutlak) anlamda amaçlı olmasıdır. Kant'a göre, doğada öyle varlıklar vardır ki bunlar salt nedensellik yasasıyla açıklanamazlar. Örneğin canlı organizmalar.¹⁴⁶ F.E. England, *Kant'ın Tanrı Kavramı* adlı kitabında Kant'ın *SAE*'den *YGE*'ye geçişinde doğaya ilişkin algısının büyük oranda değişime uğradığını yazar. England'a göre, *SAE*'de ve *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'nde cansız bir mekanizma olarak ele aldığı doğa, *YGE*'de yaşam unsurunun devreye girdiği bir doğadır (England, 1968, s. 148).

Kant'a göre, canlı organizmaların formu salt neden ve etki bağıntısıyla açıklanamaz. Zira onun deyişiyile, bu varlıklar, kendi içinde "hem nedendirler hem de sonuç."¹⁴⁷ Kant bir ağaç örneğini vermektedir. Buna göre, ağaç üç nedenle amaçlı (*Naturzweck*) bir yapıdadır, a) ağaç kendisinden başka bir ağacı üretir, b) ağaç tekil bir varlık olarak kendisini üretir, ve c) ağacın tüm ögeleri (yaprak, dal, gövde vb.) birbirine bağımlıdır (Kant, 2000b, 5:371, s. 243). Kant'ın ağaç örneğiyle ifade etmek istediği olgu, ağacın salt birtakım mekanik süreçlerle ve dışsal etkilerle meydana gelmiş bir şey olmadığıdır. Aksine, ağaç kendi içinde neden ve etkilerini barındırmakta, kendi kendisini var etmektedir. Kant ağaç örneğinde olduğu gibi neden ve etkiyi içinde

¹⁴⁶ Bu bağlamda Kant fizik ile biyoloji arasında temel bir ayırım yapmaktadır. Ona göre, cansız varlıkları inceleyen fizik mekanik bir bilimken, canlı organizmaları inceleyen biyoloji mekanik bir açıklama ile ele alınamaz fakat teleolojik açıklamayı gerektirir. Bkz. Seung, 2007, s. 173.

¹⁴⁷ Bkz. Kant, 2000b, 5:371, s. 243.

barındıran varlıkların canlı organizmalar olduğunu ifade eder (Kant, 2000b, 5:373, s. 244).

Kant ayrıca canlı bir organizmanın bir makineden farkını bir saat örneğiyle açıklamaya çalışır. Buna göre, bir saatin bir parçası diğer parçaların çalışması için gereklidir fakat bu parça diğer parçaların etkin nedeni değildir. Ayrıca bir saat ağaç örneğinde olduğu gibi başka saatler üretmez. Dolayısıyla bir saat, salt bir makinedir ve yalnızca onu hareket ettiren bir güce sahiptir. Kant canlı organizmaların saatten oldukça farklı olduğunu vurgular. Ona göre, canlı organizmalar parçaların bir araya gelmesiyle oluşmuş salt maddesel bir yapı değildir. Aksine bu varlıkları meydana getiren ve sistematik birlik altında tutan yapıcı/oluşturucu (*formative*) bir güç vardır, “Canlı bir organizma sadece hareket ettirici bir güce sahip olan bir makine değildir, tersine canlı bir organizma, oluşturucu bir güce sahiptir ki böylece bu güce sahip olmayan maddeyi etkiler (onu düzenler); böylelikle o, sadece hareket kapasitesiyle (yani, mekanizmayla) açıklanamaz olan kendi kendisini üreten bir oluşturucu güce sahiptir” (Kant, 2000b, 5: 374, s. 246). Kant burada kendi kendini var eden canlı organizmaların salt mekanik nedenler temelinde açıklanamayacağını ifade etmektedir. Zira bu varlıklar, yapısal olarak kendi kendilerini var eden yapıcı/oluşturucu (*formative*) bir güce sahiptirler ki bu doğanın mekanizmi içinde var olan bir şey değildir.¹⁴⁸ Kant’ın doğasında bu tür bir birlik verici bir güç yoktur, bu birlik esasen ideal bir şeydir veya ideada olan bir şeydir (England, 1968, s. 151). Bu bakımdan Kant, canlı organizmaların maddi doğa içinde açıklanamayacağını, bu tür varlıkların sahip olduğu oluşturucu gücün duyduğüstü bir varlığa dayandığını ortaya koyar (Kant, 2000b, 5:377, s. 248). Buna göre, canlı organizmalar, kör bir mekanizmanın parçası değildirler, onların formunu ortaya çıkaran doğaüstü bir varlık olmalıdır. Bu bağlamda, Kant’ın verdiği örnek, bir hayvan bedenidir. Hayvan bedeni pek çok açıdan mekanik bir yapıdadır, ancak onu bir form olarak bir arada tutan mekanik olmayan bir güç vardır ki bu ancak teleolojik bağlamda ele alınabilir bir durumdur (Kant, 2000b, 5:377, s. 248). Douglas Burnham’ın ifade ettiği gibi, doğada bir bütün olarak canlı bir varlığın kendisini aktif olarak sürdürmesini sağlayan bir tasarım/amaçlılık var gibidir (Burnham, 2000, s. 27-28).

¹⁴⁸ Kant, organizmaların yapıcı (*formative*) gücü ile yaşam arasında bir benzerlik kurmaktadır (analogue of life). Öyle ki, organizmaların sahip olduğu yapıcı gücün organizmalar üzerindeki etkisi, tıpkı ruhun bedeni organize etmesi ve bir bedenin bütün olarak kendini sürdürmesini sağlaması gibidir. Bkz. Kant 2000b, 5:375: s. 246.

Kant'ın doğadaki canlı organizmaların oluşturucu gücü olarak öne sürdüğü duyuuştü varlığı (Tanrı) reflektif bir yargının ürünü olarak gördüğünden gerçek bir varlık olarak görmez. Yani, biz duyuuştü varlığın (Tanrı) gerçekte var olduğunu asla ifade edemeyiz. Yalnızca bu varlığın bizim doğanın birliğini ve bütünlüğünü sağlayıcı bir unsur olarak reflektif yargı gücü yetimizin yargısı (*Beurtheilung*) olarak ele alabiliriz, “Peki en sonunda en mükemmel bir teleoloji bize neyi kanıtlar? Böyle bir akıllı varlığın olduğunu kanıtlar mı? Hayır; bilişsel yetelerimizin yapısı ve tecrübenin aklın üstün ilkeleri ile olan bağlantısı gereği, böyle bir amaçlı üstün bir neden olmaksızın bizim böyle bir dünyanın imkânına ilişkin bir kavramı oluşturamayacağımızdan daha ötesini kanıtlayamaz. Dolayısıyla, nesnel anlamda, akıllı bir varlığın olduğuna dair bir yargı oluşturamayız; yalnızca sübjektif anlamda yargı gücü yetimizin doğadaki ereklere ilişkin refleksiyonunu sağlması için, ki bu erekli bir nedenselliği olan en yüksek neden olmaksızın düşünülemez, böyle bir yargı oluşturabiliriz” (Kant, 2000b, 5:399, s. 269-270). Kant burada amaçlı duyuuştü varlığın (Tanrı), transendental özneye ait salt sübjektif *a priori* bir kavram olduğunu, bu varlığa ilişkin objektif bir yargımızın olamayacağını ifade etmektedir. Bu bakımdan, Kant amaçlı duyuuştü varlığı (Tanrı), dogmatik bir şekilde ele almaz. Nitekim ona göre, Tanrı'nın varlığı dogmatik bir biçimde kabul edildiğinde birçok güçlüğü ortaya çıkarmaktadır (Kant, 2000b, 5:400, s. 270). Bunlardan en önemlisi, Tanrı'nın varlığını dogmatik olarak kabul etmenin, salt özneye ait bir yargı olarak değil de kendinde-şeye dair bir yargıda bulunulmasını gerektirmesidir ki bu, Kant'a göre, bir yanılısamadan başka bir şey değildir.

Kant, doğanın hem mekanik hem de teleolojik yapıda olduğunu ve bu iki kavramın bir antinomi oluşturmadığını düşünür.¹⁴⁹ Bunun nedeni, teleolojik yargıların doğaya ilişkin nesnel bir yargıda bulunmamaları, salt sübjektif yargılar olmalarıdır. Bunun aksine, mekanik doğa tasavvuru, doğaya ilişkin belirleyici ve nesnel yargılara dayanır. Kant'a göre, doğadaki canlı organizmaların açıklanmasında teleolojik yargılar ne kadar önemliyse, mekanik doğa bağlamında açıklanmaları da o denli önemlidir. Ancak

¹⁴⁹ Kant *YGE*'de mekanik açıklama ile teleolojik açıklama arasındaki antinomiye çözümlenmeden önce, amaçlılığa ilişkin iki farklı yaklaşımdan söz eder. Bunlardan ilki, amaçlılığı reddeden idealizmdir ki bu Epikürosçu ve Demokritosçu atomculuk ile Spinozacılıktır. Epiküros ve Demokritos her şeyin rastlantısal olarak meydana geldiğini savunarak teleolojiyi reddetmişler, Spinoza ise tüm doğayı determinist bir sistem olarak düşünmüştür. İkinci tutum, realizmdir. Bu grubun ilk temsilcisi, hилоzoizmdir. Hилоziozme göre, canlılar kendi içinde amaçlıdır. Bu grubun ikinci temsilcisi ise teizmdir. Teizm'e göre, Tanrı doğayı amaçlı olarak yönlendirir. Kant'a göre hилоzoizm ve teizm dogmatik anlamda teleolojiktirler. Bkz. Kant 2000b, 5:392, s. 263-264.

bu doğaya (fenomen) ait olduğunu ve onun ürünü olduğunu varsaydığımız her şeyin mekanik yasalarla uyumlu olarak doğayla ilişkide olduğunun düşünülmesi de gerekir ilkesi, etkin olarak varlığını sürdürür; çünkü böyle bir nedensellik olmaksızın doğanın ereklere olarak canlı organizmalar, doğal amaçlar olamaz (Kant, 2000b, 5:422, s. 290). Nitekim Kant daha önce doğaya ilişkin olarak iki tür nedenselliğin olduğundan söz etmişti, *causa effectivus* ve *causa finalis*.¹⁵⁰ Bu iki nedensellik türü, ona göre, antinomi oluşturmaksızın bir arada dururlar ve doğanın açıklanmasında eşit derecede önemlidirler.¹⁵¹ Kant'a göre, mekanik açıklama ile teleolojik açıklamanın bir antinomi oluşturmaması, bizi yine duyuyüstü amaçlı bir varlık (Tanrı) fikrine götürür. Zira bu iki karşıt gibi görünen nedensellik türlerinin (etkin nedensellik ve son nedensellik) bir arada durmasını sağlayan birleştirici bir ideaya ihtiyaç vardır ki sübjektif anlamda bir duyuyüstü varlık (Tanrı) fikri bunu sağlamaktadır.¹⁵²

Kant'a göre, doğanın kendi içinde her şeyin onun uğruna var olduğu veya gerçekleştirildiği bir son amaç (*Endzweck*) yoktur: "Tüm doğayı baştan sona ele alsak da, doğanın kendi içinde varoluşun son amacı olma ayrıcalığına sahip bir varlığı bulamayız; ve doğanın en son amacı her ne ise, akla gelen ne tür belirlenimlerle ve özelliklerle donatılmış olursa olsun, asla doğal bir şey olarak son amaç olamayacağı dahi *a priori* olarak kanıtlanabilir" (Kant, 2000b, 5:426, s. 294) Kant'a göre, doğanın son amacı (*Endzweck*) doğanın dışındadır. Nitekim o doğanın nedenselliğini aşan bir varlıktır ki bu varlık amaçlılık kavramını düşünebilen ve amaçlı bir biçimde varolan insandır. Kant bunu şöyle açıklar: "Doğadaki bu varlıklar ne için vardır? Eğer biri bu soruya hayvanlar aleminin beslenmesi ve farklı türlerde doğa üzerinde yayılması için diye cevap verirse, diğer bir soru ortaya çıkar: Peki otobur hayvanlar ne için vardır? Cevap şöyle olabilir, Sadece yaşayan varlıklarla beslenebilen etoburlar için. Ancak en son akla şu soru gelir: Peki bunlardan türeyen doğal alemle birlikte tüm bu varlıklar ne için vardır? Bu varlıklardan yararlanmasını sağlayan anlama yetisini farklı şekillerde kullanan insan içindir; ve dünyadaki varoluşun en son amacı odur, çünkü

¹⁵⁰ Kant, doğada iki tür nedenselliğin olduğundan söz etmektedir. Etkin nedensellik (*causa effectivus*), anlama yetisinin bir kategorisidir ki buna göre, neden her zaman etkiyi önceler. Ereksellik veya teleoloji (*causa finalis*) ise etkinin nedeni belirlediği bir nedensellik türüdür. Kant etkin nedenselliğin şeyler arasındaki reel ilişkileri esas aldığını, erekselliğin ise ideal ilişkileri esas aldığını ifade eder. Bkz. Kant, 2000b, 5:373, s. 244.

¹⁵¹ Örneğin, fizik bilimi etkin nedensellik (*causa effectivus*) ile açıklanırken, biyoloji bilimi teleolojik açıklamayı (*causa finalis*) gerektirir. Kant'a göre, Newton fiziğini biyolojiye uygulamak olanaksızdır (Seung, 2007, s. 175).

¹⁵² Bkz. Kant, 2000b, 5:429, s. 297.

kendi başına amaçlı kavramlar oluşturabilen ve akli aracılığıyla amaçlı olarak oluşturulmuş şeyler yığınının erekler sistemi kurabilen dünyadaki tek varlık odur” (Kant, 2000b, 5:427, s. 294-295). Burada Kant, doğa skalasında en üstte duran varlığın insan olduğunu ifade etmektedir. Nitekim insan doğadaki tüm varoluşun esas amacıdır, çünkü o amaçlı bir düzen içinde heteronom yapıdaki empirik doğayı *a priori* olarak kavramsallaştırabilmektedir. Fakat Kant, insanın doğanın en son amacı olmasını belirli bir koşula dayandırır: “Dünyada akla sahip olan ve kendisi için isteğe bağlı erekler oluşturma kapasitesine sahip olan tek varlık olarak, kuşkusuz insan doğanın adsız kralıdır, ve eğer doğa teleolojik bir sistem olarak kabul edilirse, o zaman doğanın en sona amacı olmak onun işidir, ancak her zaman sadece koşullu olarak. Öyle ki o, doğadan bağımsız olarak kendi kendisine yeterli olabilecek, yani son amaç olabilecek olan ancak doğada araştırılması mümkün olmayan, bir erekle anlama yetisi ve iradesiyle bir ilişki kurma koşuluna bağlıdır” (Kant, 2000b, 5:431, s. 298). Buna göre, insan, anlama yetisini ve iradesini doğaya birlik ve bütünlük verecek şekilde doğanın dışında bulunan bir son amacı aradığı sürece doğanın en son amacıdır.¹⁵³ Ancak tabii, unutulmamalıdır ki insan sadece teorik olarak amaçlılığı kavramsallaştıran bir varlık olarak değil, aynı zamanda ve daha da önemlisi, amaçlılığa dayalı ahlaki bir varlık olmayı başardığı sürece doğanın son amacıdır (Kant, 2000b, 5:443, s. 308-309). Ahlaki amaçlılık ise, insana ait duyuyuüstü bir kavram olan özgürlük kavramında temellendirilir.

4.3 İnsan ve Teleoloji

İnsanın *canlı bir organizma ve doğal bir amaç* olmasının yanında doğanın en üstün amacı olması, doğayı teleolojik kılan temel unsurdur (Kant, 2000b, 5:430, s. 297). Buna göre, doğa, salt bir mekanik ilgiler bütünü değil, insanın kavramsal bir varlık olarak var olmasını amaç edinen bir varoluştur (reflektif bir yargı olarak). Aynı zamanda doğa, reflektif bir yargı bağlamında duyuyuüstü bir varlığın (Tanrı) amaçlı doğasına uygun olarak hareket eden teleolojik bir yapıdır. Peki ya insan? Kant’a göre,

¹⁵³ Kant’a göre insanı doğanın son amacı kılan unsur, onun doğanın ötesinde kendi amaçlarını araştıran bir varlık olmasıdır. Kant doğayı aşan bu amacın kültür olduğunu ifade eder. Kant kültürü ikiye ayırır, yeteneklerin geliştirilmesi ve disiplin kültürü. Yeteneklerin geliştirilmesi sadece mutluluk içindir. Buna karşı, disiplin kültürü, insan iradesini doğal güdülerden özgürleştiren bir durumdur. Bu bakımdan Kant’a göre, disiplin kültürü, doğanın esas ve son amacıdır. Ancak disiplin kültürü doğa ile çelişen bir olgu değildir. Öyle ki, disiplin kültürü bağlamında gerçekleşen özgürleşme, bir çocuğun büyüüp annesinden özgürleşmesi kadar doğal bir durumdur (Seung, 2007, s. 181).

insan teleolojik bir doğa algısı bağlamında nasıl bir konuma sahiptir? Öncelikle insan bir doğa varlığı olarak, yani canlı bir organizma ve doğal amaç olması bakımından, Kantçı anlamda teleolojik doğanın bir parçasıdır. Aynı zamanda insan *noumenal* bir varlık olarak özgürlüğünü kurmayı amaç edinmesi bakımından doğanın nihai amacıdır. Buradaki amacımız, Kant'ta insanın doğa varlığı olarak ve özgürlüğünü kuran *noumenal* bir varlık olarak sahip olduğu amaçlı öğeler bağlamında Kant teleolojisinin merkezinde durduğunu savlamaktır.

İnsan en başta bir doğa varlığı olarak, Kant'ın doğaya ilişkin olarak gördüğü teleolojik olguları içinde barındırmaktadır. Bunlardan birincisi insanın canlı bir organizma olmasıdır. Kant canlı bir organizmayı “neden ve etkiyi bir arada içinde barındıran” bir şey olarak tanımlamıştı. Yani kendi kendisini var eden ve sürdüren bir varlık. İnsan bu anlamda tıpkı bir ağaç gibidir. Dışsal etkilerden bağımsız olarak kendi içinde kendisini üreten, geliştiren ve dönüştüren bir varlık. İnsan yine bir saat gibi, salt birtakım parçaların bir araya gelmesiyle oluşmuş bir makine değil, bütünseldir ve bütünselliğini belirleyen formatif bir güce sahiptir.

İnsan doğasını *fenomenal* (anlama yetisi) ve *noumenal* (saf akıl) olmak üzere ikiye ayıran Kant, insana ait teleolojik amaçlılığı esas olarak onun *noumenal* doğası bağlamında inceler. Kant, *YGE*'de dünyadaki varoluşun insan olmadığı sürece hiçbir amacının olmayacağını ifade eder (Kant, 2000b, 5:443, s. 308-309). Rasyonel bir varlık olarak insanın olmadığı bir varoluş çöle benzemektedir ona göre. Öyle ki bu, üzerinde hiçbir rasyonel yargının ve amaçlılığın ortaya çıkamayacağı bir varoluştur. Kant'a göre, insanın en önemli *noumenal* yetilerinden biri saf akıl faaliyetidir. Kant'a göre, saf aklın işleyişi, insana ait teleolojik durumun önemli bir göstergesidir. Öncelikle, saf akıl anlama yetisi kavramlarını evrensel/tümel ilkeler altında birleştirme özelliğine sahiptir. Öyle ki saf aklın mutlak bir bütünlük verici özelliği olmaksızın anlama yetisi kavramları herhangi bir bütünlük kazanamazlar. H. Bülent Gözkân “Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri” adlı makalesinde, saf aklın anlama yetisi faaliyetine birlik verici yönünü şöyle anlatır: “Örneğin doğanın, yani zorunlu kurallara, yasalara göre tezahürlerin bir aradalığı demek olan doğanın idrakinde mevcut olan görüsel karşılıklar, bunların bir aradalığını, birbirleriyle bağlantılarını sağlayan bir yeti olmadan birbirlerinden kopuk öbekler olurlardı ve bu durumda bilgiden de söz etmek olanaksız olurdu. İşte, anlama yetisinin yargılarını birbirine bağlamak ve bu yargıların nesnelere farklı şekillerde tutarak birbirine sevk

etmek suretiyle bunlardan sonuçlar çıkarmak faaliyeti, akla ait olan faaliyettir” (Gözkân, 2018, s. 190). Gözkân’a göre, saf aklın anlama yetisi kavramlarına birlik verici özelliği, koşullu olanın koşulsuz olana yükseltilmesi amacını taşır (Gözkân, 2018, s. 192). Burada saf akla ilişkin olarak teleolojik bulunan husus, saf aklın anlama yetisinin öbekler halindeki kavramlarını bir bütünlük (koşulsuz bir birlik) altında toplayarak onlara temel bir yön ve amaçlılık vermesidir.

Biraz önce söylediğimize geri dönersek, Kant insanın yokluğu durumunda tüm varoluşun anlamsızlığına vurgu yapmış ve onun rasyonel doğasına dikkat çekmişti. Ancak Kant’ın varoluşun amacı olarak konumlandığı insan, salt aklî olarak birtakım amaçlı kavramlar üreten bir varlık değildir. Yani, Kant’ın sözünü ettiği insan, salt varoluşun amaçlılığını anlayan ve düşünen bir varlık değildir. Bunun yerine, o iradesi olan bir varlıktır. Kant’a göre, insanın iradesi onun doğanın mekanik ve nedenselliğe dayalı sınırlılığının ötesine taşıyan temel unsurdur. Öyle ki insan, iradesi yoluyla doğanın nedenselliğini aşan birtakım amaçlar üretebilmektedir (özgürlük, ahlakilik vb.). Kant “Felsefede Teleolojik İlkelerin Kullanımı Üzerine” (1788) adlı makalesinde, iradenin amaçlı doğasını şöyle anlatır, “Ancak biz bu tür yetileri, yani anlama yetisi ve iradeyi, sadece bizdeki belirlenimleri bakımından, bütünüyle ereklere, yani sanat eserlerinin ereklere, göre düzenlenen birtakım ürünlerin imkânını sağlayan nedenler olarak biliyoruz. Bizde anlama yetisi ve irade temel güçlerdir, öyle ki ikincisi birincisi tarafından belirlendiği sürece, erek olarak adlandırılan bir ideaya göre bir şey üretme yetisidir” (Zöllner, 2007, s. 216). Burada Kant, iradenin anlama yetisi ile koordineli olarak çalıştığını ve temel faaliyetinin amaçlı idealar üretmek olduğunu ifade etmektedir.

Kant’ta iradenin ortaya çıkardığı en temel kavram, özgürlüktür. Kant’a göre insanı doğanın amacı kılan unsur, onun iradi anlamda *a priori* bir idea olarak özgürlüğünü kurabilmesidir. Kant *YGE*’de bunu şöyle anlatır: “... Bu nedenle sadece arzu yetisidir ki onu doğaya bağımlı kılması (duyusal dürtüler yoluyla) veya varoluşunun değerini ne aldığı ya da neyden keyif aldığı ile değerlendirmesi bakımından değil, yalnızca kendisine verebildiği değer nedeniyle, ki bu, ne yapıyorsa onda içerilir veya nasıl ve hangi ilkelere göre davrandığında. Doğaya bağımlı bir şey olarak değil, fakat arzu yetisinin özgürlüğünde. Örneğin varlığıyla varoluşunun mutlak bir değere sahip olabileceği ve böylelikle dünyanın varoluşunun bir son amaca sahip olabileceği iyi niyet böyle bir şeydir” (Kant, 2000b, 5:443, s. 309). İnsanı varoluşun son amacı kılan

unsur, onun arzu yetisiyle özgürlük kavramını açıklaması ve doğaya/dünyaya bir değer atfediyor olmasıdır. Öyle ki özgürlük, doğaya mutlak anlamda amaçlılık ve anlam getirmektedir. Aynı zamanda, Kant'a göre, dünyaya özgürlüğü getiren insan, doğanın son amacıdır. *YGE*'de Kant, özgür insanın kendisinden başka bir amacının olmadığını savunur. Öyle ki insan özgürlüğünü gerçekleştirmek suretiyle asıl amacına ulaşmıştır. Bu anlamda Kant *YGE*'de özgürlüğü, kendi başına bir amaç olarak görür.

Özgürlük ideasının dünyaya atfettiği değer *en yüksek iyi* fikridir (*summum bonum*). Kant'a göre, bunu yapabilen tek varlık insandır, zira insan duyuüstü bir kavram olarak özgürlüğü düşünebilen yegâne *noumenal* varlıktır: “Şu halde dünyada nedenselliği teleolojik olan tek bir tür varlığa sahibiz, yani, erkekleri amaçlarlar ve fakat aynı zamanda öyle tesis edilmişlerdir ki erkekleri belirlemek zorunda oldukları yasa koşulsuz olarak ve doğal koşullardan bağımsız olarak fakat yine de zorunlu olarak kendileri tarafından temsil edilir. Bu varlık, *noumenon* olarak düşünülen insandır, yapısında doğaötesi bir yeti (özgürlük) ve en yüksek amaç (dünyadaki *en yüksek iyi*) olarak kendisine koyabileceği bir nedensellik yasası bile görebileceğimiz tek doğal varlık” (Kant, 2000b, 5:435: s. 302). Kant doğadaki yegâne *noumenal* varlık olması itibariyle, insanın doğaya farklı türde bir nedensellik getirdiğini ifade etmektedir. Bu nedensellik, koşulsuz ve doğal koşullardan bağımsız olan bir duyuüstü zemine (özgürlük) dayanarak birtakım amaçların belirlenmesini ve bunların doğaya uygulanmasını sağlamaktadır. Kant'ın teleolojik nedensellik olarak ifade ettiği bu nedensellik türü, zorunludur ve dünyaya *en yüksek iyiyi* getirmektedir. Bu bağlamda, Kant'a göre, dünyadaki *en yüksek iyi*, insanın duyuüstü bir kavram olarak sahip olduğu özgürlüğü reel olarak açıklamasıdır.

Fakat özgürlüğün reel olarak açıklanması, ve *en yüksek iyi* ideasının gerçekleştirilmesi bizi pratik felsefe alanına götürecektir. Nitekim Kant, özgürlük kavramının açıklanışını salt teorik bir çabanın ürünü olarak görmez, pratik felsefenin alanında tanımlar. Aynı şekilde, *en yüksek iyi* idesinin içeriğinin doldurulması da pratik felsefe alanında mümkün olacaktır. Bu nedenle bu konuları diğer bölüme saklıyoruz. Ancak bu durum, özgürlük ve *en yüksek iyi* kavramlarının teorik felsefe bağlamında hiçbir karşılığının olmadığını imlemez. Nitekim özgürlük, saf aklın transendental idealarından biri olarak, teorik felsefeye açıkça dahildir. *En yüksek iyi* kavramı ise teorik felsefe bağlamında Kant'ın ideal kavramı ile ilişkilendirilebilir. Kant *SAE*'de ideal kavramının insanın davranışlarını düzenleyen ve mükemmelleştiren kök-imge

olarak ele almakta ve onu asla bütünüyle ulaşılamaz olsa da insanın amaçlamak zorunda olduğu bir kavram olarak görmektedir (Kant, 2015: B 597, s. 359). Bu bağlamda, Kant'ın ideal kavramı *en yüksek iyi* kavramıyla oldukça paraleldir. Kant *PAE*'de *en yüksek iyiyi* tıpkı ideal kavramı gibi dünya üzerinde hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilemez olsa da asla vazgeçilemez bir kutsallık olarak tanımlamaktadır (Kant, 1999, s. 131-133). Dolayısıyla, Kant'ta *en yüksek iyi* (*summum bonum*) teorik anlamda insan aklının asla bütünüyle ulaşamayacağı fakat yine de asla vazgeçemeyeceği bir ideali olarak görülür. Kant'a göre, *en yüksek iyi* idealinin teorik anlamda kanıtlanamaması, onun reel olarak varolmadığı anlamına ise gelmemektedir (Gardner, 1999, s. 173).

4.4 Tanrı Unsuru ve Teleoloji

Kant'ta, Tanrı duyuşal olarak tecrübe edilemediğinden, ve saf aklın kavrayamayacağı bir kavram olduğundan, bilinemez bir varlıktır. Örneğin *Opus Postumum*'da Kant "Bir Tanrı var mıdır?" sorusuyla ilerleyen tartışmasında Tanrı'nın ne teorik anlamda ne de pratik anlamda gerçek bir varlığa karşılık geldiği, onun salt bir düşünce varlığı (*ens rationis*) olduğu sonucuna ulaşır (Kant, 1994, 21:27, s. 231). Benzer şekilde, 1781 sonrası dönemde yazdığı "Son Zamanlarda Felsefede Dile Gelen Üstten Bakan Bir Üslup Üzerine" makalesinde, Kant Tanrı hakkında bilgi düzeyinde tefekkür etmenin felsefeyi alaşağı ettiğini ifade eder çünkü ona göre Tanrı, büyük bir sır olması bakımından bilinemez bir şeydir (Ökten, 2022, 8:398, s. 219). Ancak aynı metinde Kant Tanrı fikrinin insan aklının kaçınılmaz olarak peşine düştüğü bir kavram olduğunu da vurgular (Ökten, 2022, 8:404, s. 226). Benzer şekilde Kant *SAE*'de Tanrı'nın deneyim ötesi olmasına rağmen, yine de insan aklını rasyonel anlamda meşgul eden bir kavram olduğunu savlamıştı. Öyle ki insan, doğası gereği, koşullu olanlar zincirini koşulsuz bir varlık fikrine bağlamak ister. Aynı şekilde, Kant *YGE*'de hem empirik doğanın birliğini hem de saf aklın birliğini sağlayıcı bir unsur olarak reflektif ve hüristik (yol gösterici) olarak Tanrı idesine başvurulabileceğini savunmuştur. Kant ister empirik doğanın birliğini sağlayıcı sübjektif bir yargı (reflektif yargı) bağlamında ele alsın, ister saf aklın regülatif bir ideası anlamında ele alsın, Tanrı'nın amaçlı bir varlık olarak düşünülebileceğini savlar. Öyle ki Tanrı belirli bir amaçlılığı içinde barındıran ve doğaya ve insan doğasına bu amaçlılık bağlamında regülatif ve reflektif anlamda etki eden duyuyüstü bir varlık olarak tasavvur

edilebilirdir. Bu bölümde, Kant'ın Tanrı'sını teleolojik (amaçlı) kılan unsurları ele alacağız ve bu varlığın doğa ve insan doğası ile olan ilgisini tartışacağız.

Kant'ın Tanrı'sı teorik anlamda bilinebilir değildir.¹⁵⁴ Kant kendisinden önceki rasyonalist filozoflardan (Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Leibniz vb.) farklı olarak Tanrı'yı belirli formlarda tanımlayan bir filozof değildir. Allen Wood, Kant'ın hakikat kavramının Platon'la benzerlik taşıdığını ifade eder. Buna göre, hakikat dereceli bir olgudur. Hakikat skalasında en yüksek varlık (*ens realissimum*), bağımsız bir biçimde varolan ve hiçbir niteliği olmayan Tanrı'dır (Wood, 1978, s. 28). Hiçbir niteliğinin olmaması teorik anlamda Tanrı'ya ilişkin söylenecek fazla söz olmadığını gösterir Kant'ta. Ancak Nicholas Rescher, Kant'ta *noumenon* kavramının pozitif anlamda bilgi konusu olmasa da bu, hiçbir şekilde onun üzerinde konuşulamaz olduğunu göstermediğini ifade eder (Rescher, 2000, s. 9). Konumuz itibariyle, Örneğin Kant'a göre, Tanrı, insan aklı tarafından sübjektif bir idea olarak amaçlı/aklı bir varlık olarak düşünülebilmektedir.

Kant Tanrı'nın reflektif ve höristik anlamda amaçlı doğasını şöyle ifade eder:

Şeylerin son amaçlarla irtibatını sağlamak için, mekanik nedenden daha farklı bir nedensellik, yani ereklere göre hareket eden akıllı bir neden, tasarlamamız gerektiği her ne kadar belirleyici yargı gücü için ani ve ispatlanamaz bir şey olsa da, reflektif yargı gücü için bütünüyle doğru temel bir ilkedir. (Kant, 2000b, 5:389, s. 260)

Doğadaki pek çok şeyin içsel imkânını anlamamızın bile temelini oluşturacak ve şeyleri ve dünyayı genel olarak akıllı bir varlığın (Tanrı) ürünü olarak temsil etmek dışında anlaşılır kılabileceğimiz bir amaçlılık düşünemeyiz. (Kant, 2000b, 5:400, s. 270)

Bu alıntılarda Kant, eleştirel anlamda (regülatif ve reflektif anlamda) Tanrı'nın amaçlı bir varlık olarak ele alınabileceğini savunmaktadır. Çünkü ona göre, empirik doğanın ve insan aklının düzeninin ve birliğinin sağlanması ancak akıllı ve amaçlı bir varlık varmış gibi düşünülerek sağlanabilir.

Önce amaçlı bir varlık olarak Tanrı idesinin empirik doğa ile ilişkisini ele alalım. Bilindiği üzere, Kant'ta empirik doğa heteronom bir yapıdadır ve bu heteronominin

¹⁵⁴ Platon ve Aristoteles'ten bu yana Tanrı aklın kavrayabileceği *transzendent* bir varlık olarak kabul edilmiştir. Kant, Tanrı'yı transendental bir ideale dönüştürerek, onun insan aklı tarafından bilinemez olduğunu savunmuştur (Höffe, 1994, s. 120).

salt mekanik bir düzlemde açıklanması mümkün değildir. Nitekim insan aklı, bu heteronom içeriği belirli bir birlik ve bütünlük içinde algılamak ister. Bu bağlamda, insan aklı ikinci türden bir nedensellik olan teleoloji fikrini ortaya çıkarır ki buna göre, empirik doğada hiçbir şeyin boşuna olmadığı ve her şeyin belirli bir amaca yönelik olduğu fikri esas alınır. Empirik doğaya birlik ve bütünlüğünü sağlayan unsur, Kant’a göre, duyuyüstü bir varlık olan Tanrı fikridir. Öyle ki empirik unsurlar birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkan ilişkisiz olgular değil, Tanrı’nın aklî tasarımının ürünü olarak belirli bir amaçlılık etrafında birleşen olgulardır. Kant doğanın salt bir mekanizma olarak ele alındığında, empirik olguların varoluş nedenlerinin araştırılamayacağını ve bunun olgular arası hiçbir amaçlılığa işaret etmeyeceğini; ikinci tür bir nedensellik olan teleoloji fikri etrafında ise Tanrı’nın amaçlı bir varlıkmiş gibi düşünülmesi bağlamında olgular arası ilginin kurulabildiğini ve bir son amaç fikrinin ortaya çıktığını savlar: “Eğer salt doğanın mekanizmi amaçlılığın açıklanmasındaki temel ilke olarak varsayılsa, o durumda dünyadaki şeylerin neden varolduğu sorusunu soramayız; çünkü böyle ideal bir sistemde, yalnızca şeylerin fiziksel varlığı önemlidir (erekleri düşünmek ise bizim için salt nesnesi olmayan bir sofizm olurdu); bu tür şeyleri ister şansa ister kör bir zorunluluğa atfedelim, her iki durumda da soru yanıtız kalırdı. Ancak dünyadaki ereklerin bağlantısının reel olduğunu ve amaçlı bir varlık gibi özel bir nedensellik türünün var olduğunu varsayarsak, bu durumda dünyadaki şeylerin (canlı organizmalar) neden bu veya şu forma sahip olduğunu veya şeylerin doğada neden bu veya şu şeyle ilgili olarak konumlandırıldığını sormayı bırakırız; bunun yerine, eğer anlama yetisinin şeylerde gerçekte olduğu haliyle bu tür formların imkânını sağlayan neden olarak kabul edilmesi gerektiği düşünülürse, bu durumda üretici anlama yetisini bu tür bir etkiye, ki bu etki bu tür şeylerin varolmasının son amacıdır, belirleyen objektif zemini de sormamız gerekir” (Kant, 2000b, 5:434, s. 301-302). Buradaki alıntıya göre, Kant doğanın empirik olarak açıklanmasında aklî bir neden/tasarım fikrinin olgular arasındaki amaçlılığı reel olarak sağladığını ifade etmektedir. F.E. England, Kant’ın Eleştiri döneminde doğadaki her şeyi sistemli bir amaçlılık ilkesi etrafında açıklamaya eğilimli olduğunu yazar (England, 1968, s. 187). England’a göre, Kant doğadaki olguları bir *şema* etrafında açıklamak gibi salt formel ve verimsiz bir yolu tercih etmemiştir, bunun yerine esas olarak Tanrı’yı amaçlı bir varlıkmiş gibi düşünme yöntemine başvurmuştur.

Ancak, bilindiği gibi, empirik doğanın açıklanması çerçevesinde kabul edilen aklî bir tasarım/neden (Tanrı) fikri hiçbir şekilde doğaya ilişkin belirleyici ve objektif bir yargı değildir. Tersine, bu, transendental özneye ait *a priori* sübjektif bir yargıdır. Kant bunu şöyle anlatır: “Şu hâlde, fiziko-teolojinin ne kadar zorlanırsa zorlansın varoluşun bir son amacını ortaya çıkaramayacağını söyleyebilirim; çünkü bu tür bir ereğe ilişkin bir soru bile sormaz. Kuşkusuz ereklere göre kendimize anlamlı kıldığımız şeylerin imkânına ilişkin bilişsel yetilerimizin tesisi için sadece öznel anlamda uygun bir kavram olarak dünyanın nedeni olan amaçlı bir varlık fikrini gerekçelendirebilir; ancak ne teorik ne de pratik anlamda bunun daha ötesinde bu kavramı belirleyemez; ve onun çabası asla bir teoloji kurmayı sağlayamaz, fakat her zaman fiziksel teoloji olarak kalmak durumundadır, çünkü onda ereklerle olan ilişki her zaman yalnızca doğada koşullu bir şey olarak düşünülebilir ve düşünülmelidir; dolayısıyla dünyanın en yüksek amaçlı nedeni kavramının ve teolojinin imkânının dayandığı belirli bir fikir olarak doğanın uğruna varolduğu erek (doğanın dışında araştırılması gereken bir zemin) bir soru bile olamaz” (Kant, 2000b, 5:437, s. 304). Buna göre, Kant aklî bir tasarımı sağlayan duyuyuüstü bir varlık olarak gördüğü Tanrı fikrinin empirik doğanın açıklanmasında ne teorik anlamda ne de pratik anlamda reel ve objektif bir varlık olarak kabul edilebileceğini savunmaktadır. Courtney Fugate *Aklın Teleolojisi (Teleology of Reason)* adlı çalışmada Kant’ın Tanrı fikrinde Eleştiri-öncesi’nden Eleştiri-sonrası’na geçişte önemli bir değişim olduğunu ifade eder. Buna göre, Kant Tanrı’nın *a priori* kanıtının nesnel olmadığını ifade etmekle kalmamış, sübjektif bir çerçevede de saf ve transendental yüklemelerle belirlenmiş bir varlık olarak Tanrı fikrini varsayamayacağımızı ortaya koymuştur (Fugate, 2014, s. 236).

Ayrıca Kant *SAE*’de Tanrı’yı koşullu doğanın ötesindeki koşulsuz varlık olarak kabul eder. Ona göre, insan aklının olumsal (koşullu) olan her şeyin temelde zorunlu (koşulsuz) bir varlığa dayandığına dair bir inancı vardır:

En yüksek olgusalıktaki bir varlığın kavramı öyleyse olanaklı şeylerin tüm kavramları arasında koşulsuz olarak zorunlu bir varlığın kavramına en uygun düşeni olacaktır; ve gerçi ona tam olarak uygun olmasa da, başka hiçbir seçimimiz yoktur; tersine ona sarılmak zorunda olduğumuzu görürüz, çünkü zorunlu bir varlığın varoluşu olmaksızın yapamayız; onu kabul ederiz, ama gene de bütün bir olanak alanında varoluşa böyle bir üstünlük açısından kendini ileri sürebilecek herhangi bir şey bulamayız. İnsan usunun doğal işleyişi bu yoldadır (Kant, 2015: B 614-A587, s. 366- 367).

Alıntıya göre, insan aklı, olumsal olan şeyleri gerekçelendirmek için zorunlu bir varlığa başvurur. Bu, insan aklının doğal bir eğilimidir. Ancak zorunlu bir varlık (Tanrı) fikri, teorik anlamda gerekçelendirilebilir değildir. Kant Tanrı fikrinin üç şekilde kanıtlanamaz olduğunu savunmuştur. Ona göre, Tanrı ontolojik (Kartezyen) olarak¹⁵⁵ kanıtlanamaz, çünkü zorunlu bir varlık fikri pek çok yönden yararlı bir idea olsa da varolan açılarından bilgimizi genişletmede bütünüyle yeteneksizdir.¹⁵⁶ Kant'a göre, Tanrı fikri kozmolojik olarak kanıtlanamaz, çünkü olumsal olandan zorunlu bir varlığa ulaşmak için deneyötesine geçmek gerekir ki bu anlama yetisinin yapabileceği meşru bir şey değildir. Diğer bir deyişle, olumsal olanın dayanağı olarak görülebilecek zorunlu bir varlık (Tanrı) fikri, anlama yetisinin nedensellik yasası altındaki şeylerin anlama yetisinin nedensellik yasasının uzanamayacağı bir varlığa dayandırılmasını gerektirir ki bu bir yanılsamayı ortaya çıkarır.¹⁵⁷ Son olarak Tanrı, fiziksel (teleolojik) olarak tanıtlanamaz, zira empirik doğada gözlenen teleolojiden, yani empirik olandan mutlak olarak zorunlu olana, ilerlemek mümkün değildir. Kant, bunu “var olunan toprağı bırakıp salt olanaklar ülkesine geçmek ve ideaların kanatlarında tüm empirik araştırmalardan uzaklaşmak”¹⁵⁸ betimlemesiyle tarif eder. Bu suretle, Kant'a göre, zorunlu bir varlık olarak Tanrı'nın varlığı teorik anlamda kanıtlanabilir değildir. Bu, sadece bizim doğayı sistematik bir birlik içinde görme arzumuzun bir ürünüdür ve Tanrı fikrine olan öznel inancımızdır (Rescher, 2000, s. 118). Diğer bir deyişle, doğada sistemli bir bütünlük arayışımızın bir parçası olarak tahayyül ettiğimiz Tanrı kavramı, ontolojik bir gerçekliğe sahip değildir, salt regülatif bir ideadır. Rescher'e göre, Kant'ta Tanrı fikri baştan sona insani tecrübeyi düzenleyen yol gösterici bir ideadır (Rescher, 2000, s. 125). *SAE*'de Tanrı, bilgimizi sistematik bir bütünlüğe taşıyan bir etmendur. *YGE*'de ise doğanın sistemli bir bütün olarak algılanmasını sağlayan bir unsurdur.

Tanrı, empirik doğanın açıklanmasında başvuru bir kaynak olmanın yanında, esas olarak, insan doğasının *noumenal* anlamda başvurduğu bir kaynaktır. Öyle ki insanın bir doğa varlığı olmasının ötesinde *noumenal* bir varlık olduğunu ve özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı fikirlerini araştıran bir doğaya sahip olduğunu ifade ettik. Bu bağlamda, Tanrı fikri, insanın olanaklı tecrübesini ve anlama yetisini düzenlemek için

¹⁵⁵ Tanrı'ya ilişkin ontolojik kanıtlama, Ortaçağda Anselmus ve Thomas Aquinas, eleştiri öncesi modern dönemde ise Spinoza, Descartes ve Leibniz gibi filozoflarca yapılmıştır (Yovel, 2018, s. 95).

¹⁵⁶ Bkz. Kant, 2015: A 602, s. 373.

¹⁵⁷ Bkz. A.g.e., A 610, s. 377.

¹⁵⁸ A.g.e., B 658, s. 386.

zorunlu olarak başvurduğu bir kavram olarak çıkar karşımıza. Buna göre, Tanrı akılsal bir neden/tasarımcı olarak anlama yetisinin birliğini sağlayıcı duyuyüstü bir unsur olarak kabul edilir. Nicholas Rescher, Kant'ın sisteminde Tanrı fikrinin insani tecrübenin temelinde durduğunu yazar. Buna göre, *YGE*'de empirik doğanın amaçlılığının garantörü olan Tanrı, *SAE*'de doğanın tüm bilgisinin dayanağı konumundaki *ens realissimum*'dur (Açık ki bir sonraki bölümde ele alacağımız *PAE*'de Tanrı ahlakın ve özgürlüğün dolaylı olarak da olsa bir koşulu olarak ortaya çıkacaktır.) (Rescher, 2000, s. 125). Ancak bilindiği gibi, Kant Tanrı fikrinin teorik akıl bağlamında asla gerekçelendirilemeyeceğini çünkü onun mümkün tecrübe ile ilgisinin kurulamayacağını ifade etmiştir. Bu anlamda, teorik anlamda Tanrı'nın amaçlı bir varlık olarak kabul edilmesi, objektif bir fikir olarak ortaya çıkmaz. Yani empirik doğanın açıklanmasında olduğu gibi, insanın *noumenal* bir arayışının nesnesi olarak Tanrı fikrinin reel bir varlığa karşılık geldiği ifade edilemez. Bunun yerine, Tanrı'nın varlığı salt rasyonel bir hipotez olarak kabul edilir.

Ayrıca, *YGE*'de insanın doğanın en son amacı (*Endzweck*) olarak ele alındığını ifade etmiştik. Öyle ki insan amaçlı bir yeti olan saf akla sahip olması bakımından doğanın nihai amacı olarak kabul edilmektedir. Fakat, Kant'a göre, insan teorik anlamda salt amaçlar üreten bir akli yetiye sahip olmasının ötesinde esas olarak ahlaki anlamda *en yüksek iyiye* yönelik olması bakımından doğanın son amacıdır. Deleuze Kant'ta teorik ve pratik çerçevede ortaya çıkan bu farkın, esas olarak Kant'ın Tanrı anlayışını da etkilediğini ifade eder (Deleuze, 1984, s. 71-72). Öyle ki insanın teorik anlamda doğanın amacı olması, "Tanrı doğayı neden yaratmıştır? sorusunu tam olarak karşılayamaz. Bu bakımdan, Deleuze Kant'ta doğa teleolojisinden teolojiye geçilemediğini ifade eder. Bu geçişi sağlayan, insanın ahlaki olarak varlığıdır ki bu konuyu bir sonraki bölümümüzde ele alacağız.

Sonuç olarak, Kant Tanrı fikrini amaçlı bir varlıkmiş gibi görülebileceğini savunur ve doğanın, insan doğasının ve genel anlamda tüm varoluşun açıklanmasında açık bir şekilde ona başvurur. Ancak Kant'ın Tanrı'nın teleolojik doğasına ilişkin görüşü, dogmatik olmaktan uzaktır. Buna göre, Kant, Tanrı fikrini objektif ve reel bir varlık olarak görmez, daha ziyade Tanrı, doğanın ve genel olarak tüm varoluşun açıklanmasında yol gösterici (höristik) olması nedeniyle transendental öznenin sahip olduğu regülatif ve reflektif bir idea olarak kabul edilir.

4.5 Sonuç

Kant, Eleştiri dönemi eserlerinde teleolojiye ilişkin yeni bir yaklaşım getirmiştir. Kant ne Hume gibi onu tümünden reddetmiştir, ne de Leibniz ve Wolff gibi onu dogmatik bir biçimde ele almıştır. Transendental (eleştirel) felsefesine bağlı olarak Kant teleolojiyi bir Eleştiri biçimi olarak kabul etmiştir. Ona göre, teleoloji objektif bir kavram değildir. Daha ziyade, teleolojik yargılar empirik doğayı ve insan doğasını sistematik bir bütünlük altında görebilmeyi sağlayan *a priori* ve sübjektif nitelikteki reflektif yargılardır. Bu bağlamda, Kant'a göre, empirik doğa ve insan doğası, salt mekanik bir yapı olarak görülemez. Zira empirik doğada ve insan doğasında öyle özellikler vardır ki bunlar mekanik algıyı aşmaktadır. Örneğin empirik doğadaki organik varlıklar, mekanik bir biçimde açıklanamazlar, çünkü onları bir arada tutan yapıcı bir güç vardır ki bu gücün doğanın dışında olduğu düşünülür. Benzer şekilde, insan doğasının organik bir varlık oluşu ve amaçlılık temelinde özgürlüğünü kurma çabası, onu doğanın mekanizminin dışına konumlandırır. Kant'ın empirik doğa ve insan doğasının bu boyutuna ilişkin getirdiği açıklama teleolojiktir. Ona göre, empirik doğanın belli başlı varlıkları ile insan doğasının sistematik bir bütün olarak varolmasını sağlayan ve onları belirli bir amaca yönelten doğaüstü bir varlık (Tanrı) olduğu düşünülür. Kant'a göre, teorik anlamda ispatlanması mümkün olmasa da doğaüstü bir varlık fikri, empirik doğanın birtakım varlıkları ile insan doğasının açıklanmasında hōristik (yol gösterici, rehber niteliğinde) ve reflektif anlamda kaçınılmaz bir kaynaktır.

5. KANT'TA TELEOLOJİ ANLAYIŞI BAĞLAMINDA AHLAK VE ÖZGÜRLÜK

Bu bölümde Kant'ın pratik felsefe tanımı altında ele aldığı ahlak ve özgürlük kavramlarını teleoloji konusu çerçevesinde incelemeyi amaçlıyoruz. Kant'ın pratik felsefesi, yaygın okumasına göre, anti-teleolojik bir temele dayandırılır. Buna göre, ahlakiliğin temelinde ahlak yasasının kendisinin dışında hiçbir amacın olmayışı (deontolojik¹⁵⁹ etik anlayışı), ahlak yasasının Tanrısal bir zemine dayandırılmayıp, insana ait özgür iradede temellendirilişi, insana ait otonominin ön plana çıkarıldığı bu ahlak sisteminde her türlü son nedenin reddedilişi (örneğin mutluluk fikri) gibi öğeler anti-teleolojik bir Kant okumasına yön vermektedir. Böyle bir okumanın kısıtlı bir perspektife dayandırıldığını iddia edecek olan çalışmamızda, Kant'ın genel olarak Eleştiri-sonrası eserleri olan *Saf Aklın Eleştirisi*, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, *Pratik Aklın Eleştirisi*, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din ve Opus Postumum* eserlerinde ahlaki bağlamda ve yalnızca pratik bir gereklilik olarak insan teleolojisi (ahlaki teleoloji) kavramının izini süreceğiz. Buna yönelik olarak, Kant'ta gözlemlediğimiz ahlak ve özgürlük konusundaki bazı teleolojik öğeleri ifade edeceğiz, pratik felsefe temelinde insanın ahlakiliğinin (ahlak yasası ve özgürlük temelinde açıklanan *en yüksek iyi* olgusu) doğanın en son amacı (*Endzweck*) olarak belirlenmesi, en yüksek ahlaki ideal olan *en yüksek iyi* fikrinin gerçekleştirilmesinin teleolojik bir amaçlılığı içermesi, Kant'ın “ahlaki teleoloji” kavramını bir teoloji türü olarak okumasına bağlı olarak Tanrı fikrinin ahlakiliğin gerektirdiği bir postülat olarak dahil edilmesi gibi. Bu noktada, Kant ahlakında insan teleolojisinin varlığından, yani insan doğasının ahlaki anlamda ahlakiliğin ve mutluluğa layık olmanın sentezinden oluşan *en yüksek iyi* olgusunu

¹⁵⁹ Bu çalışmada deontolojik etik olgusu ile ahlakın teleolojik bir amaca veya sonuca yönelik olmadığını imleyen, ödevin salt ödev içinliğini ve ödev uğrunalığını temel alan bir etik teorisi anlaşılmaktadır. Stanford Felsefe Ansiklopedisi'nde “Deontolojik Etik” adlı yazının “Deontolojik Etikler ve Kant” alt başlıklı bölümünde Kant etiğinin üç açıdan deontolojik olduğu yazılıdır. Birincisi, özne-temelli bir deontolojidir Kant'ınki çünkü öznenin ahlakiliğini belirleyen durum salt onun eylemleridir; eylemlerinin başkaları üzerindeki etkisi değil. Bu bakımdan, ahlakiliğin temelinde iyi niyet vardır. İkincisi, Kant deontolojisi etkilenen-merkezlidir çünkü her bir birey kendinde bir amaç olarak kabul edilir. Üçüncüsü, Kant deontolojisi sözleşmecidir çünkü pratik ilkelerin herkes tarafından istenen evrensel yasalar olmasını esas alır (Larry-Moore 2021).

gerçekleştirmeye yönelik bir çaba içinde olduğundan, söz edeceğiz. Ancak çalışmamızda Kant'taki insan teleolojisi olgusunun teorik anlamda objektif bir olgu olmadığını, bütünüyle pratik ve hōristik (yol gösterici; anlamaya yardımcı olan) bir olgu olduğunu ifade edeceğiz. Kant'ta gerçekleştireceğimiz teleoloji araştırması öncesi Kant'ın ahlak ve özgürlük anlayışına ilişkin temel kavramlarının kısa bir çözümlemesini yaparak tartışmaya açıklık kazandırmaya çalışalım.

5.1 Kant'ta Ahlakiliğin Temel İlkesi

Kant ahlakı konusunda Eleştiri-öncesi eserlerin göz ardı edilip işe *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* veya *Pratik Aklın Eleştirisi* ile başlanması doğru değildir. Kant için, ahlak ve ahlaka ilişkin kavramlar, Eleştiri-öncesi ilk eserlerinden itibaren üzerinde önemle durduğu bir konu olmuştur. Bu dönem eserlerinde büyük ölçüde Leibniz ve Wolff'un etkisi altında kalan Kant, her konuda olduğu gibi ahlak konusunda da bu filozofların tüm söylemlerini kabul etmiş değildir. Aksine, Leibniz ve Wolff geleneğine eleştirel bir gözle bakan Kant, bu filozofların ahlakiliği Tanrısal bir zemine dayandıran anlayışlarına karşı henüz 1763 yılında Berlin akademisine yarışma yazısı olarak sunduğu metinde, ahlak yasasının insan aklının bir unsuru olduğuna yönelik ilk görüşlerini beyan etmiştir. Kant bu metinde Tanrı'nın istencine uygun eylemlerde bulunmak suretiyle ahlaki gelişmeyi öngören mükemmellik kuramını¹⁶⁰ sert bir biçimde eleştirmektedir (Cassirer, 1987, s. 246). Herder'in ders notlarında ise, Kant ahlakiliğin Tanrı'ya dayandırılmasına (*arbitrium divinum*) bütünüyle karşı çıkmıyor olsa da ahlakilik konusunda insana ait içsel bir motivasyonun göz ardı edilmesini eleştirir. Ona göre, ahlakiliğin temelinde rasyonel ve içsel bir yükümlülük duygusunun rolü elzemdir (Kant, 1997, s. 6). Yine *Inaugural Dissertation*'de (1770) Kant, ahlakın saf felsefe alanında incelenmesine vurgu yapar, “Böylelikle ahlak felsefesi, ahlaki bir önermenin ilk ilkelerini sağladığı sürece, ancak saf akıl yoluyla bilinebilir ve saf felsefeye aittir” (Schilpp, 1938: s. 89). Kant'ın bu yazılarında beyan ettiği görüşler, 18. yüzyıl sonrasının ahlak anlayışını derinden etkilemiştir (Cassirer, 1951, s. 247).

¹⁶⁰ Örneğin, Christian Wolff ahlakiliği mükemmellik teorisine dayandırmıştır. Wolff genel olarak şu tezleri savunmuştur: Akıl, Tanrı'nın yarattığı doğanın iç dinamiklerini anlamayı sağlamaktadır; insana düşen ahlaki görev aklını doğanın uyumlu bütünlüğünü koruyacak şekilde kullanmaktır; ve aklın bu şekilde kullanılması Tanrı'nın doğayı yaratmadaki nihai amacıdır (Guyer, 2016, s. 197). Bu bağlamda, Wolff'a göre, insanı ahlaki anlamda mükemmelleştiren olgu, doğanın uyumlu bütünlüğünü ve düzenini koruyacak eylemlerde bulunmaktır ki bu, Tanrı'nın nihai amacıdır.

Öyle ki ahlakiliğin mükemmellik kuramına dayandırılması noktasında Tanrısal bir zeminde incelenmesine karşı çıkılmış, ahlakilik rasyonel insan aklının bir unsuru olarak ele alınmıştır. Bunun yanında, Hutcheson, Shaftesbury ve David Hume¹⁶¹ etkisini de gözlemleriz Kant üzerinde. Eleştiri-öncesi eserlerinde Kant bu filozofların etkisiyle duygu ahlakını savunmuştur. Buna göre, en yüksek ahlak ilkesinin yürekte veya ahlaki duyguda olduğunu savlamıştır Kant (Çilingir, 2015, s. 56). Ancak doktora teziyle birlikte Kant'ın ahlak ilkesi konusunda büyük bir kırılma olmuştur. Buna göre, Kant duygu ahlakından akıl ahlakına geçmiştir. Bundan böyle ahlakiliğin temelinde sadece akli koymuştur.

Buna paralel olarak Eleştiri-sonrası eserlerine bakıldığında, Kant'ta ahlakilik, saf pratik aklın alanında ortaya çıkar. Kant'ın saf akıl (teorik akıl) ve pratik akıl arasında yaptığı ayırım temelde metafizik ile ahlak arasındaki bir ayırmadır. Nitekim, ahlak, özgürlük kavramı aracılığıyla metafiziğe ilişkin kavramların eylemsel boyutunun (saf isteme, ve iradeden kaynaklanan eylemsellik) araştırıldığı bir alan olarak pratiktir. Ahlakın alanı, Kant'a göre, doğanın mekanik yasalarının ötesinde insan aklının özgürlüğüne ilişkin bir alandır ki bu alan insanın kendisini otonom bir özne olarak kurduğu farklı türden bir nedenselliğe sahiptir. Kant'a göre, bu ikinci türden nedensellik türü, transendental anlamda özgürlüktür. Peki transendental anlamda özgürlük nasıl kurulur? İşte, bu soru bizi ahlakiliğin temel ilkesine götürmektedir.

Kant'ın Eleştiri-dönemi eserlerinden *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi ve Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, esas olarak ahlakiliğin temel ilkesi sorusunu incelemektedirler. İnsanın ahlaki belirlenimi esasında Kant ahlakının ana sorunudur. Kant'a göre, ahlak metafiziği bir bilim olarak serimlenecekse sentetik *a priori* bir bilgi olarak kurulabilmelidir. İşte, Kant'ın *AMT* ve *PAE*'deki amacı, ahlakiliğe ilişkin her türlü deneysel öğeden bağımsız, sentetik *a priori* bir saf akıl ilkesini belirlemektir.

Kant'ın kendi başına iyi bir istemenin¹⁶² koşullarını araştırdığı *AMT*'de ifade ettiği şu sözler onun ahlakiliği nesnel ve zorunlu saf akıl ilkelerine dayandığını gösterir:

¹⁶¹ David Hume ahlak ilkelerinin akıldan çıkarsanamayacağını çünkü aklın bunun için yetersiz ve durağan olduğunu savunmuştur. Hume'a göre, ahlak ancak duygulardan çıkarsanabilir çünkü ancak duygular bizi eylemde bulunmaya teşvik edebilir (Guyer, 2019, s. 52).

¹⁶² Kant *AMT*'nin başında iyi bir istemenin kendi başına, yani koşulsuz olarak iyi olan yegâne kavram olduğunu ifade eder. Kant'a göre iyi isteme, "etkilerinden ve başarılarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmağa uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir; ona kendi başına ele alındığında, onun herhangi bir eğilimin, hatta isterseniz bütün eğilimlerin topunun birden, lehine gerçekleştirilebileceği her şeyden, karşılaştırılmayacak kadar daha yüksek değer verilmelidir." (Kant, 2018, s. 9).

Doğada her şey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi veya istemesi vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan, isteme pratik akıldan başka bir şey değildir. Akıl istemeyi kaçınılmazcasına belirliyorsaa, böyle bir varlığın nesnel zorunlu olduğu bilinen eylemleri, öznel olarak da zorunludur; yani isteme, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir. Ama tek başına akıl istemeyi belirleyemiyorsa, isteme ayrıca öznel koşullara (belirli güdülere) bağımlı olur...” (Kant, 2018, s. 29)

Bu pasajda Kant, doğa yasalarının ötesinde insanda var olan ayrıcalıklı bir yetiye vurgu yapmaktadır: saf isteme yetisi. Kant’ın rasyonel ve özgür bir olgu olarak ortaya koyduğu saf isteme yetisi bağlamında, insan doğanın mekanizminin ötesine geçebilme ve kendi kendisine otonom ilkeler (yeni bir nedensellik türü) oluşturabilme yetisine sahiptir. Kant’a göre, insan bunu saf pratik akla dayanarak yapabiliyorsa, ahlaki ilkeler ortaya çıkarır. Aksine, eğer, istemesi duyuşsal içerikli öğelere dayalı olarak belirleniyorsa, böyle bir isteme öznel içerikli ve koşullu (hipotetik) maksimler ortaya çıkarabilir fakat koşulsuz ve kategorik bir karakterde olan ahlaki ilkeler (pratik yasalar)¹⁶³ ortaya çıkaramaz. Bu bağlamda, Kant ahlakiliğin temelinde duran ilkenin saf akıldan geliyor olmasının gereğine vurgu yapar.

PAE’de ise Kant, saf istemenin herhangi bir içeriğe yönelik olmayışının ve yalnızca biçimsel olarak belirlenişinin gereğini ifade ederken yine ahlakiliği saf akıl ilkelerine dayandırmaktadır:

Arzulama yetisinin bir nesnesini (içeriğini), istemeyi belirleyen neden olarak varsayan bütün pratik ilkeler, istisnasız olarak deneyseldirler ve pratik yasalar sağlayamazlar. (Kant, 1999, 5:38, s. 23)

Akıl sahibi bir varlık, maksimlerini pratik genel yasalar olarak düşünecekse, bunları, ancak, istemenin, içeriği bakımından değil, sırf biçimi bakımından belirlenmesinin nedenini taşıyan ilkeler olarak düşünebilir. (Kant, 1999, 5:48, s. 30)

¹⁶³ Kant pratik yasa kavramını *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin Saf Pratik Aklın Analitiği bölümünde şöyle tanımlar: “Pratik ilkeler, altına birçok pratik kuralın girdiği genel bir isteme belirlemesini taşıyan önermelerdir. Taşıdıkları koşul, özne tarafından yalnız kendi istemesi için geçerli görüldüğünde, öznelirler ya da maksimlerdir; bu koşul, nesnel, yani her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olarak tanındığında ise, nesnelirler ya da pratik yasalar” (Kant, 1999, 5:35, s. 21).

Maksimlerin sırf yasa koyucu biçiminin tek başına bir istemeyi belirlemeye yeterli neden olduğu varsayılarak, yalnızca bu biçimle belirlenebilecek istemenin yapısını bulmak. (Kant, 1999, 5:51, s. 32)

Bu alıntılarda, Kant, ahlakiliğin dayanağını oluşturan temel ilkenin salt akla ait ve biçimsel olduğunun altını çizmektedir. Ona göre, istemeyi herhangi bir içeriğe yönelik olarak belirleyen her türlü etmen, deneysel içeriklidir ki bu tür bir isteme, nesnel geçerli ilkeler oluşturamaz.

Peki istemenin saf akıl ilkeleri ile belirlenmesi ne demektir? Kant’a göre, bunu deneysel olarak açıklamak olanaksızdır çünkü deneyüstü bir alandır sözünü ettiğimiz. Buna karşı, Kant, koşulsuz olarak buyuran bir ahlak yasasının varlığının kuşku götürmez bir biçimde gerçek olduğunu ortaya koyar. Bunu kısaca şöyle anlatır, “Saf akıl kendi başına pratiktir ve (insana) ahlâk yasası diye adlandırdığımız genel bir yasa verir” (Kant, 1999, 5:56, s. 36). Burada Kant, insan aklının ahlaki anlamda yasa koyucu yönüne vurgu yapmaktadır. Buna göre, saf akıl, kendi kendisine ahlaki bir yasa vermektedir. Kant’ta ahlak yasası, insan aklının kendi kendisine özgür bir isteme zemininde getirdiği bir sınırlamadır. Öyle ki insan, duyusal olanın kısıtlılığından ve bundan kaynaklanan ilkelerin öznelliğinden özgürleştiğinde kendisinde *a priori* bir ahlakilik ilkesi bulmaktadır ki bu işte ahlak yasası dediğimiz şeydir.

Kant’a göre, ahlak yasası, her türlü deneysel ögenin ötesinde, koşulsuz olarak buyuran, kategorik bir buyruktur. Kant *AMT*’de bunu şöyle anlatır: “Son olarak bir buyruk vardır ki belirli bir davranışla ulaşılabilecek başka herhangi bir amacı koşul olarak temele koymadan, bu davranışı doğrudan doğruya buyurur. Bu buyruk kesindir. Eylemin içeriğiyle ve ondan çıkacak sonuçla ilgili değil, biçimiyle ve onu ortaya çıkaran ilkeyle ilgilidir; ve bu eylemde özce iyi olan niyettir, ortaya çıkan sonuç ne olursa olsun fark etmez. Bu buyruğa ahlakilik buyruğu denebilir” (Kant, 2018: s. 33). Buna göre, ahlak yasası hiçbir koşula dayanmaksızın kesin olarak buyurmaktadır. Kant ahlak yasasını, aynı zamanda, ödev kavramı bağlamında ele alır. Kant’a göre, ahlak yasası sadece insanlar için değil, tüm akıl sahibi varlıklar ve hatta Sonsuz varlık için de geçerlidir. Ancak istemesi sadece akıl ilkeleriyle değil, aynı zamanda tutkularla da belirlenen insan için, ahlak yasası bir buyruk veya zorlayıcı bir ödevdir (Kant, 1999, 5:57, s. 37 ve 89 ve Kant 1991, s. 185). Yani, Kant’a göre, ahlak yasası insan için kolayca gerçekleştirilebilir bir olgu değildir. Aksine, ahlak yasası insanı her zaman zorlar,

çünkü insanın istemesi aynı zamanda tutkusal bir içeriğe sahiptir. Allen Wood, *Kant'ın Ahlaki Dini* adlı kitabında, Kant'ın eleştiri felsefesinin insanın teorik ve pratik sınırlarını belirleme çabasını içerdiğini ifade eder (Wood, 1970, s. 40). Wood'a göre, insanın teorik sınırları, bilgisinin sınırlarını ifade eder. Pratik anlamda sınırlılık ise, insanın sonlu ve rasyonel bir varlık olarak sınırlılığını ifade eder ki bu mutlak bir şekilde buyuran ahlak yasası karşısında insanın ancak onu zorlayıcı bir ödev olarak görmesine neden olur.

Ahlak yasası, bir ödev olarak, tutkuların arınmayı ve saf pratik akıl zemininde eylemde bulunmayı buyurur. Dolayısıyla, ahlak yasasının temel ilkelerinden biri doğanın heteronomisinden ve “deneyin sağlayabileceği rastlantısal nedenlerin her türlü etkilemesinden”¹⁶⁴ uzaklaşmaktır. Bu noktada, Kant'ın ahlak yasası ile mutluluk ve ben-sevgisi kavramları arasında yaptığı ayırım elzemdir. Kant, istemenin herhangi bir içeriğe (nesne) yönelik olarak belirlendiği tüm durumları, ben-sevgisi veya mutluluk arzusu esasına dayandırır ki bu iki kavram, bütünüyle deneysel olan ve ahlak yasası ile bağdaşması mümkün olmayan kavramlardır. Öyle ki ben-sevgisi ve mutluluk istenci, kişiye özel kavramlardır ve değişkendirler. Zira her bireyin mutluluk anlayışı bir diğerinden farklıdır.¹⁶⁵ Bu nedenle, ben-sevgisi ve mutluluk kavramları altında değişmeyen ve genel bir yasa oluşturulamaz:

Bu yüzden akli başında kimselerin, mutluluk arzusunun ve dolayısıyla kişilerin bu arzu aracılığıyla istemeyi belirleyen neden haline getirdikleri maksimlerin genel olmasına bakarak, mutluluk arzusunu genel bir pratik yasa olarak öne sürmeleri şaşırtıcıdır. Çünkü başka durumlarda genel bir doğa yasası her şeyin uyumlu olmasını sağlarken, burada tam tersine, maksime bir yasanın genelliği yüklenmek istendiğinde, uyumun tam karşıtı olan en korkunç çatışma ortaya çıkar ve maksimin kendisi ve amacı büsbütün yok olur. Çünkü herkesin istemesinin nesnesi bir ve aynı değildir, herkesin kendine özgü isteme nesnesi (kendine özgü hoşnut olma durumu) vardır; bu ise, gerçi başkalarının aynı şekilde kendi benlerine yönelik olan amaçlarıyla rastlantı sonucu bağdaşabilir ama, bu bir yasa için yeterli değildir; çünkü yapılmasına arada bir izin verilen istisnalar sonsuzdur ve bunlar kesinlikle tek bir genel kuralda kapsanamazlar. (Kant, 1999, 5:50, s. 31-32)

¹⁶⁴ Kant 2018, s. 43.

¹⁶⁵ Bkz. Kant 2018, s. 34.

Kant burada mutluluğun ahlaki (pratik) bir yasayı sağlayamayacağını çünkü mutluluğun tanımının kişiden kişiye değiştiğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra, Kant'a göre, kendisinden önceki filozofların ahlakın temel ilkesine yönelik arayışları hep başarısız olmuştur. Örneğin ahlakiliğin ilkesini mutluluk arayışında bulan filozoflar, mutluluğun her zaman bir içeriğe (nesne) yönelik olduğunu görememişlerdir (Kant, 1999, 5:133, s. 71). Kant, bu filozofları ahlakilik ilkesini ister mutlulukta, ister yetkinlikte, isterse de Tanrı'da arasınlar, her zaman duyusal kökenli bir öğeye dayandırdıklarını (yaderklik) ifade ederek eleştirmektedir. Ayrıca Kant'a göre, duyusal kökenli olan haz ve acı kavramları da ahlakiliği belirleyen unsurlar olmaktan çıkarılmalıdır zira bunlar ben-sevgisi ve mutluluk esasına dayanmaktadırlar (Kant, 1999, 5:40, s. 24-25).

Peki mutluluk istenci ve ben-sevgisi bizi ahlakiliğe götürmüyorsa, ahlakiliğe ulaşmak için nasıl bir yol izlemeliyiz? Kant'ın buna cevabı, ahlak yasasını kendinde bir amaç olarak benimsemek şeklindedir. Yani, Kant'a göre, ahlak yasasının kendisinin dışında bir amaca yönelmemiz bizi ahlakilikten uzaklaştırır. Zira insan için en yüksek amaç, ahlakiliğin kendisi olmalıdır. Bu durum, başta söylediğimize dönersek, ahlakiliğin yalnızca biçimsel olarak belirlenmesidir çünkü ahlakiliğin belirlenmesinde kendisinden başka hiçbir amaç işin içine dahil edilmemektedir. Kant *AMT*'de, bunu şöyle anlatır:

İkinci önerme şudur, ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmağa karar verdirten maksimde bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesnelere ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır. Yukarıda söylediklerimizden açıktır ki eylemde bulunurken yöneldiğimiz amaçlar ve istememizin amaçları ve güdülleri olarak eylemin etkileri, ona koşulsuz ve ahlaksal bir değer sağlayamaz. Bu değer, eylemden beklenen etkiyle ilgisi bakımından istemede bulunmuyorsa, nerede bulunabilir? İstemenin ilkesinden başka bir yerde bulunamaz, böyle bir eylemle gerçekleşebilecek amaçlar ne olursa olsun. Çünkü isteme, biçimsel olan *a priori* ilkesi ile içerikli olan *a posteriori* güdülleri arasında, tam ortasında, sanki bir yol ağzında durur; ve orada bir şey tarafından belirlenmesi gerektiğinden, bir eylem ödevden dolayı yapılıyorsa, onda herhangi bir içerikli ilke bulunmadığından, genel olarak istemenin biçimsel ilkesi tarafından belirleniyor demektir. (Kant, 2018, s. 15)

Kant, ahlaksal değeri olan bir davranışı, ahlak yasasının kendisinden başka hiçbir amaca yönelik olmayan bir niyette gormektedir. Dolayısıyla, Kant için, ahlakiliğin temelinde, insanın ahlaki motivasyonu vardır ki bu, ahlak yasasını gerçekleştirmekten başka bir değildir. Bu bağlamda, Kant ahlaki bir eylemin hiçbir şekilde bir eğilimden kaynaklanmadığını, salt ödevden kaynaklandığını ortaya koyar. Philip Lake-Stratton’a gore, Kant’ta devi eğilimden ayıran en temel unsur ödevin koşulsuz olmasıdır (Stratton-Lake, 2006, s. 324). Buna gore, eğilimler herhangi bir nesneyi elde etmeye yönelik iken, dev her trl nesneden bağımsız ve koşulsuzdur. Lake-Stratton’a gore, rneğin Kant’ın *AMT*’deki “iyi niyet” kavramı üzerine olan vurgusu, bütünüyle ödevin koşulsuzluğuna ilişkindir (Stratton-Lake, 2006, s. 325). Buna gore, “iyi niyet” her trl durumdan bağımsız olarak koşulsuz olarak iyidir (iyi kendisi için istenir) ve ancak ödevde uygun eylemlerde gerçekleşebilir.

Bunun yanında, Kant için, bir eylemin salt ahlak yasasına (devde) uygunluğu yeterli değildir. Bunun yerine, eylem, ahlak yasası uğruna olmalıdır. Nitekim, ahlak yasasına uygun bir eylem yasaldır fakat ahlaki değildir. Ahlak yasası uğruna yapılan bir eylem ise, ahlaki bir değere sahiptir. Kant *PAE*’de şöyle der: “Demek ki dev kavramı, nesnel olarak, eylemin yasaya uygunluğunu ister; öznel olarak, yani maksimleri bakımından ise, —istemenin yasayla belirlenmesinin tek yolu olarak— yasaya saygı ister. Ödevde uygun eylemde bulunmuş olma ile ödevden dolayı, yani yasaya saygıdan dolayı eylemde bulunmuş olma bilinci arasındaki fark buna dayanır. Bunlardan birincisi (yasallık), istemeyi belirleyen nedenler sırf eğilimler olsaydı, yine de olabilirdi; ikincisi ise (ahlakilik), yani ahlaksal değer, eylemin yalnızca ve yalnızca ödevden dolayı, yani yasa uğruna yapılmasında aranmalıdır” (Kant, 1999, 5:144, s. 89-90). Dolayısıyla Kant’a gore herhangi bir eğilim (koşullu bir amaca yönelik herhangi bir şey) temelli her eylem, ahlaki olmaktan yoksundur. Buna karşı, ahlakiliğin ahlakilik için yapılması (iyinin iyi için istenmesi), yegâne ahlaki durumdur.

Peki ahlak yasası, nasıl bir yasadır ki istemeyi, salt biçimsel olarak (kendisi uğruna olması koşuluyla) belirleyebilmektedir? Yani bu yasayı nasıl formüle edebiliriz? Zira Kant’ın ahlak yasası sıkça “biçimsel” (formel) olmakla eleştirilmektedir. Öyle ki Kant’ın ahlak yasasına somut anlamda bir anlam ve içerik ykleyemediği, ve dolayısıyla ahlak yasasının salt formel bir kavram olarak kaldığı tartışılmaktadır. Hatta, oklarına gore, kategorik buyruk anlamsız bir kavramdır çünkü bizi buna bağlayan sebep bilinmemektedir (Wood, 2007, s. 352). Oysa, Kant’ın *AMT*’de ve

PAE'de yaptığı araştırmanın temelinde hiç kuşkusuz ahlak yasasının içeriğini araştırmak ve çeşitli formüllerle onu anlaşılır kılmak vardır. Ancak bu oldukça zor bir problemdir çünkü ahlak yasası, deneysel olarak kanıtlanabilir veya gözlenebilir bir olgu değildir. Buna karşı, aklın koşulsuzca buyuran bir olgusu olarak kuşku götürmez bir gerçekliğe sahiptir. Peki biz ahlak yasasını nasıl bir ilke olarak anlayacağız? Kant ahlak yasasına ilişkin olarak genel olarak beş formül oluşturur. Bu beş formülün ortak noktası eylemde bulunanı “test etmek için bir ölçütün sunulmasıdır”, yani öznel eylem ilkeleri genel bir yasa altına alınabilirler mi sorusudur sorulan (Çilingir, 2015: s. 65).

Kant'a göre, ahlak yasasının ilk formülünü belirleyen temel unsur, onun evrensel bir yasa olabilmesidir. Öyle ki Kant ahlak yasasının temel buyruğunu şöyle formüle eder, “ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun”¹⁶⁶ veya, “Öyle eyle ki senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.”¹⁶⁷ Bu anlamda, Kant'a göre, bir maksimi pratik bir yasa (ahlak yasası) kılan temel unsur, onun evrensel olarak her akıl sahibi varlığa uygulanabilir olmasıdır. Zira Kant'a göre, ahlak yasası her insan tarafından anlaşılabilir bir olgudur. Yani, ahlak yasasını anlamak için derin bir bakışımızın olması gerekmez. Kendimize sormamız gereken yegâne soru, “Kendi maksimimin genel bir yasa olmasını da isteyebilir miyim?” sorusudur (Kant, 2018, s. 19). Eğer bu soruya verdiğim cevap evetse, o eylem, ahlaksal bir eylemdir. Eğer verdiğim cevap hayır ise, o reddedilecek bir maksimdir.

Ahlak yasasının ikinci formülü, “eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun”dur.¹⁶⁸ Bu maksimle Kant ahlak yasasını boş (formel) bir kavram olmaktan çıkarıp neredeyse bir doğa yasası kadar etkili hale getirmeyi amaçlar gibidir. Öyle ki ahlak yasasının doğa yasası imiş gibi kabul edilmesi salık verilir.

Ahlak yasasının üçüncü formülü insanlığı kendinde bir amaç olarak¹⁶⁹ benimsemektir. Kant *AMT*'de bu ilkeyi şöyle ifade eder, “her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.”¹⁷⁰ Kant bu formülle, ahlak yasasının kişilerarası

¹⁶⁶ Kant, 2018, s. 38.

¹⁶⁷ Kant, 1999, 5:54, s. 35.

¹⁶⁸ Kant, 2018, s. 38.

¹⁶⁹ Bkz. Wood, 2007, s. 351-354.

¹⁷⁰ Kant, 2018, s. 46.

yönüne dikkat çekmekte ve insanlığın kendinde amaç olarak görülmesini salık vermektedir.

Dördüncü formül, eylemlerin ölçütü olarak iradenin özgürlüğü, yani iradenin yasa koyuculuk yönünü tespit etmektedir zira bu ilke, “her insan istemesinin bütün maksimleriyle genel yasa koyucu olan bir isteme ilke olması”dır.¹⁷¹ Bu formül, bizi istencin özgürlüğünün ve otonomisinin ahlakilik üzerindeki başat rolüne getirir. Zira ahlak yasasının temel ilkesinin, her türlü deneysel öğeden bağımsızlaşmak ve istemenin kendine otonom ilkeler belirleyecek duruma gelmesi olduğunu ifade ettiğimizde, esasında, doğrudan doğruya özgürlük konusuna değinmiş oluyoruz. Kant *AMT*’de ahlak yasasının bu formülünü şöyle derinleştirir, “Demek ki ahlakilik, eylemlerin istemenin özerkliğiyle, yani maksimleri aracılığıyla olanaklı bir genel yaşamayla olan ilişkisidir. İstemenin özerkliğiyle bağdaşabilen eyleme izin vardır; bağdaşmayana ise izin yoktur. Maksimleri özerkliğin yasalarıyla uyuşan isteme, kutsal bir isteme, kayıtsız-şartsız iyi olan istemedir. Kayıtsız-şartsız iyi olmayan istemenin özerklik ilkesine bağlılığı (ahlaksal zorlanma) yükümlülüktür. Bundan dolayı bu, kutsal varlığa yüklenmez. Bir eylemin yükümlülüğünden dolayı nesnel zorunluluğuna ödev denir” (Kant, 2018, s. 57). Kant burada ahlakiliğin temel ilkesinin istencin özerkliği olduğunu ifade ederek esasen insanın, ahlakiliğin ortaya çıkmasındaki etkin ve otonom rolüne işaret etmektedir. Ona göre, istenci özerk olmayan birinin ahlaki olması da söz konusu değildir. Bu anlamda ahlakilik, mutlak anlamda insanın otonomisini gerektirir. Kant’a göre, istencin özerkliği zemininde açıklanan ahlak yasası insan için bir yükümlülük olarak ortaya çıkar çünkü insan mutlak anlamda istenci ahlak yasasına uyum gösteren bir varlık değil, duyusal öğelerin de etkilenimi altındaki bir varlıktır. Bu bakımdan, ahlak yasası özerk bir istence sahip insan için bir ödev yasasıdır.

Son olarak, Kant ahlak yasasını ‘amaçlar krallığı’ ilkesiyle tanımlar: “istemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulunma”¹⁷² ilkesi. Buna göre, Kant, yasa koyucu insanın iradenin özgürlüğü sonucunda ortaya çıkacak bir amaçlar krallığını varsaymasını öngörür. Kant ‘amaçlar krallığı’¹⁷²’nı ahlakilik ve özgürlük temelinde açıklanan bir olanak olarak görmektedir. Ona göre, ‘amaçlar krallığı’ ahlak yasasının ortaya çıkardığı yeni bir alandır. Nitekim Kant, *AMT*’te ‘amaçlar krallığı’¹⁷²’nı şöyle anlatır: “Şimdi bu şekilde bir

¹⁷¹ Kant, 2018, s. 49.

¹⁷² Kant, 2018, s. 51.

akıl sahibi varlıklar dünyası (mundus intelligibilis) bir amaçlar krallığı olarak, hem de üye olarak bütün kişilerin kendi yasa koymalarıyla olanaklıdır. Buna uygun olarak, akıl sahibi varlıkların her biri, maksimleriyle, hep genel amaçlar krallığında yasa koyucu bir üye imiş gibi eylemde bulunmalı. Bu maksimlerin biçimsel ilkesi şudur, maksimlerin aynı zamanda sanki (bütün akıl sahibi varlıklar için) genel yasalar olarak iş görecekmış gibi eylemde bulun.”¹⁷³ Kant’ın bu ifadesinde ahlak yasasının son formülünün diğer formüllerle birleştiğini görmekteyiz. Nitekim evrensel maksimler (ahlakilik) temelinde ve yasa koyucu olarak (özgürlük) eylemde bulunmanın sonucunda herkesin ahlaki anlamda değerli olduğu bir dünyanın açılacağı ifade edilmektedir.

Sonuç olarak, Kant’ta ahlakiliğin temel ilkesini incelediğimiz bu bölümü, ahlak yasasının saf pratik aklın bir faaliyeti sonucunda açığa çıkan ve insan akli tarafından dolaysız bir biçimde ulaşılabilen bir kavram olduğunu ve ahlakiliğin temelinde ahlakiliğin kendisinin olduğunu, bunun dışında hiçbir amacın meşru olmadığını ifade etmiş oluyoruz. Ayrıca, ahlak yasasının ne şekilde formüle edilebileceğini incelediğimiz bu bölümde, ahlak yasasının evrenselliğine, istencin özerkliğine, ve insanlığın bir amaç olarak benimsenişine vurgu yapmış oluyoruz.

5.2 Özgürlük ve otonomi

Kant Eleştiri-öncesi eserlerinden olan *Yeni Açıklama (Nova Delucidatio)*’da fizik ile özgürlüğü bağdaştırmayı amaçlar (Schönfeld, 2000, s. 128). Kant’ın Eleştiri-öncesi projesinin amaçlarından en önemlisi, gerçeğin bilimsel ve metafizik açıklamalarını bağdaştırmak olduğundan, *Yeni Açıklama*’da Kant, belirlenimci bir nedenselliği temel alan bilimler ile özgürlük ilkesini temel alan metafiziği çelişkisiz bir biçimde bağdaştırmaya çalışır (Schönfeld, 2000, s. 128). *Yeni Açıklama*’nın içeriği, bu bağlamda, bağdaştırıcı bir perspektife dayanmaktadır, zira Kant doğayı nedenselliği ve özgürlüğü uyumlu bir biçimde içine alan bir bütün olarak görmektedir. Ancak, etkin nedensellik ile özgürlüğün kendiliğindenliğini birbiriyle bağdaştırmak bu denli kolay değildir. Zira etkin nedensellik şeylerin sürekli olarak başka bir nedene dayandırılmasıdır ve bu sonsuza dek sürer; kendiliğindenlik ise kendisine öncel hiçbir nedenin olmamasına rağmen bir eylemin başlatılmasının imkânıdır. Esasen Kant eğer

¹⁷³ Kant, 2018, s. 56.

Leibniz'in yolundan gitseydi bu konuda bir problem yaşamazdı, zira Leibniz önceden-belirlenmiş bir uyumu savunduğundan etkin nedenselliğe dayalı şeyler (madde) ile özgür varlıklar (ruh) arasında bir ayırım yapmaktaydı. Buna göre, Tanrı etkin nedenselliğe dayalı şeyler ile teleolojik varlıklar arasında bir uyumu önceden belirlemişti. Kant ise, önceden-belirlenmiş uyumu reddetmekteydi. Çünkü bu, Newton fiziğine aykırı olmanın yanı sıra determinist bir Tanrı fikri nedeniyle insanın özgürlüğünü de yadsıyordu (Schönfeld, 2000, s. 160). Kant'ın tek çıkış noktası etkin nedenselliği ve özgürlüğü aklın belirlenimine tabi iki nedensellik türü olarak okumaktı. Ancak bu durumda determinizm başını yeniden göstermiş, ve Kant'ın rasyonalist bir çerçevede kalarak etkin nedensellik ve özgürlüğü bağdaştırma çabasını başarısız kılmıştır (Schönfeld, 2000, s. 160). Kant, bu problemi ancak Eleştiri-döneminde ortaya koyduğu transendental idealizm kuramıyla aşabilecektir.

Kant özgürlük ve otonomi konusunu *SAE*'nin Üçüncü Antinomi bölümünün çözümünde ele alır (B 561-86). Kant'ın bu bölümde sorduğu soru, iki nedensellik türü olan etkin nedensellik ve özgürlüğü birbiriyle çelişkisiz olarak düşünebilir miyiz sorusudur. Kant, doğa nedenselliğini, “duyulur evrende bir durumun bir kurala göre izlediği bir önceki durum ile bağıntısı”¹⁷⁴ olarak tanımlar. Buna karşı, özgürlük, “bir durumu kendiliğinden başlatma yetisi”¹⁷⁵ olarak tanımlanır. Kant'ın temel tasarısı işte bu birbiriyle karşıt görünen iki olguyu çelişkisiz olarak açıklamaktır. Yani, doğanın hep bir nedene dayalı etkin nedenselliğinin aksine bir eylemin kendiliğinden başlatılması durumunun çelişkisiz olarak düşünülebilmesi... Kant'a göre, bu iki nedensellik türünü bir arada çelişkisiz olarak tutan etmen, her ikisinin ilgili olduğu gerçeklik biçiminin birbirinden farklı olmasıdır. Zira, doğa nedenselliği görünüşlere uygulanırken, özgürlük kendinde şeye uygulanmaktadır.¹⁷⁶ Kant'ın transendental idealizm¹⁷⁷ olarak adlandırdığı bu kuram temelinde, etkin nedenselliğinin etkin olduğu alan “duyulur olan”, özgürlüğün etkin olduğu alan ise “anlaşılır olan” olarak adlandırılır: “[Bir] varlığın nedenselliği iki yandan irdelenebilir: Bir kendinde şeyin nedenselliği olarak görüldüğünde, eylemine göre *anlaşılır olarak*, ve duyu evrenindeki bir görüngünün nedenselliği olarak görüldüğünde, etkilerine göre *duyulur olarak*.”

¹⁷⁴ Kant, 2015, [A 532- B560], s. 343.

¹⁷⁵ Kant, 2015, [A 533- B 561], s. 343.

¹⁷⁶ Ayrıca bkz. Kant 1999, s. 103-107.

¹⁷⁷ Kant'ta transendental idealizmin ahlak üzerindeki rolüne ilişkin önemli bir kaynak olması bakımından, bkz. Reath, 2006, s. 275-276.

(Kant, 2015, [A 538-B 566], s. 345). Buna göre, *duyulur evren* bütünüyle etkin nedenselliğe tabi iken, *anlaşılır evren* özgürdür.

Kant'a göre, insan bu iki özelliği bir arada tutan bir varlıktır (Kant, 2015, [A 540-B 568], s. 346). İnsanın ikili doğası, bir yanda onun doğa yasalarına bağlı olarak ortaya çıkan duyuşsal eğilimlerini ve psikolojik durumunu içeren “empirik karakterini”, bir yanda ise herhangi bir etkin nedenselliğe dayanmayan ve kendi eylemlerini kendisinin belirlediği “noumenal karakterini” ortaya çıkarır (Reath, 2006, s. 276). Dolayısıyla Kant'ın insan doğasına ilişkin olarak yaptığı ayırım temelde duyuşsallık ve anlama yetisi ile akıl arasında yaptığı bir ayırmadır. Kant'a göre insanı özgür kılan temel etmen akılsallıktır. Buna göre, akıl duyuşsallıktan tümüyle bağımsız ve kendi kendine yeten bir yetidir. Öyle ki akıl koşullu olan tüm öğelerden bağımsız olarak nesnelere koşulsuz idealar temelinde irdeler (Kant, 2015, [A 547-B 575], s. 349).

Şüphesiz, akılsal olan ile özgürlük arasında kurulan ilişki Kant'a özgü değildir. Bu ilişki Antik Yunan felsefesine kadar götürülebilir. Örneğin Platon'un *Euthyphron* diyalogunda Sokrates, insanı ahlaki kılan unsurun onun kendi aklının doğruyu ve yanlış ayırt etme yetisi olduğunu ifade eder. Buna karşı Sokrates ahlakiliğin salt tanrısal olana dayandırılmayacağını savlar çünkü ona göre Tanrı ancak kendi akli temelinde ahlaki olarak özgür seçimlerde bulunan kişilere inayet eder (Guyer, 2016, s. 5). Buna karşı, Kant'ı rasyonalist gelenek içinde öncellerinden ayıran temel unsur, Kant'ın akla dayalı özgürlüğü herhangi bir amaca (mutluluk, Tanrı'nın bilgisi vb.) yönelik olarak görmemesi, insan aklının özgürlüğünü kendinde amaç olarak görmesidir (Guyer, 2016, s. 7).

Kant'a göre, özgürlük kavramı teorik akli pratik akılla birleştiren en temel olgudur. Nitekim pratik özgürlük kavramı, transendental özgürlük kavramına dayanır. Kant, *SAE*'de insana ait pratik özgürlük olgusunu şöyle anlatır: “[Pratik] anlamda özgürlük istencin duyuşsallık dürtüleri yoluyla zorlanmadan bağımsızlığıdır. Çünkü bu istenç patolojik olarak (duyuşsallık dürtüleri yoluyla) etkilendiği ölçüde duyuşaldır, ve eğer patolojik olarak zorunlu kılınıbiliyorsa, hayvancadır (*arbitrium brutum*). İnsansal istenç hiç kuşkusuz bir *arbitrium sensitivum*dur ama *brutum* değil, tersine *liberum*, çünkü duyuşsallık onun eylemini zorunlu kılmaz, tersine insan kendini duyuşsal dürtülerin zorlamasından bağımsız olarak kendiliğinden belirleyebilme yetisiyle donatılmıştır” (Kant, 2015, [A 534- B562], s. 343). Burada Kant, özgürlük kavramının pratik anlamda insanı insan kılan temel etmen olarak okumaktadır. Nitekim ona göre,

duyusalğa tabi olan insan hayvancadır ve insansal olandan pay almamıştır. Özgürce kendini belirleyebilen insan ise, insani bir istence sahiptir. Bu bakımdan, duyusal olandan bağımsızlaşma ve aklın otonomisini ortaya çıkarma insan için elzemdir. Şimdi özgürlüğün ve otonominin Kant'ın pratik felsefe yazılarında ele alınışına bakalım.

Kant'ın Eleştiri-dönemi ahlak eserlerinden ilki olan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde, daha önce ifade ettiğimiz gibi, ahlakiliğin temel ilkesi araştırılmaktaydı ki bu, doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür bizi. Kant için, ahlakiliğin temel ilkesi olan “ancak ve ancak seçişin maksimleri aynı istemede aynı zamanda genel yasalar olarak kavranacak şekilde seçmek”¹⁷⁸ ilkesi şüphesiz özgür istemenin ortaya çıkardığı bir ilkedir. Bu anlamda, Kant'a göre, özgürlük, temelde ahlaki bir sınırlama getirir özneye. Öyle ki insanın özgür istenci, evrensel bir ahlakiliğin gerçekleştirilmesini amaç edinen özgür bir seçimi ortaya çıkarır. Bu anlamda, Kant'ta özgürlük en temelde insanın kendisinde “özgür amaçlar belirleyebilme” kapasitesidir. Yani, doğanın zorunlu nedenselliğinin ötesine geçebilme ve kendi kendisine ahlaki amaçlar belirleme kapasitesidir bu. Kant *YGE*'de bunu şöyle anlatır: “Yeryüzünde anlak ve kendi önüne keyfi erekler koyma yetisi taşıyan biricik varlık olarak, hiç kuşkusuz doğanın efendisi olma hakkını taşır, ve eğer doğayı teleolojik bir dizge olarak görürsek, insan belirlenimine göre doğanın son ereğidir” (Kant, 2000, [5-431], s. 298). *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise Kant, özgürlüğü insanın kendi kendisine yasa verme yetisi olarak ifade eder: “Oysa istemenin özgürlüğü önceden kabul edilseydi, bu önerme analitik olurdu; ancak, bunun için de, özgürlük burada pozitif bir kavram olduğundan, düşünsel bir görüye gereksinme duyulacaktı, burada ise böyle bir görünün bulunduğu kabul edilemez. Yine de herhangi bir yanlış anlamaya düşmeden bu yasaya verilmiş olarak bakmak için, şuna dikkati çekmek gerekir, bu, deneysel bir olgu değil, saf aklın kendini aslında yasa koyucu olarak (sie volo, sie jubeo) ortaya koyan tek olgusudur” (Kant, 1999, 5:56, s. 36). Bu bağlamda, Kant'a göre, özgürlük, insanın kendi kendisine ahlaki ilkeler, amaçlar veya yasalar belirleyebilme yetisidir. Bu Kant'ın ifadesiyle, pozitif anlamda özgürlüktür.¹⁷⁹ Yani, aklın kendisine özgür bir biçimde yasa veriyor olması, onun hiçbir dışsal etkinin

¹⁷⁸ Kant, 2018, s. 58.

¹⁷⁹ Kant *PAE*'de ve diğer eserlerinde pozitif özgürlüğü, istemenin kendi kendisine yasa vermesi anlamında kullanır. Negatif özgürlük ise, doğanın nedenselliğinin (veya duyusal öğelerin) sınırlılığının aşılmasını imler.

heterenomisine tabi olmayışının (negatif özgürlük) ötesinde kendi kendisini ahlaki bir özne olarak belirleyebiliyor oluşudur.

Özgürlüğün ahlakilik üzerindeki etkisi elzemdir. Kant'a göre, ahlak yasası ve özgürlük öylesine iç içedir ki bu iki kavramın ilişkisi düşünüldüğünde, hangisinin hangisinden kaynaklandığı sorusu ortaya çıkar. Kant özgürlük ve ahlakilik arasındaki bu sorunsalı şöyle açıklar:

Böylece özgürlük ile koşulsuz pratik yasa, karşılıklı olarak birbirlerine götürürler. Şimdi burada, bunlar gerçekten birbirlerinden farklı mıdır; yoksa koşulsuz bir yasa saf pratik aklın yalnızca özbilinci midir, bu saf pratik akıl ise özgürlüğün pozitif kavramıyla tam olarak aynı mıdır, diye sormuyorum. Sorduğum şudur, koşulsuz pratik olanla ilgili bilgimiz nereden başlar? Özgürlükten mi, yoksa pratik yasadan mı? Bu bilgi özgürlükten başlayamaz; çünkü özgürlüğün ne doğrudan doğruya bilincine varabiliriz —çünkü ilk kavramı negatiftir—, ne de onu deneyden çıkarabiliriz —çünkü deney yalnızca görünüşlerin yarasını, dolayısıyla da özgürlüğün tam karşıtı olan doğanın mekanizmini verir. Demek ki (kendimiz için isteme maksimleri ortaya koymaya başladığımız anda) kendisini bize ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız ahlâk yasasıdır; ve akıl onu hiçbir duyuşal koşul tarafından alt edilemeyen, hatta koşullardan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundandır ki ahlâk yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür. (Kant, 1999, 5:53, s. 33-34)

Kant burada ahlak yasası ve özgürlük arasındaki ilişki üzerinden, insanın ahlakilik bilincinin kaynağına işaret ediyor. Kant daha önce ahlakilik bilincinin bize özgürlük aracılığıyla gelen bir durum olduğunu söylemişti. Burada ise özgürlük bilincine ancak ahlakilik bilincinden sonra ulaştığımızı ifade etmektedir. Dolayısıyla, Kant'a göre, ahlakilik insanın pratik akıl alanında dolaysız olarak ve kendiliğinden ortaya çıkardığı bir olgudur ki bu, dolaysızca özgürlüğe yön verir. Kant ahlak yasası ve özgürlük arasındaki bu tuhaf ilişkiyi bir dipnotla açıklamaya çalışır. Öyle ki ona göre, özgürlük hem ahlakiliğin bir koşuludur hem de ahlakilik özgürlüğün açığa çıkmasının bir nedenidir. Bu nasıl mümkün olur? Kant bunu şöyle açıklar: "... gerçi özgürlük ahlâk yasasının *ratio essendi*'sidir; ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir. Ahlâk yasası daha önce aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (kendi içinde çelişme taşımasa bile) kabul etmekte hiçbir zaman kendimizi haklı

göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde ahlâk yasasıyla hiç karşılaşamazdık” (Kant, 1999, 5:6, s. 4). Burada Kant ahlakilik ile özgürlük arasındaki iki yönlü, sıkı ilişkiye vurgu yapmaktadır. Öyle ki Kant, ahlak yasasının özgürlük bilincinden kaynaklanamayacağını yazar çünkü biz özgürlüğümüzü doğrudan doğruya bilemeyiz. Ancak ahlak yasasının varlığını açık bir biçimde bilebiliriz (sentetik *a priori* bir önerme). Ancak, özgürlük olmadan ahlak yasasının ortaya çıkması olanaksızdır zira özgürlük ahlak yasasının *ratio essendisi*'dir yani özgürlük ahlak yasasını meydana getiren etmendir. Bu bakımda, Kant özgürlüğü aklın bir olgusu¹⁸⁰ olarak tanımlamıştır. Buna karşı, ahlak yasası özgürlüğün *ratio cognoscendisi*'dir yani özgürlüğün sınırını ve gücünü bilmemizi sağlayan bir etmendir. Öyle ki biz ahlak yasasının temelini oluşturan özgürlük bilincine ahlak yasasına dair bilgimizin neticesinde ulaşırız. Dolayısıyla ahlak yasası, ve özgür istenç birbirinin ortaya çıkmasında ve anlaşılmasında (bilinmesinde) karşılıklı olarak zaruri bir biçimde etkilidirler.

Özgürlüğün, ahlak yasasının *ratio essendi*'si olması, Kant için, ahlakilik konusunun hiçbir dışsal veya transzendent etmene dayandırılmayıp doğrudan doğruya insan aklının kendi otonomisine dayandırıldığını gösterir. Bu durum, 18. yüzyıl düşüncesini dönüştüren ve belirleyen Kant etiğini, belirgin kılan temel unsurdur. Nitekim Ernst Cassirer'in *Aydınlanmanın Felsefesi*'nde ifade ettiği gibi, 18. yüzyıl etiği, aklın gücünün, esnekliğinin ve kendi otonomisinin ön plana çıkarıldığı bir anlayışa dayanır (Cassirer, 1951, s. 13). Buna göre, ahlak, eski yüzyıllarda olduğu gibi dışsal belirlenimlere (Tanrı) tabi değildir. Bu anlamda Örneğin Kant etiği, teolojiye ve Hıristiyan ahlakına karşı bağımsızlığını ilan etmiştir. Nitekim Kant etiğine göre eğer insanın ahlakiliği Tanrı iradesine bağlanırsa, insan ahlakın sorumlu öznesi olmaktan çıkmaktadır. Bu bakımdan Kant, ahlakiliğin yalnızca insan aklının özgür ve otonom yapısında belirlenim kazandığını, kendi kendisine yeterli olduğunu, bunun ötesinde hiçbir kavrama (din, Tanrı vb.) gereksinim duymadığını ifade etmiştir.

Kant'ta özgürlük kavramı, her bireyin olumsal olarak kendi subjektif seçimlerini yapabilmesi anlamına gelmez.¹⁸¹ Aksine, Kant'a göre, özgürlük herkesi bağlayıcı

¹⁸⁰ Kant *PAE*'de istemenin özgürlüğünün aklın bir olgusu olduğunu ifade eder çünkü o “ne saf ne de deneysel hiçbir görüşe dayanmayan sentetik *a priori* bir önermedir” ve “saf aklın kendisini yasa koyucu olarak ortaya koyan tek olgusudur” (Kant, 1999, 5:56, s. 36).

¹⁸¹ Derk Pereboom, “Kant'ta Transendental Özgürlük” adlı makalesinde özgür irade ile transendental anlamda özgürlük arasındaki farka değinir. Pereboom'a göre, özgür irade kavramı özgür seçimler

ahlaki bir evrenselliği temel alır. Kant bunu *Ahlak Metafiziği*'nde şöyle anlatır: “Herhangi bir eylem, ancak ve ancak evrensel yasa ile uyumlu olarak herkesin özgürlüğü ile uyuşmaktaysa doğrudur veya bir maksimin özgürlüğü ancak ve ancak evrensel yasa ile uyumlu olarak başkalarının özgürlüğü ile uyum içindeyse doğrudur” (Kant, 1991, s. 56). Burada Kant, bir eylemi ahlaksal kılan temel unsurun insanlara ait özgür seçim hakkının olduğunu söylese de bu sübjektif bir unsur değildir. Tersine, ahlakilik evrensel ahlak yasasının özgür bir seçimle seçilmesini ve her bireyin özgürlüğünün garanti edilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla, Kant'ta özgür seçim, ancak evrensel bir ahlak yasasını temel aldığı sürece reel ve geçerlidir. Aksi durumda, özgür seçimin herhangi bir ahlaksal değerinin olmadığı açıktır. Nitekim aynı eserinde Kant, özgürlüğün insanın bir hakkı olarak görülmesini onun evrensel ahlak yasasını temel almasında görür: “Özgürlük (başkasının seçimi ile sınırlanmadan bağımsız olma), evrensel yasaya bağlı olarak herkesin özgürlüğü ile uyum içinde olduğu sürece, her insanın insanlığı gereği sahip olduğu yegâne aslî doğrudur” (Kant, 1991, s. 63). Bu bağlamda, Andrews Reath “Kant'ın Eleştirel Özgürlük Kavramı” adlı makalesinde Kant'ın sübjektivist bir özgürlük okumasına tümünden karşı çıktığını yazar (Reath, 2006, s. 280). Kant'a göre, pratik anlamda özgürlük, her türlü duyusal eğilim, psikolojik neden vb. dolayısıyla verilen özgür kararları içermez. Kant'a göre, özgürlük zannedilen tüm bu seçimler esasında doğanın belirlenimi altında verilen kararlardır. Pratik anlamda özgürlük ise, aksine, öznenin kendi kendini belirleme süreci neticesinde ahlak yasasını gerçekleştirme deneyimidir. Aynı zamanda, Kant'ta özgürlük içsel bir sınırlamayı gerektirir. Öyle ki ahlaki bir eylem ancak içsel olarak kendi-kendisini sınırlandırmış bir özgür irade eylemi olarak ortaya çıkar (Kant, 1991, s. 188). Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nde erdemliliğin temelinde bu türden bir özgür kendi-kendini sınırlandırma olgusunu görür ki bu durum sübjektivizme açıkça karşı bir durumdur.

Kant'ta ahlak yasasının gerçekleştirilmesinin sonucunda ortaya çıkan özgürlük bilinci, insanın otonom bir ahlaki özne (kişi) olmasının dayanağıdır. Kant, bütünüyle duyusal

yapabilmeyi imler. Ancak Kant'ın transendental özgürlük kavramı, bu türden bir şey değildir. Pereboom'a göre, Kant'ta transendental özgürlük kavramı bağlamında örneğin Tanrı ahlaki anlamda iyi ve doğru olanın dışında bir şey yapamaz (Pereboom 2006, s. 542). Buna karşı, insan için ahlakilik bir buyruktur ancak insan ahlaki olmayı da tercih edebilen bir varlıktır (Pereboom 2006, s. 543). Buna karşı, insanın transendental özgürlüğü bağlamında, ahlaki olana uygunluk elzemdir zira aksi takdirde insan ahlaki bir özne olmaktan çıkmakta ve özgürlüğünü kaybetmektedir. Bu anlamda, transendental anlamda özgürlük insanın doğanın yaderkliğini aşır ahlaki olanı gerçekleştirdiğinde ulaştığı bir durumdur.

bir belirlenime tabi olarak yaşayan bir insanın otonomi kazanamayacağını ve onun özgürleşemeyeceğini savlar. Ona göre, insanın otonomi kazanması, özgür iradesiyle ahlak yasası uğruna eylemde bulunması ile mümkündür. Kant'a göre, insanı ahlaki anlamda değerli kılan tam da budur: "Her türlü değeri belirleyen, yasamanın kendisi ise değerlidir, yani koşulsuz, eşsiz değeri vardır, ki ancak saygı sözü, akıl sahibi bir varlığın ona ilişkin yapması gereken değerlendirmeyi yakışır şekilde dile getirir. Demek ki özerklik insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir" (Kant, 2018: s. 59). John Silber, "Kant etiği, İyi, Özgürlük ve İrade" adlı çalışmasında Kant'ta insanı otonom bir kişi yapan temel unsurun onun özgürlüğü temelinde ahlak yasasına uygun bir biçimde davranması olduğunu ifade eder (Silber, 2012, s. 66). Silber'e göre, Kant esasında *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde insanın transendental anlamda özgürleşmeksizin (negatif özgürlük) de yani duysal öğelere bağlı olarak yaşaması halinde de özgür olabileceğini savlamıştır. Kant genel olarak böyle bir insanın "patolojik olarak etkilenim" altında olduğunu ancak "patolojik bir belirlenim" içinde olmadığını ifade ederek bu kişiye özgürlük atfetmiştir (Silber, 2012, s. 67). Ancak daha sonra aynı eserinde Kant bu görüşün problemleri olduğunu düşünerek -nitekim bu görüş, artık ahlak yasasını iradeyi belirleyen temel etmen olmaktan çıkarır- bu görüşten vazgeçmiş ve kişiyi değerli ve ahlaki kılan özelliğinin özgür bir seçimle ahlak yasasını maksimi haline getirmek olduğunu savunmuştur (Silber, 2012, s. 69). Benzer şekilde, iyilik ve kötülüğün kökeni sorusunun tartışıldığı *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de Kant, insanı kişi olması bakımından sorumlu bir varlık olarak tanımlar.¹⁸² Ona göre, kişi olarak insan, özgür iradesiyle ahlak yasasını maksimi haline getiren biridir (Kant, 1998: [6,24], s. 48). H. Bülent Gözkân'ın *Kant'ın Şemsiyesi*'nde ifade ettiği gibi, ahlakilik temelinde özgürleşme ve otonomi kazanma fikri Kant öncesinde Platon'a kadar geri götürülebilir (Gözkân, 2018: s. 16). Nitekim Platon'un *Devlet* diyalogunda ortaya koyduğu mağara metaforu çerçevesinde insanı özgürleştiren etmenin ahlaki bir iyi ideasını keşfetmek olduğu açıktır. Bunun yanında, bir sonraki bölümde karşılaştırma olarak ele alacağımız Spinoza felsefesinde de insana ait özgürleşme ve otonominin ahlaki bir temelde vuku bulduğu kesindir (Gözkân, 2018: s. 16). Buna karşı, Kant'ı öncellerinden ayıran unsur, otonomiye doğrudan bir biçimde hiçbir dışsal iyiye veya Tanrı kavramına dayandırmıyor olmasıdır. Nitekim, ona göre, otonomi

¹⁸² Kant 1998, [6:26], s. 50.

insan aklının kendi sınırları dahilinde keşfettiği ve ortaya çıkardığı bir yasaya (ahlak yasası) uyum göstermesi ile ortaya çıkmaktadır.

Salt kendi otonomisini kurmuş bir birey tek başına henüz evrensel anlamda özgürlüğü gerçekleştirmiş değildir Kant'a göre. Nitekim Kant, toplumsal anlamda özgürleşmeye vurgu yapar. Kant, kendisini özgür bir edimle ahlaki özne olarak belirleyen bireylerin bir aradalığını "amaçlar krallığı" kavramı altında inceler. Şöyle anlatır amaçlar krallığını: "Kendini ve eylemlerini yargılayabilmek için her akıl sahibi varlığın, istemesinin bütün maksimleri aracılığıyla kendini genel yasa koyucu olarak görmesini gerektiren bir akıl sahibi varlık kavramı, ona bağlı olan çok verimli bir kavrama, bir amaçlar krallığı kavramına götürür" (Kant, 2018: s. 50). Öyle ki özgür bir biçimde ahlakiliği gerçekleştirmiş olan bireyler kendilerinde amaçlılar ve birbirlerini bir araç olarak göremezler. Bu durumda Kant'ın "ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik bir birlik"¹⁸³ olarak ifade ettiği amaçlar krallığı ortaya çıkar. Bu durum özgürlük temeline dayanmakla birlikte, sonucunda da özgürlüğü ve otonomiye ortaya çıkarır çünkü bireylerin bir araç olarak görülmesini engelleyerek toplumsal düzlemde bireyler üzerinde özgürleştirici bir etki yaratır.

Kant'ta özgürlüğün transendental bir kavram olduğunu ve deneysel olarak açıklanamaz olduğunu ifade ettik. Ancak özgürlük, pratik akıl anlamında, teorik akılda olduğu gibi salt regülatif bir idea değil, nesnel geçerliliği olan bir kavramdır. Kant, *PAE*'de özgürlüğün doğanın üzerinde bir başka nedensellik türü olarak teorik akıl tarafından kavranılamaz olduğunu ancak kabul edilmesinin gerektiğini yazar. Öyle ki bizler teorik olarak özgürlüğü bilemeyiz ancak onu mümkün tecrübemizi düzenleyici bir ilke olarak kabul etmek zorundayızdır. Ancak ahlak yasası temelinde, özgürlük, pratik alanda, nesnel geçerli bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü özgürlük olmaksızın ahlak yasasından söz etmek söz konusu değildir, ve ahlak yasası bize özgürlüğü belirgin kılmaktadır. Böylece özgürlük kavramı teorik akıldaki aşkın kullanılışının yanında pratik akılda içkin bir kullanıma sahiptir (Kant, 2018: s. 54).

Sonuç olarak, özgürlük ve otonomi, Kant ahlakının merkezi kavramlarından. Buna bağlı olarak, Kant ahlakiliği özgür istence dayandırmış ve ahlakiliğin neticesinde otonominin sağlanacağını savlamıştır. Kant'a göre, özgürlük ve otonomi, salt aklın bir etkinliği ile gerçekleşir zira duyusal olan etmenlere bağlı bir varoluş insanı

¹⁸³ Kant, 2018, s. 51.

özgürleşmeden ve otonomiden alıkoyan bir durumdur. Saf akla dayalı olarak ortaya çıkan ahlaki ilkeler, insanı duyuşsal olanın sınırlarının ötesinde otonom bir varoluşta götürür. Öyle ki insan koşulsuz bir ödev olarak ahlakiliği gerçekleştirdiği ölçüde otonomi kazanmakta ve kendisinde bir amaç olarak görüldüğü, ahlaki bir özne olarak kendisini kurmaktadır. Bu durum, aynı zamanda, onun toplumsal bir varlık olarak özgür ve otonom bireylerin birliği fikrini, yani amaçlar krallığını, ortaya çıkarmaktadır.

5.3 Ahlak Yasasının Nesnesi: En Yüksek İyi (*Summum bonum*)

Kant ahlakı, iyi kavramını ahlak yasasının nesnesi olarak ele almakla oldukça radikal bir tutum gösterir. Kant'a göre, ahlak yasasına öncel kendinde bir iyiden söz etmek mümkün değildir. Çünkü, bu durum, ahlak yasasının otonomisini (veya ahlaki bir özne olarak insanın otonom rolünü) ortadan kaldıracaktır. Ona göre, iyi, yalnızca ahlak yasasının kendisinin ortaya çıkaracağı bir olgu olabilir. Bu görüşe paralel olarak, Kant ahlakiliğin en yüksek ideali olarak gördüğü *en yüksek iyi (summum bonum)* idealini de ahlak yasasının bir sonucu olarak görür. Öyle ki *en yüksek iyi*, ahlak yasasının biricik nesnesi olarak kabul edilir. *En yüksek iyin*in ahlak yasasının nesnesi olması, ahlak yasasını salt formel bir olgu olmaktan çıkarır ve onun reel hale gelmesini sağlar. Bu bakımdan, Kant'a göre, *en yüksek iyi*, ahlakiliğin gerçekleştirilmesinin gerektirdiği bir öğedir. Ancak Kant'a göre, *en yüksek iyi*, teorik bir bilgi nesnesi değil, bir postülat olmakla sınırlıdır. Dolayısıyla insan, *en yüksek iyin*in bilgisine sahip bir varlık değil, onu "varmış gibi" düşünerek ahlakiliğini bütüncül olarak gerçekleştirebilen bir varlıktır. Bu bölümde, *en yüksek iyi* kavramına ilişkin Kant'ın önerdiği özgün yorumun dinamiklerini ele alacağız.

En yüksek iyi kavramı, tarihsel olarak bakıldığında, ilk kez Platon ve Aristoteles'te karşımıza çıkar. Örneğin Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te ifade ettiği şekliyle "yalnızca kendisi için istenen şey"¹⁸⁴ kavramı onun *en yüksek iyi* kavramına ilişkin tanımıdır. Aristoteles, iyi bir yaşamın en yüksek amacını araştırmıştır ahlaka ilişkin yapıtlarında. Öyle ki bu kavram yalnızca kendisi için amaç edinilen bir şeydir ona göre. Aristoteles'e göre bu mutluluktur (*eudaimonia*).¹⁸⁵ Aristoteles'in *en yüksek iyi*

¹⁸⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te mutluluğu yalnızca kendisi için istenen ve başka hiçbir amaç gözetilmeyen şey olarak tarif eder. Nitekim bu Aristoteles'e göre, *en yüksek iyidir*.

¹⁸⁵ Bkz. Aristoteles 2004, [1097b], s. 10-11.

kavramı, sonraki süreçte Epikuros ve Stoacılar tarafından ele alınmıştır. İlkçağ hedonizminin temsilcisi Epikuros, *en yüksek iyinin* mutluluk olduğunu savunmuş ve mutluluğun ahlakilik ile özdeş olduğunu ifade etmiştir. Stoacılar ise, *en yüksek iyinin* ahlakilik olduğunu ve ahlakiliğin doğal olarak mutluluğu getireceğini savunmuşlardır. IV. yüzyılda *en yüksek iyi*, Hıristiyanlar ve paganlar arasında bir tartışma konusu olmuştur (Beiser, 2006, s. 593). Augustinus -ister Epikurosçu olsun ister Stoik olsun- hiçbir pagan *en yüksek iyi* anlayışının doğru olmadığını, *en yüksek iyinin* sadece Hıristiyan bir yaşam ile mümkün olabileceğini savlamıştır. Augustine’e göre, *en yüksek iyi* bu dünyada insan edimleriyle gerçekleştirilebilir bir şey değil, öte dünyada tanrının inayetiyle mümkün olabilecek bir olgudur. Kant *PAE*’de sıkça eleştiriye tabi tuttuğu Epikuros ve Stoacılar’ın *en yüksek iyi* anlayışına karşı Hıristiyan ahlakına daha yakın olarak görülebilecek¹⁸⁶ özgün bir *en yüksek iyi* kavramı formüle etmiştir. Buna karşı, Kant’ın *en yüksek iyi*’sinin Hıristiyanlık ahlakından farklı olarak gerçek bir varlığa karşılık gelmediğini, salt bir düşünce nesnesi olduğunu belirtmemiz gerekir.

Kant ahlakının temel meselelerinden biri olan ahlak yasası ve iyi ve kötü kavramları arasındaki ilişki *PAE*’nin Analitik bölümünde ele alınır. Bu bölümde Kant ahlak yasasının iki nesnesi olan iyi ve kötü kavramlarının ahlak yasasının bir nedeni değil de bir sonucu olduklarını ifade eder: “Ama, her pratik yasanın temeline iyi ve kötü kavramlarına göre bir nesne artık konulmuş olduğundan, bu nesne ise, ondan önce gelen bir yasa olmayınca, sırf deneysel kavramlara göre düşünülebileceğinden, saf pratik bir yasayı düşünme olanağı bile, önceden yok edilmiş olurdu. Oysa aksine, bu pratik yasa analitik olarak araştırılmış olsaydı, görülecekti ki ahlâk yasasını bir nesne olarak iyi kavramı değil, aksine ahlâk yasası ilk önce iyi kavramını —bu adı kayıtsız şartsız hak ettiği ölçüde— belirler ve olanaklı kılar” (Kant, 1999, 5:112, s. 71). Kant burada kendinde bir iyi kavramının ahlak yasasını belirleyen bir neden olmadığını, tersine ahlak yasasının iyiyi ortaya çıkardığını ifade etmektedir. Kant ahlakının bu yönü, onu radikal olarak öncellerinden ayırır. Nitekim Kant artık Platon ve Aristoteles’ten Leibniz ve Wolff’a kadar uzanan geleneksel metafizikte olduğu gibi kendinde bir iyilik kavramını temel almaz.¹⁸⁷ Onun için, öncelikli olan insanın ahlaki

¹⁸⁶ Kant, *PAE*’de Hıristiyan ahlakının *en yüksek iyisinin* teolojik olmadığını ve pratik aklın özerkliğini temel alan bir kavram olduğunu ifade ederek olumlamaktadır (Bkz. Kant, 1999, 5:229-230, s. 138-139).

¹⁸⁷ Kant *PAE*’de bunu şöyle anlatır, “Eskiler, ahlâk üzerine araştırmalarını tamamıyla *en yüksek iyi* kavramına, dolayısıyla daha sonra ahlâk yasasında istemeyi belirleyen neden yapmayı düşündükleri bir nesnenin belirlenimine yöneltmekle, bu yanlışı açıkça ele veriyorlar. Çünkü bu nesne ancak çok

özne olarak varlığı ve edimleridir. İyi kavramı ancak ahlaki öznenin edimleri sonucunda belirlenim kazanabilir.

Ahlak yasası ve iyi kavramının ilişkisi, kuşkusuz ahlakiliğin en yüksek durumu olarak görülen *en yüksek iyi (summum bonum)* kavramını akla getirir. Nitekim ahlakiliğin amaç edindiği iyi, salt koşullu olarak iyi olan şeyler değil, temelde koşulsuz olarak var olan *en yüksek iyidir*.¹⁸⁸ Kant *en yüksek iyiyi* ahlak yasasının gerektirdiği bir öge olarak görür. Kant'a göre, ahlak yasası kendi başına biçimseldir, yani herhangi bir nesneden yoksundur; onu reel olarak gerçekleştiren şey, *en yüksek iyiyi* gerçekleştirmektir zira *en yüksek iyi* ahlak yasasının biricik nesnesidir: “Ahlâk yasası, saf istemeyi belirleyen biricik nedendir. Ama bu yasa yalnızca biçimsel olduğundan (yani genel yasa koyucu olarak maksimin yalnızca biçimini belirlediğinden), belirleyici neden olarak, istemenin her türlü içeriğinden, dolayısıyla her türlü nesnesinden soyutlanmıştır. Dolayısıyla *en yüksek iyi*, her zaman saf pratik bir aklın, yani saf bir istemenin nesnesinin tümü olsa da, bu yüzden yine de bu istemeyi belirleyen neden olarak sayılmamalıdır; yalnızca ahlâk yasası, *en yüksek iyiyi* ve onun gerçekleşmesini ya da geliştirilmesini saf istemenin nesnesi yapan neden olarak görülmelidir” (Kant, 1999, 5:197, s. 119). Kant'ın burada vurguladığı nokta, *en yüksek iyinin* ahlak yasasının ortaya çıkardığı bir sonuç olmasıdır. Öyle ki salt biçimsel olan ahlak yasası, kendi buyruğu temelinde yeni bir kavram olarak *en yüksek iyiyi* ortaya çıkarmak suretiyle onu belirler. Aksine, Kant'a göre ahlak yasasının *en yüksek iyi* tarafından belirlendiği yönündeki bir düşünce oldukça yanlıştır zira bu durum, ahlakiliğin insanın otonomisinin dışındaki bir güce (heteronomi) dayandırılması anlamına gelir.

Kant *Din*'de ahlak yasasının kendi başına otonom olduğunu söylese de ahlak yasasının temelde bir amaca yönelik olduğunu yazar (Kant, 2021, s. 36-37). Bu amaç, *en yüksek iyiyi* gerçekleştirmektir. Benzer şekilde *PAE*'de *en yüksek iyiyi* geliştirmenin ahlak yasasının bir ödevi/buyruğu olarak görür: “Bununla birlikte, saf aklın pratik ödevinde, yani *en yüksek iyiyi* doğru zorunlu çabalamada, böyle bir ilgi zorunlu bir biçimde koyut olarak konur, *en yüksek iyiyi* (ki bu, muhakkak olanaklı olmalıdır) geliştirmeye

sonraları, ahlâk yasasının sağlamlığı gösterildiği ve bu yasa istemeyi doğrudan doğruya belirleyen neden olarak haklı çıkarıldığı zaman, artık biçimce *a priori* olarak belirlenmiş olan istemenin nesnesi olarak tasarılanabilir” (Kant, 1999, 5:114, s. 72).

¹⁸⁸ Pauline Kleingeld, “İyi, İyi İdesi ve En Yüksek İyiyi Gerçekleştirme Ödevi üzerine Kant” adlı makalesinde koşulsuz *en yüksek iyi* kavramının şeylere ilişkin bir iyi olma durumu olmadığını, eylemsel olarak bir iyi olma durumu olduğunu ifade eder (Kleingeld, 2016, s. 37). Diğer bir deyişle, *en yüksek iyi*, iradenin ve istemenin ortaya çıkardığı eylemlerin iyi olması anlamına gelmektedir.

çalışmamız gerekir” (Kant, 1999, 5:225: s. 135). Kant’ın zorunlu bir ödev olarak ifade ettiği *en yüksek iyiyi* geliştirme çabası, pratik aklı antinomiden kurtarır. Zira az önce ifade ettiğimiz gibi, *en yüksek iyi*, pratik aklın nesnesini oluşturur. Pauline Kleingeld’e göre, *en yüksek iyinin* bir ödev/buyruk olarak görülmesi, onun kategorik buyruktan bir farkının olup olmadığı sorusunu ortaya çıkarır (Kleingeld, 2016, s. 46-47). Kleingeld’in sorduğu soru, *en yüksek iyi* ile kategorik buyruk arasında ne tür bir ilişki olduğudur. Bu ilişki analitik midir yoksa sentetik midir? Kleingeld, bir örnekle bu ilişkinin sentetik ancak zorunlu bir ilişki olduğunu şöyle açıklar: Diyelim ki patronum bana her gün bir ödev/buyruk veriyor. Bir gün, seleyi bisikletin gövdesine takmayı, diğer bir gün pedalları monte etmeyi vb. Günün sonunda, patronumun bana verdiği bu ödevlerin belirli bir amacı vardır: bisikleti kurmak. Dolayısıyla, bana her gün patronum tarafından verilen ödevler, temelde daha büyük bir projeye yöneliktir: bisiklet. Bisiklet ile onu ortaya çıkaran yapım aşamaları arasında analitik bir bağ değil, sentetik ancak zorunlu bir bağ vardır. İşte Kleingeld, ahlak yasasının bize buyurduğu ödevlerin en sonunda daha büyük bir tasarıya yönelik olmasını bu duruma benzetir. Ona göre, ahlaki ödevler ile *en yüksek iyi* ödevi arasında sentetik ancak zorunlu bir ilişki vardır.

Ancak unutulmamalıdır ki *en yüksek iyi* kavramı salt pratik anlamda zorunlu bir kavramdır. Bu kavram, teorik akıl bağlamında bilgimizin nesnesi olabilecek bir olgu değildir. Kant *PAE*’de bunu şöyle açıklar: “Çok fazla soyuta kaçmamak için, bu soruyu elimizdeki duruma hemen uygulayarak yanıtlayacağız. — Saf bir bilgiyi pratik olarak genişletmek için, bir amacın *a priori* verilmiş olması, yani istemeyi dolaysız olarak belirleyen (kesin) bir buyrukla, bütün teorik ilkelere bağımsız pratik-zorunlu olarak tasarımılanan bir (isteme) nesne[si] olarak bir amacın verilmiş olması gerekir; bu da burada *en yüksek iyidir*” (Kant, 1999, 5:242, s. 145). Kant’ın burada vurguladığı husus, *en yüksek iyi* kavramının pratik bir amaç veya pratik aklın bir nesnesi olmasıdır. Aksine, bu kavram teorik aklın bir nesnesi olarak düşünülmemelidir çünkü bu kavramın teorik anlamda bilinmesi mümkün değildir. Oysa, *en yüksek iyi*, pratik aklı antinomiden kurtaran bir kavramdır. Öyle ki ahlak yasasının reel olabilmesi ancak onun nesnesinin *-en yüksek iyi-* tayin edilmesiyle mümkün olur. Dolayısıyla, insanın pratik anlamda *en yüksek iyi* varmış gibi davranması, onun ahlakiliği bütüncül olarak gerçekleştirmesini sağlamaktadır.

Kant'ın koşulsuz anlamda bir iyi olarak gördüğü -nitekim, koşulsuz tümlük¹⁸⁹ olarak ifade edilir- *en yüksek iyi*, aynı zamanda en mükemmel anlamda iyi, yani kendisine başka hiçbir şey eklenemeyecek mükemmel bir bütünlük olarak görülür. Kant'a göre bu, erdemlilikdir. Ancak tek başına erdemlilik, bu anlamda bir mükemmel bütünlük sağlamaz. Buna aynı zamanda mutluluk da eklenmelidir. Çünkü Kant, ahlak yasasına uyum göstererek mutluluğu hak edip de mutlu olmamayı anlayamaz. Ona göre mutluluk, ahlak yasasının gerçekleştirilmesi ile hak edilen bir şeydir. Bu bağlamda Kant'a göre, *en yüksek iyi*, ahlakiliğin ve buna orantılı olarak mutluluğun bir sentezi olarak ortaya çıkmaktadır. Kant, *en yüksek iyiyi PAE*'de şöyle ifade eder: “Şimdi öyleyse, erdem ve mutluluk bir arada bir kişinin sahip olabileceği *en yüksek iyiyi* oluşturduklarına, (kişinin değeri ve mutluluğa lâıyk olması anlamında) ahlakilik ile tam bir orantı içinde paylaştırılmış olan mutluluk ise burada olanaklı bir dünyadaki *en yüksek iyiyi* meydana getirdiğine göre; *en yüksek iyi* bütün olan, en üstün iyi olan anlamına gelir. Burada erdem hep, koşul olarak, en üstün iyidir, çünkü en üstün iyinin ötesinde başka bir koşul yoktur; mutluluk ise, hep, ona sahip olan için gerçi hoş bir şeydir, ama genel olarak kendi başına ve her bakımdan iyi değildir, her zaman için ahlâksal, yasaya uygun davranışı koşul olarak varsayar” (Kant, 1999, 5:199, s. 120-121). Kant'ın burada koşulsuz bir iyi olarak tanımladığı *en yüksek iyinin* içeriği itibariyle ahlakilik ve mutluluktan oluşan bir bütün olarak gördüğünü anlıyoruz. Ancak Kant etiğinde ahlakilik ve mutluluğun sentezi zor bir olgudur zira Kant'ın tüm projesi mutluluk kavramını ahlakilikten ayrı tutmak olmuştur. Ona göre, mutluluk temel olarak deneysel olan öğeler tarafından belirlenir. Bu bağlamda, Kant öncelikle Epikuros ve Stoacıların ahlakiliği ve mutluluğu özdeşleştiren yöntemlerine kesin bir eleştiri getirir.¹⁹⁰ Bilindiği gibi, bu iki filozof ahlakilik ve erdemi birbirine içkin ve özdeş olarak kabul etmişlerdir. Kant'a göre, ahlakilik ve mutluluk birbirini gerektirse de birbiriyle özdeş olarak görülebilecek kavramlar olmaktan çok uzaktır. Ancak yine de bu iki kavramın *en yüksek iyi* kavramı altında birleşmeleri kaçınılmazdır. Kant bu sorunsalın zor bir problem olduğunu ve bir antinomi (pratik aklın antinomisi) oluşturduğunu ifade eder çünkü ahlakilik ve mutluluk farklı kaynaklardan gelen iki kavramdır. Bu sorunsalın çözümünde, Kant yine rasyonel bir tutum takınır ve mutluluk kavramına yeni bir yorum getirir. Ona göre, erdemliliğin ortaya çıkardığı mutluluk

¹⁸⁹ Bkz. Kant, 1999, 5:194, s. 118.

¹⁹⁰ Epikuros'a göre erdem kişinin kendi mutluluğunu artırması olgusunda zaten içerilmekteydi. Stoacılara göre ise, mutluluk duygusu zaten erdemin bilincinde vardır.

duyusal ögelerden kaynaklanan mutluluk duygusundan daha farklıdır. Bu yönüyle, o erdemlilikten gelen mutluluğu, “kendinden memnun olma” kavramı ile karşılar ki ona göre bu kavram bütünüyle düşünsel (akılsal) bir temele dayanır:

Ama, mutluluktan alınan tat gibi bir hazzı değil de, kendi varlığından duyulan hoşnutluğu gösteren, erdem bilincine zorunlulukla eşlik etmesi gereken mutluluğu karşılayanı imleyen bir sözcük yok mudur? Evet vardır! Bu sözcük kendinden memnun olmadır ve gerçek anlamında her zaman insanın kendi varoluşuyla ilgili yalnızca negatif bir hoşnutluğa işaret eder; bu hoşnutlukta insan, bir şeye gereksinme duymadığının bilincindedir, özgürlük ve her şeye ağır basan ahlâk yasasına uyma yetisi olarak bu özgürlüğün bilinci, eğilimlerden bağımsızlıktır, en azından, arzulamamızın (uyarıcı olmasa da) belirleyici olan hareket nedenleri olarak eğilimlerden bağımsızlıktır; ve ahlâk maksimlerine uyarken bu özgürlüğün bilincinde olduğumdan, bu özgürlük zorunlu olarak buna bağlı olan, hiçbir özel duyguya dayanmayan, değişmez bir memnunluğun biricik kaynağıdır; işte bu memnunluğa düşünsel denebilir. (Kant, 1999, s. 128)

Kant’a göre *en yüksek iyi*, erdemliliğin sonucunda ortaya çıkan, her türlü eğilimden bağımsızlaşma ve özgürleşme bilincidir. Kant’ın “kendinden memnun olma” olarak ifade ettiği bu durum, dolayısıyla, duyusal olandan değil düşünsel olandan kaynaklanmaktadır. Bu anlamda Kant’ın ‘empirik mutluluk’tan¹⁹¹ ayırt ettiği “kendinden memnu olma’ hali aklın etkinliğinden kaynaklanan bir hoşnutluktur.

Kant’a göre, *en yüksek iyi*, ahlakılığı ve mutluluğu farklı seviyelerde içerir. Öyle ki ahlakilik *en yüksek iyinin* birincil ögesi iken mutluluk ikincil ögesidir, “... buna göre, (*en yüksek iyinin* ilk koşulu olarak) en üstün iyi ahlâklılıktır; mutluluk ise, gerçi *en yüksek iyinin* ikinci ögesini oluşturur, ama ancak ahlâksal koşulu yerine getirince, ancak ahlâklılığın zorunlu sonucu olunca böyle olur. Yalnızca bu sıralamada *en yüksek iyi*, saf pratik aklın nesnesinin tümüdür ve saf pratik akıl *en yüksek iyiyi* zorunlu bir biçimde olanaklı olarak tasarımlamalıdır, çünkü *en yüksek iyiyi* ortaya koymak için elden gelen her türlü katkıda bulunmak, bu aklın bir buyruğudur” (Kant, 1999, 5:215, s. 129). Kant’ın burada ifade ettiği gibi, mutluluk ahlakilik temelinde ona layık olma

¹⁹¹ Kant’a göre ‘fiziki mutluluk’ veya ‘ampirik mutluluk’ insanın doğal arzularının tatminiyle ilgilidir. *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde Kant ampirik anlamda mutluluğun “herkesin kendi özel haz ve acı duygusu”na bağlı olarak belirlenim kazanan öznel bir durum olduğunu ifade eder (Kant, 1999, 5:46, s. 28-29).

veya hak etme noktasında ikincil bir ögedir. Frederick Beiser'e göre, Kant ahlakiliğin ve mutluluğun sentezi olarak *en yüksek iyiyi* adalet kavramı çerçevesinde birleştirmektedir. Öyle ki Kant'a göre, mutluluk erdemlilik neticesinde hak edilen bir olgudur. Bireyler ne kadar erdemliyse, o oranda mutludurlar. Zira bu Kant'ın *SAE*'nin Kanon bölümünde "ahlaki dünya" olarak ifade ettiği idealdir (Kant, 2015, B 837, s. 469). Buna göre, bireyler özgürlük temelinde ahlakiliği gerçekleştirdikleri oranda genel bir mutluluğu ortaya çıkarırlar (Beiser, 2006, s. 596).

Kant'ın *en yüksek iyi* kavramının Hıristiyanlık öğretisinin *en yüksek iyisi*'ne yakın olduğunu belirtmiştik. Zira Kant, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, *en yüksek iyiyi* bu dünyada salt insan edimleriyle gerçekleştirilebilir bir olgu olarak görmemektedir. Bu noktada Kant *en yüksek iyinin* bu dünyada doğal olarak gerçekleştirilebilir olduğunu savlayan Epikuros ve Stoacılar'ı eleştirmektedir (Kant, 1999, 5:209-210, s. 126-127). Ona göre, Epikuros ve Stoacılar mutluluğu erdemle özdeşleştirerek bu olguyu bu dünyanın bir olgusu olarak görmüşlerdir. Oysa Kant, bu konuda farklı bir tutum izler. Ona göre, *en yüksek iyinin* gerçekleşmesini bir umut olarak kabul eden Hıristiyanlık ahlakı kendi içinde daha tutarlıdır. Dolayısıyla Kant, *en yüksek iyinin* ancak umut edilebileceğini savlayarak Hıristiyan ahlakına yakın bir tutum takınmıştır. Kant *PAE*'de *en yüksek iyinin* bir kutsallık yasası olduğunu ve onun insanlık için bu dünyada gerçekleştirilemez, sonsuz bir ideal olduğunu yazar (Kant, 1999, 5:220, s. 132-133). Benzer şekilde, Kant *SAE*'de "Neyi umabilirim?" sorusu üzerinden incelediği *en yüksek iyinin* tüm insanlığın ahlaki anlamda üzerine düşen yükümlülüğü yerine getirmesi durumunda yalnızca umut edilebileceği bir "ahlaki dünya" olarak ele almıştır (Kant, 2015, [A 810-B 839], s. 470). *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de ise Kant, *en yüksek iyiyi* "Tanrının krallığı" ve "Tanrının şehri" kavramlarıyla ifade etmiş, bu eserinde *en yüksek iyinin* gerçekleştirilmesinin salt insan edimlerine dayanmadığını, kolektif bir çabayı gerektirdiğini ve bunun yanında Tanrının inayetine dayandığını ifade etmiştir (Kant, 1998: [6:98], s. 109).

Kant'a göre, *en yüksek iyinin* bu dünyada tecrübemizde gerçekleştirilemez oluşu ve ancak sonsuz bir varoluş içinde gerçekleştirilmesi umut edilebilirliği onu bir öte dünya fenomeni mi kılmaktadır? Zira Kant, *SAE*'nin Kanon bölümünde *en yüksek iyiyi*, "bizim için gelecekte ulaşılacak bir dünya"¹⁹², ve "şimdi görülemez olan ve ancak

¹⁹² Bkz. Kant, 2015, (A 811/B 839), s. 470.

umut edilebilir olan bir dünya”¹⁹³ olarak tarif etmiştir. *PAE*’de ise Kant, *en yüksek iyi* kavramını “sonsuz bir ilerleme içinde asla bütünüyle ulaşılamaz olan ancak yalnızca ulaşılması için çaba gösterilebilir bir durum”¹⁹⁴ olarak ifade etmiştir. Ancak Kant’ın *en yüksek iyinin* bu dünya fenomeni olarak ele aldığını gösteren ifadeleri de vardır. Örneğin Kant, *YGE*’de şöyle der: “Özgürlüğümüzü kullanmanın biçimsel us koşulu olarak ahlaksal yasa özdeksel koşul olarak herhangi bir erek olmaksızın bizi salt kendi başına yükümlülük altında tutar; ama gene de bizim için, ve hiç kuşkusuz *a priori*, bir son erek belirler ki bizi ona doğru çabalama yükümlülüğü altına düşürür, ve bu erek dünyada özgürlük yoluyla olanaklı *en yüksek iyidir*” (Kant, 2020, [5:450], s. 229). Yine Kant *PAE*’de şöyle demektedir: “Dünyada *en yüksek iyiyi* gerçekleştirmek, ahlâk yasası tarafından belirlenebilen bir istemenin zorunlu nesnesidir” (Kant, 1999, 5:220, s. 132). Kant bu alıntılarda *en yüksek iyi* idealinin özgürlük kavramı çerçevesinde bu dünyada gerçekleştirilebilir olduğunu ima etmektedir. Bu bakımdan bana göre, Kant’ta *en yüksek iyi*, ne bütünüyle bir öte dünya fenomenidir ne de bütünüyle bu dünyaya ait bir olgudur. Kant Stoacılar’a ilişkin eleştirisinde, *en yüksek iyinin* gerçekleştirilmesi konusunda -ki Stoacılar, *en yüksek iyinin* salt insanlar tarafından gerçekleştirilebilir olduğunu savunmuşlardır- insanlığın kendisine biçtiği rolün olduğundan çok daha fazla olduğunu ileri sürerek reddeder. Ona göre, insanlığın kapasitesi sonsuz ve koşulsuz bir iyi olan *en yüksek iyiyi* kendi başına bu dünyada gerçekleştirebilecek kadar büyük değildir. Ancak yine de Kant *en yüksek iyiyi* bütünüyle Tanrı’nın inayetine bırakmaz. Ona göre, *en yüksek iyinin* gerçekleştirilmesi en başta insanın ahlak yasasına uygun edimleri ile mümkündür. Buna göre, insanlık, *en yüksek iyiyi* gerçekleştirme idealine yönelik olarak ahlaki bir tutum içinde olmalıdır. Ancak sonsuz ve koşulsuz bir iyi olan *en yüksek iyiyi* gerçekleştirmede insanlar, kendi sınırlarının da farkında olmalıdırlar ve Tanrı’nın inayetine yer açmalıdırlar. Zira *en yüksek iyi*, sonsuz ve koşulsuz bir olgudur ve bu dünyada ona ilişkin olarak ancak çaba gösterilebilir; onun bütünüyle gerçekleştirilmesi söz konusu değildir (Kant, 1999, 5:220, s. 132-133). Günter Zöllner “İçimizdeki üzerimizdeki ve ötemizdeki...Duyuötesi, Kant’ın Pratik-Dogmatik Metafiziğinde En Yüksek İyinin Eleştirel Algısı” adlı makalesinde, Kant’ta *en yüksek iyi* ideasının her zaman çaba gösterilmesi gereken fakat asla ulaşılamayan bir durum olduğunu ve bu yönüyle gelecek bir dünyaya veya öte dünyaya hazırlık olarak algılanan geleneksel *en yüksek iyi* anlayışından ayrıldığını ifade etmektedir

¹⁹³ Bkz. Kant, 2015, (A 813/B 841), s. 471.

¹⁹⁴ Kant 1999, 5:220, s. 132-133.

(Zöller, 2016, s. 265-266). Zöller'e göre, Kant'ta *en yüksek iyi* bir bu dünya fenomenidir ancak asla bütünüyle ulaşılabilir değildir. Dolayısıyla Zöller'e göre, Kantçı anlamda *en yüksek iyi* bu dünyada insana ait en yüksek amacın gerçekleştirilmesi amacıyla yönelik olması bakımından etik-kozmolojik bir idea ile öte dünyada bulunan bir en mükemmel yaşam/varlık fikrini temel alan ontik-teolojik bir ideanın sentezinden oluşmaktadır (Zöller, 2016, s. 266).

Sonuç olarak, Kant'ın özgün yorumuyla *en yüksek iyi*, ahlak yasasının ortaya çıkardığı bir ödevidir ve gerçekleştirilmesi insanlığın bireysel ve kolektif çabasını gerektiren erdemliliğin ve mutluluğun sentezinden oluşan bir ideali imlemektedir. *En yüksek iyinin* Kant ahlakı içindeki en temel önemi ise onun ahlak yasasının bir nesnesi olmasıdır ki bu ahlak yasasını reel kılmaktadır. Bu anlamda, her ne kadar Kant *en yüksek iyi* idealini sonsuz bir amaç olarak belirleyip gerçekleştirilmesinin yalnızca sonsuz bir biçimde umut edilebileceğini öngörse de ahlakiliğin zorunlu bir sonucu/nesnesi olarak görülmesi *en yüksek iyiyi* salt pratik anlamda reel bir olgu kılmaktadır.

5.4 Pratik Anlamda Ölümsüzlük ve Tanrı İdeleri

Kant'ta *en yüksek iyi* ideali, koşulsuz ve sonsuz bir zemine dayanır. Bu bakımdan, bu kavramın gerçekleştirilmesi, koşulsuzluğu ve sonsuzluğu imleyen iki transendental ideyi gerektirir: ölümsüzlük ve Tanrı'nın varlığı. Öyle ki pratik akıl alanında, yani saf istememiz ile ilgisi bağlamında, ölümsüzlük ve Tanrı idelerini öngörmüyorsak *en yüksek iyinin* olanağını gerekçelendiremeyiz. Kant'ın *YGE*'de “ahlaksal teleoloji”¹⁹⁵ olarak adlandırdığı bu durum, Tanrı'nın “*en yüksek iyi* idealine sahip olan ahlaksal insan”ın varoluşunun gerektirdiği bir postülat olması durumudur. Ancak bilindiği gibi, bu fikir, salt pratik anlamda geçerlidir, zira bu durum, teorik anlamda ölümsüzlük ve Tanrı idelerine dair bilimizi genişletmez. Burada ölümsüzlük ve Tanrı idelerinin *en yüksek iyi* üzerinde pratik yönden sahip olduğu rolü tartışacağız. Buna karşı, bu idelerin Kant ontolojisinde teorik anlamdaki konumlandırılışları konumuzun dışındadır.

¹⁹⁵ Kant'ın “ahlaki teleoloji” kavramı, dünyanın ahlaki anlamda bir amacının olduğu görüşüne dayanır. Buna göre, dünyanın en yüksek ahlaki amacı, “ahlak yasaları altında özgürleşmiş insandır” (Kant, 2000, [5:445], s 311).

Kant, *en yüksek iyinin* ölümsüzlük ile olan ilgisini *PAE*'de şöyle açıklar: “Dünyada *en yüksek iyi*yi gerçekleştirmek, ahlâk yasası tarafından belirlenebilen bir istemenin zorunlu nesnesidir. Böyle bir istemede ise, niyetlerin ahlâk yasasına tam uygunluğu, *en yüksek iyinin* en üst koşuludur. Demek ki bu uygunluk, nesnesi kadar olanaklı olmalıdır, çünkü o, bu nesneyi ortaya koyma buyruğunun içinde kapsanır. Ama istemenin ahlâk yasasına tam uygunluğu kutsallıktır, bu da duyular dünyasındaki akıl sahibi hiçbir varlığın varoluşunun hiçbir anında ulaşamadığı bir yetkinliktir. Bununla birlikte, bu uygunluk aynı zamanda pratik zorunlu bir şey olarak istendiğinden, buna ancak o tam uygunluğa doğru sonsuza dek giden bir ilerlemede rastlanabilir” (Kant, 1999, 5:220: s. 132-133). Kant’ın burada bir kutsallık yasası olarak ifade ettiği *en yüksek iyinin* ancak sonsuz bir ilerleme içinde gerçekleşebileceğini söylerken ruhun ölümsüzlüğüne vurgu yapmaktadır. Ona göre, ruhu ölümsüz kabul etmediğimiz takdirde, *en yüksek iyinin* sonsuzca süren bir olgu olduğunu anlayamayız ve bunu gerekçelendiremeyiz. Ruhun ölümsüzlüğü, bu anlamda, *en yüksek iyinin* sonsuz bir olgu olduğunu gerekçelendiren ve onun ancak bir umut nesnesi olabileceğini gösteren bir durumdur. Zira, *en yüksek iyi*, bu dünyanın sonluluğu içinde gerçekleşmeyeceğinden, ruhun sonsuzluğunu kabul etmemiz gerekir ki bu olgunun mümkün olabileceğini umut edebilelim.

Benzer şekilde, Kant’a göre, en üstün ve yüksek iyi olan Tanrı idesini sistemden çıkardığımız takdirde *en yüksek iyi* idealinin gerçekleşmesini gerekçelendiremeyiz zira *en yüksek iyi en yüksek iyi* olan bir varlığın düşünülmesini gerektirir. Kant *PAE*'de şöyle der: “Öyleyse, dünyada *en yüksek iyi*, ancak, doğanın ahlâksal niyete uygun bir nedenselliği olan en üst bir nedeni kabul edilirse olanaklıdır. Şimdi yasaların tasarımına göre eylemlerde bulunabilen bir varlık, akıl sahibi bir varlıktır ve böyle bir varlığın yasaların bu tasarımına göre nedenselliği, bu varlığın bir istemesidir. Öyleyse, *en yüksek iyi* için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni, anlama yetisi ve isteme aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak da başlatıcısı) olan bir varlık, yani Tanrıdır. Sonuç olarak, en yüksek türetilmiş iyinin (en iyi dünyanın) olanağının koyutu, aynı zamanda en yüksek aslî bir iyinin gerçekliğinin, yani Tanrının varlığının koyutudur” (Kant, 1999, 5:226, s. 136). Kant’a göre *en yüksek iyi* varlık, Tanrı’dır. Dolayısıyla, ahlaki bir durum olarak *en yüksek iyi* idealinin gerçekleştirilmesi, *en yüksek iyi* varlığın yani Tanrı’nın varlığının postula edilmesini (varmış gibi kabul edilmesini) gerektirir. Kant, *PAE*'de bir ödev olan *en yüksek iyinin* koşulsuz bir unsuru

gerektirmesi bakımından Tanrı'nın varlığının postula edilmesinin gerekli olduğunu yazar. Ancak bu gereklilik, nesnel bir durum değil, öznel bir zorunluluktur. Zira salt bir düşünce nesnesi (*ens rationis*) olan bir varlığın (Tanrı) zorunlu olarak kabul edilmesi söz konusu değildir. Daha ziyade, Tanrı sadece pratik aklın gerektirdiği bir postülat olarak rasyonel bir inanç (*Vernunftglaube*) unsurudur:

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur, bu ahlâksal zorunluluk öznedir, yani gereksinmedir, nesnel değildir, yani kendisi ödev değildir; nitekim bir şeyin varlığını kabul etmek gibi bir ödev olamaz (çünkü bu, yalnızca aklın teorik kullanımını ilgilendirir). Burada anlaşılması gereken, Tanrının varlığının kabulünün, genellikle her türlü yükümlülüğün bir temeli olarak, zorunlu oluşu da değildir (çünkü bu neden, yeterince kanıtlanmış olduğu gibi, yalnızca aklın kendisinin antinomisine dayanır). Burada ödevle ilişkin olan, yalnızca dünyada *en yüksek iyiyi* gerçekleştirmek ve geliştirmek için çalışmadır; bu *en yüksek iyinin* olanaklılığı da koyut olarak konabilir, ama aklımız bu olanağı, ancak en yüksek bir akıl sahibi varlığı varsaymakla düşünülebilir bir olanak olarak görür; böyle bir varlığın kabulü de, kendisi teorik akla ait olmakla birlikte, ödevimizin bilincine bağlıdır; yalnızca bu akıl açısından, açıklama nedeni olarak bakılırsa, bu kabule varsayım, ama bize ahlâk yasasının ödev olarak verdiği bir nesnenin (*en yüksek iyinin*) anlaşılması açısından, yani pratik amaçlı bir gereksinme açısından bakılırsa, buna inanç, hatta saf akıl inancı denebilir, çünkü bu inancın çıktığı kaynak, (gerek teorik gerek pratik kullanılışında) yalnızca saf akıldır. (Kant, 1999, 5:227, s. 136-137)

Kant burada Tanrı'nın varlığını, salt pratik aklın nesnesinin (*en yüksek iyi*) anlaşılması ve gerçekleştirilmesi açısından pratik olarak duyduğumuz bir gereksinme olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Kant'a göre, Tanrı'nın varlığı salt inanç konusu olabilir. Kant'ın bu görüşü, onun teorik anlamda bilgi ile pratik anlamda inanç arasında yaptığı ayırım temelinde, Tanrı ideasını sistemine yalnızca pratik bir unsur olarak dahil ettiğini gösterir. Nitekim Kant, *SAE*'de inanca yer açmak için bilgiyi iptal etmek zorunda kaldım derken bunu kastetmektedir (Kant, 2015, [B xxx], s. 30). Tanrı idesinin bilgi konusu olamayacağını savlayan Kant, ona inanç kategorisinde yaklaşmıştır. Zira teorik anlamda, Tanrı'nın varlığı ancak regülatif bir ideadır. Pratik anlamda ise, Tanrı idesi, saf aklın bir inanç nesnesi olması bakımından ahlaki tecrübemiz üzerinde öznel anlamda zorunlu ve içkin bir etkiye sahiptir. “Düşüncede İnsanın Kendisini Yönünü Tayin Etmesi Ne Demektir?” makalesinde Kant, Tanrı idesinin teorik anlamda salt bir rasyonel hipotez olarak ele alınabileceğini, -nitekim Tanrı idesi rasyonel bir

gereksinimdir ancak tecrübemizde kanıtlanabilir bir olgu değildir-, ancak pratik anlamda rasyonel bir koyut/varsayım olarak görülebileceğini yazar (Kant, 1998, [8: 141], s. 10). Bu bağlamda Tanrı idesine duyulan rasyonel inancın objektif bir ödev olamayacağını savlayan Kant, Tanrı idesini salt pratik bir gerekliliği sağlayamaya yönelik bir unsur olarak ele almıştır.

Ancak Kant Tanrı idesinin pratik anlamdaki rolünü oldukça farklı konumlandırır. Örneğin *YGE*'de Kant teorik olanın aksine Tanrı idesinin pratik anlamda ispatlanabileceğini ifade eder. "Ahlaksal teleoloji" olarak adlandırılan bu görüşe göre, Tanrı "ahlaksal bir varlık olarak insan"ın varlığına temel oluşturan bir postülat olarak kabul edilir. Kant şöyle der: "Sonuçta önümüze ahlaksal yasa ile uyum içinde bir son erek koyabilmek için bir ahlaksal dünya-nedenini (bir dünya yaratıcısını) kabul etmeliyiz; ve böyle bir son erek ne denli zorunlu ise (e.d. aynı derecede ve aynı zeminden), bir dünya-yaratıcısının, yani bir Tanrının olduğu da o denli zorunlu olarak kabul edilmelidir" (Kant, 2020, [5: 450], s. 229). Kant *YGE*'de daha önce "fiziksel-teleoloji"nin teolojiye götürmeyeceğini savlamıştır.¹⁹⁶ Yani fiziksel dünyanın bir nedeni olarak Tanrı'nın varlığını kabul edemeyiz. Ancak ahlaki bir varlık olarak insanın varlığının temelinde duran bir öge olarak Tanrı'nın varsayılması, yani "ahlaksal teleoloji", pratik anlamda geçerlidir. Bu anlamda, Kant "ahlaksal teleoloji"nin teolojiye götürdüğünü ifade eder. Dolayısıyla, Kant, ahlaksal bir insan doğasının Tanrı'nın varlığının düşünülmesini gerekli kıldığını ifade ederek ahlak zemininde açılan bir din (teoloji) algısını ortaya koymaktadır. Zira bu görüş oldukça radikaldir. Bu yönden din (teoloji), ahlakiliğin bir nedeni olmaktan çıkarılmakta, tersine ahlak yasası üzerinden ortaya çıkan rasyonel bir Tanrı inancına ulaşılmaktadır.

Sonuç olarak, sonsuz ve koşulsuz bir iyiyi imleyen *en yüksek iyi*, pratik bir gereklilik olarak ölümsüzlük ve Tanrı idelerini gerektirir. Bu bağlamda, Kant, sonlu tecrübemizde *en yüksek iyinin* salt insan edimleriyle gerçekleştirilemeyeceğini savlayarak ruhun ölümsüzlüğünün ve Tanrı'nın varlığının varsayılmasının pratik anlamda gerekli olduğunu ortaya koymuştur. Bu durum, ölümsüzlük ve Tanrı kavramlarının inanç temelinde, yani öznel anlamda, zorunlu ideler olarak kabul edilmesini gerektirmiştir.

¹⁹⁶ Kant 2000, [5:441], s. 307.

5.5 Kant'ta Teleoloji Anlayışı Bağlamında Ahlak ve Özgürlük

Buraya kadar sürdürdüğümüz araştırma, Kant'ta ahlak ve özgürlük konusunun teleoloji bağlamında ele alınışına dair bir ön çalışma olmuştur. Şimdi bu ön tespitlere göre, Kant'ta ahlaki teleoloji araştırmasını derinleştirebiliriz. Bilindiği gibi, Kant Eleştiri-öncesi eserlerinden “Evrensel Dünya Tarihi ve Gökyüzü Kuramı” (1755) ve “Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanmasındaki Mümkün Biricik Önerme”de (1763) büyük ölçüde teleolojik bir doğa anlayışını savunmuştur. Ancak Eleştiri-sonrası dönemde Kant, teleolojik perspektife büyük ölçüde mesafe almıştır. Leibniz ve Wolff geleneğinin etkisinden sıyrılan Kant, doğanın temelde mekanik bir yapı olduğunu savunmuş, ve Tanrı'nın doğanın mekanizmi üzerindeki etkinliğine yönelik dogmatik görüşten uzaklaşmıştır.¹⁹⁷ Bu bakımdan, Kant'ın teorik felsefesi büyük ölçüde anti-teleolojik öğeler içerir. Açık ki Kant'ın teorik felsefesinin yanında pratik felsefesi de anti-teleolojik öğeler içermektedir. Örneğin ahlak yasasının otonom insan aklı tarafından ortaya çıkarılması, ahlak yasasının kendisinden başka hiçbir amaca yönelik olmayışı (deontolojik etik), iyi ve kötü kavramlarının ahlak yasasının bir nesnesi (sonucu) olarak kabul edilmesi, *en yüksek iyi (summum bonum)* ideasının ahlak yasasının bir nedeni değil bir sonucu olarak görülmesi, özgürlük kavramının kendi başına bir amaç olarak görülmesi ile Tanrı ve ölümsüzlük gibi transendental idelerin sisteme salt regülatif ve pratik öğeler olarak dahil edilmesi gibi unsurlar anti-teleolojik bir okumayı güçlendirmektedir. Buna karşı, Kant'ın ahlak alanındaki Eleştiri-dönemi eserlerinde baskın olarak ortaya çıkan bazı teleolojik öğeler bulunmaktadır ki bunlar Kant'ta insan teleolojisine yönelik bir okumaya yön vermektedir. Öyle ki ahlakiliğin doğanın en yüksek amacı olarak görülmesi, ahlak yasasının temelde *en yüksek iyi* idealine yönelik olması, *en yüksek iyi* idealinin gerçekleştirilmesinin teleolojik bir amaçlılığı içermesi ve *en yüksek iyi* idealinin pratik bir zorunluluk olarak ölümsüzlük ve Tanrı idelerini gerektirmesi neticesinde “ahlaki teleoloji”nin açığa çıkması. Bu bağlamda, Kant'ta ahlaki teleoloji bağlamında klasik teleoloji dizgelerinden farklı olarak *en yüksek iyi* veya Tanrı nedenine dayalı bir ahlak anlayışından söz

¹⁹⁷ Leibniz ve Wolff gibi, Kantçı anlamda, dogmatik rasyonalist filozoflar, doğanın tanrısal bir amaca yönelik olarak yaratıldığını ve bu amacın insan aklı tarafından bilinebilir olduğunu savunmuşlardır. Kant bu görüşe açıkça karşıdır. Ona göre, doğa bir mekanizma olarak Tanrı'nın tanrısal amaçlılığının dışındaki bir yapıdır ve insan aklı Tanrı'nın amaçlarını teorik anlamda bilecek durumda değildir. Kant'ın eleştirel felsefesine göre, insanın varoluşunun tüm amacı, tanrısal bir amacı gerçekleştirmekten ziyade kendi ahlaksallığını ve özgürlüğü (ahlaki ve özgür bir özne olarak kendini kurmak) ile *en yüksek iyiyi* (erdemliliğe orantılı olarak mutluluğu) gerçekleştirmektir. Ancak bu iki gaye de regülatif ve pratik amaçlardır, zira bunlar teorik aklın konstitütif amaçları olamazlar.

edilmediğini, aksine *en yüksek iyinin* ve Tanrı'nın ahlakilik temelinde (pratik anlamda) amaçlanan ve ideal olarak yönelinen teleolojik iki unsur olduğunu ifade edeceğiz. Diğer bir deyişle, ahlak yasasının bir ideali olan *en yüksek iyinin* gerçekleştirilmesi ve inşa edilmesi sürecinin teleolojik bir süreç olduğunu ve bu sürecin temelde Tanrı idesinin postula edilmesini gerektirdiğini tartışacağız. Ancak belirtmekte fayda vardır ki Kant'ta ahlaki teleoloji salt regülatif ve hüristik, yani ahlaki tecrübemizi anlamlı kılmaya yönelik, bir olgudur. Buna göre, insan ahlaki teleolojiyi varmış gibi saymalıdır çünkü bu onun ahlaki tecrübesini bütüncül olarak gerçekleştirmesini sağlar. Buna karşı, ahlaki teleoloji teorik ve objektif anlamda gerçek bir olguya karşılık gelmez.

5.5.1 Teleoloji bağlamında ahlak yasasının amacı

Kant ahlaki çerçevesinde anti-teleolojik bir öge, ahlak yasasının kendisinden başka hiçbir amaca yönelik olmayışı olarak görülür. Kant ahlakını deontolojik (ödev temelli) kılan bu unsur, ahlakiliğin temel unsuru olarak ahlak yasasından başka her türlü amaca karşıdır. Buna göre, tüm ahlaki edimlerimizin temel motivasyonu, ahlak yasasının kendisini gerçekleştirmek olarak belirlenir. Yani ödev ödev uğruna gerçekleştirilir. Jennifer Uleman'ın "Kant ve Ahlaki Motivasyon: Rasyonel Özgür İstemenin Değeri" adlı makalesinde ifade ettiği gibi, Kant'ta ahlakilik konusunda herhangi bir iyi yaşam, mutluluk vb. amacı yoktur; önemli olan tek unsur, ödevin ödev uğruna gerçekleştirilmesine yönelik ahlaki bir motivasyona sahip olmaktır (Uleman, 2008, s. 203). Bu bağlamda, Kant etiğinin Aristotelesçi teleolojik ahlakilik anlayışından veya sonuç odaklı yararcı etikten oldukça farklı olduğu aşikardır. Nitekim Kant, Aristotelesçi teleolojik etikten farklı olarak mutluluğu ahlakiliğin en yüksek amacı olarak görmez veya J. S. Mill veya J. Bentham gibi pragmatik etiğin savunucularından farklı olarak ahlakilikte herhangi bir yarar arzusunu gözetmez. Tersine, Kant'ta ahlakiliğin temel ilkesi, ödevi ödev için yapma motivasyonudur. Ödevin ödev dışında hiçbir amacının olmayışı, Kant etiğini anti-teleolojik kılan bir unsurdur. Nitekim, ahlaki ödevin gerçekleştirilmesinde ödevin kendisi dışında hiçbir amaç gözetilmez.

Bu durum, Kant'ta ahlakiliği bütünüyle amaçsızlaştırmakta mıdır? Ve deontoloji kavramı Kant etiğini bütüncül olarak açıklamakta yeterli midir? Bu sorunun cevaplanması zor olsa, bu çalışmanın iddiası öyle olmadığı yönündedir. Nitekim Kant ahlakının bütünüyle ödev odaklı olmadığını düşünmekteyiz. Bunu şöyle açıklayabiliriz. Bilindiği gibi, Kant, ahlakiliğin üçüncü formülünü "insanlığı koşulsuz

bir amaç olarak görmek” biçiminde belirlemiştir.¹⁹⁸ Paul Guyer’e göre, insanlığın koşulsuz bir amaç¹⁹⁹ olarak görülmesi, ahlakiliğin amaçsız olmadığını, aksine koşulsuz bir amaca yönelik olduğunu gösterdiğinden teleolojik bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Guyer, Kant ahlakında her türlü amacın olumsuzluktan uzak, mutlak bir zemine (nihai amaç) dayandığını ifade eder. Guyer’e göre, bu durum ahlak yasasının amaçsız olmadığını gösteren çok önemli bir olgudur zira ahlak yasası insanlığı mutlak anlamda değerli varlıklar/amaçlar olarak görme amacına yöneliktir. Guyer’e göre, ahlak yasasına ilişkin bir formülasyon olan “insanlığın kendi başına mutlak bir amaç olarak görülmesi” maksimi, aynı zamanda Kant’ta ikinci bir teleolojik unsur açımlar (Guyer, 2002, s. 162). Bu da insanlığın kendi başına amaçlar belirleme istencine ve yetisine sahip olmasıdır. Bilindiği gibi, Kant *AMT*’de insanı hayvandan ayıran en temel özelliği “kendine amaçlar belirleme özgürlüğü”ne sahip olması olarak ifade etmiştir.²⁰⁰ Bu bağlamda, insanın ahlaki anlamda amaçlı bir varlık oluşu teleolojik bir unsur olarak okunabilir zira insanın amaçlılığı temelde ideal bir ahlaki durumu ortaya çıkarmaya yöneliktir.

Buna bağlı olarak, ahlak yasasının *en yüksek iyi* ile olan (sentetik *a priori*) ilişkisi bağlamında da teleolojik anlamda amaçsız olmadığı ifade edilebilir. Zira erdemlilik ve mutluluğa layık olma kavramlarının sentezinden oluşan *en yüksek iyi*, Kant’ın teleolojik bir doğa ve ahlak anlayışını ortaya koyduğu *YGE*’de teleolojik anlamda en yüksek amaç olarak ifade edilir: “Şimdi dünyada tek bir varlık türü vardır ki nedenselliği teleolojiktir, e.d. ereklere yöneliktir ve aynı zamanda öyle bir yapıdadır ki bu varlıkların ereklere kendileri için ona göre belirlemek zorunda oldukları yasa koşulsuz olarak ve doğa-koşullarından bağımsız olarak, ama kendinde zorunlu olarak tasarımıdır. Bu türün varlığı insan, ama *noumenon* olarak görülen insandır; biricik doğa varlığı ki onda onun kendi yapısı yanından gene de duyularüstü bir yetiyi (özgürlük) ve dahası bu yetinin kendi önüne en yüksek erek olarak (dünyadaki *en yüksek iyi* olarak) koyabileceği nesnesi ile birlikte nedensellik yasasını tanıyabiliriz”

¹⁹⁸ Bkz. Sayfa 133.

¹⁹⁹ Burada “insanlığın mutlak bir amaç olarak görülmesi” amacı, yalnızca bir amaçsallık biçimi olarak görülebilir. Ancak bu amacın koşulsuz bir zemine (mutlak bir nihai amaç fikri) dayandırılması bana göre onu teleolojik kılan bir unsurdur.

²⁰⁰ Kant *AMT*’de akıllı bir varlık olarak insanı diğerlerinden ayıran özelliğin amaçsallık olduğunu ifade eder, “İsteme, kendini belirli bir yasa tasarımına uygun şekilde eylemeye belirleme yetisi olarak düşünülmektedir. Böyle bir yetiye ancak akıl sahibi varlıklarda rastlanır. Şimdi, isteme için kendi kendini belirlemede nesnel neden işini gören şey, amaçtır, bu da saf akıl tarafından veriliyorsa, bütün akıl sahibi varlıklar için aynı şekilde geçerli olmalıdır” (Kant, 2018, s. 44).

(Kant, 2020, [5:435], s. 217). Benzer şekilde *SAE*'nin Kanon bölümünde Kant *en yüksek iyinin* ahlak yasasının buyurduğu bir görev olduğunu şöyle anlatır: “Ahlak yasası yalnızca mutluluğa layık olmak (*en yüksek iyi*) için nasıl davranmamız gerektiğini bildirir... Ahlak yasası eğilimleri ve onları doyuracak doğa-araçlarını soyutlayarak yalnızca genelinde ussal bir varlığın özgürlüğünü ve bu özgürlüğün ilkelere göre mutluluğun paylaşılması ile bağdaşabilmesini sağlayan biricik zorunlu koşullarını irdeler ve öyleyse en azından saf aklın ideaları üzerine dayanabilir ve *a priori* bilinebilir” (Kant, 2015, [A 807-B835], s. 468). Buna bağlı olarak Yirmiyahu Yovel, *en yüksek iyinin* ahlakiliğin gerektirdiği bir koşul olduğunu ifade eder. Ancak bu, mutluluğun ahlakiliğin amacı olması anlamında heteronom bir durum değildir (Yovel, 1980, s. 57-60). Yovel'e göre, ahlaki özne, erdemli davranışlarda bulunduğu erdemliliğin kendisini gerçekleştirirken yanında mutlu olmayı hak etmeyi ummaktadır. Yovel'e göre, mutluluğa ilişkin bu umut, heteronomi yaratmaz. Bu noktada Yovel, *en yüksek iyi* olgusunun salt bir umut nesnesi olması bağlamında ahlakiliğin bir amacı olarak ortaya çıktığını ifade eder. Jacqueline Marina'ya göre, *en yüksek iyi* tecrübemizde gerçekleştirilebilir bir olgu olmayıp ahlak yasasının koşulsuz anlamda bir amacıdır (Marina, 2000, s. 333). Dolayısıyla Marina, *en yüksek iyinin* ahlakiliğin en yüksek amacı ve ideali olarak görür. Buna göre, ahlakilik bütünüyle amaçsız ve ödev temelli değil, aynı zamanda koşulsuz anlamda erdemliliği gerçekleştirme ve mutluluğa layık olma amacını da gütmektedir. Yani *en yüksek iyi*, ahlak yasasının *sentetik a priori* olarak ilişkili olduğu bir ideali olduğundan Kant'ta ahlakiliğin teleolojik bir amaca yönelik olduğu görülmektedir. Öyle ki ahlak yasası temelinde ahlaki bir özne olarak kendisini kuran özne, *en yüksek iyi* idealini sentetik olarak inşa etme amacına yöneliktir.

5.5.2 Teleoloji bağlamında *en yüksek iyi*

Kant etiğini anti-teleolojik kıldığı düşünülen bir başka konu, iyi ve kötü kavramlarının ahlak yasasını önceleyen değil, onu takip eden kavramlar olarak ele alınmalarıdır. Esasen Kant'ın tüm projesi, bunu sağlamaya yöneliktir. O, ahlak yasasını önceleyen kendinde bir iyi kavramına kesin bir biçimde karşıdır. Zira bu durum, ahlakiliğin temelinde transzendent bir nedenin olduğunu gösterir. Kant ise Platon, Aristoteles'ten Leibniz ve Wolff'a kadar kendini gösteren bu dogmatik metafizik anlayışından oldukça rahatsızdır. Ona göre, insanın otonom edimine dayanmaksızın hiçbir kavramın kendinde gerçekliğinden söz edilemez. Bu bağlamda, Kant'ın iyi ve kötü

kavramlarını ahlak yasasının nesnelere olarak ele almakla, ahlak yasasını önceleyen teleolojik bir nedeni ortadan kaldırdığı ifade edilir. Bu bağlamda, Kant iyinin ve kötünün belirlediği bir ahlakilikten ahlak yasasının belirlediği bir iyi ve kötü anlayışına geçiş yapmıştır.

İyi ve kötü kavramlarına bağlı olarak Kant'ın ahlakiliğin en yüksek amacı olarak gördüğü *en yüksek iyi (summum bonum)* kavramı da ahlak yasasının sonucunda ortaya çıkan bir olgu olarak görülür. Zira *en yüksek iyi*, ahlak yasasının biricik nesnesidir. Bu bağlamda, Kant, erdemliliğin ve mutluluğa layık olmanın sentezinden oluşan *en yüksek iyinin* ahlakiliğin bir nedenini oluşturmadığını, aksine onun bir sonucu olduğunu savlamaktadır. Yani Kant'a göre, insanı ahlaki kılan unsur onun kendinde bir varlığı olan *en yüksek iyi* kavramına teleolojik bir biçimde yönelişi değil, tersine salt ahlaki bir motivasyonla var olduğu ölçüde *en yüksek iyiyi* meydana getirmesidir. Dolayısıyla, Kant ahlakında, ahlakiliğin temelinde ödev uğruna ödev anlayışından başka bir amaç gözetilmez. Bu bağlamda, *en yüksek iyi* yalnızca ahlakiliğin bir sonucu olarak görülmektedir. *En yüksek iyinin* ahlak yasasının gerçekleşim aracı olmaktan öte bir şey olmadığını dile getirilir (Çilingir, 2003, s. 4).

Ancak, *en yüksek iyi PAE*'de, *YGE*'de ve *Din*'de ahlak yasasının gerçekleşim aracı olmanın ötesinde pratik anlamda ahlaki davranışın yönlendiricisi ve amacı olarak kabul edilir. Bu bakımdan Kant'ın bu eserlerinde, az önce ifade ettiğimiz gibi, *en yüksek iyi* kavramı ahlak yasasının bir sonucu olarak kendiliğinden ortaya çıkan bir kavram değildir. Daha ziyade o, ahlak yasasının bir ödevi ve idealidir. Kant *PAE*'de *en yüksek iyinin* pratik aklın bir ödevi olduğunu şöyle ifade eder: “Bununla birlikte, saf aklı pratik ödevinde, yani *en yüksek iyiyi* doğru zorunlu çabalamada, böyle bir ilgi zorunlu bir biçimde koyut olarak konur, *en yüksek iyiyi* (ki bu, muhakkak olanaklı olmalıdır) geliştirmeye çalışmamız gerekir” (Kant, 1999, 5:225, s. 135). Ayrıca Kant *en yüksek iyiyi* insan için sonsuza dek çabalanması gereken bir durum olarak görerek onu idealleştirir (Kant, 1999, 5:220, s. 132-133). Bu minvalde Allen Wood *Kant'ın Ahlaki Dini* adlı yapıtında *en yüksek iyiyi* pratik aklın bir ideali oluşunu şöyle anlatır: “Kant'ın *en yüksek iyi* öğretisini ortaya koymasının nedeni, insan aklının saf pratik aklı gereği nesnelere koşulsuz birliğini son amaç olarak gerektirmesidir” (Wood, 1970, s. 97) Burada Allen Wood, *en yüksek iyinin* pratik akla birlik veren bir koşulsuzluğu imlediğini ve bu bakımdan pratik aklın en yüksek amacı olduğunu ifade etmektedir. Allen Wood'a göre, iki tür iyi vardır, ahlaki iyi ve fiziki iyi. Ahlaki iyi, her türlü

koşudan bağımsızdır. Fiziki iyi ise belirli koşullara bağlıdır. Kant'ta, *en yüksek iyi* ahlaki iyidir çünkü o, her türlü koşuldan bağımsız olarak erdemliliği amaç edinir. Allen Wood'a göre, ayrıca, *en yüksek iyi* ahlak yasasının formel bir koşulu olmakla sınırlı değildir. Aksine, *en yüksek iyi* ahlak yasasının nihai amacı ve uğruna çaba gösterdiği bir şeydir (Wood, 1970, s. 73).

Ayrıca bilindiği gibi Kant'ta *en yüksek iyi*, asla ulaşılamaz olan ideal bir erdemlilik durumudur (Kant, 1999, 5:58: s. 37-38). Zira bunu insan asla tam anlamıyla gerçekleştiremez. Allen Wood bu bakımdan Kant'ta ahlaki gelişmenin "ağır bir reform"a dayandırıldığından söz eder (Wood, 1970, s. 74). Öyle ki *en yüksek iyiyi* gerçekleştirmek, ahlaki öznenin her daim duyusal eğilimleri aşmasını ve saf bir akıl ilkesini benimsemesini gerektiren bir süreçtir. Bu anlamda, Allen Wood ahlak yasasının gerçekleşmesinin büyük bir emek sürecini gerektirdiğini yazar. Böylelikle, Wood Kant'ta ahlak yasasının ideal bir olgu oluşuna dikkat çekmektedir.²⁰¹ Ancak Kant'ın *en yüksek iyi*'sinin bir ideal olarak ele alınışı, salt regülatif ve pratik bir gerekliliği sağlamaya yöneliktir. Dolayısıyla Kant'a göre, *en yüksek iyi*'nin teleolojik bir unsur oluşu onun salt hüristik (yol gösterici, anlam vermeye yönelik) bir olgu olmasıyla sınırlıdır, aksine bu kavram, ne teorik anlamda ne de pratik anlamda kendinde gerçek bir varlığa karşılık gelir.

5.5.3 Teleoloji bağlamında özgürlük sorunu

Kant ahlakının temelinde özgürlük vardır. Öyle ki ahlak yasasının ortaya çıkarılmasının temel nedeni (*ratio essendi*) olan özgürlük, ahlakiliğin gerçekleştirilmesinde birincil önemdedir. Ayrıca Kant, ahlakiliğin nihai amacının insanın özgürlüğü olduğunu savunur. Ona göre, varoluşun en yüksek nedeni "ahlak yasası temelinde özgürleşen insan"dır.²⁰² Bu türden bir hümanist anlayış, Kant'ın 18. yüzyıl ve sonrasının metafiziğini büyük ölçüde dönüştürmesini sağlamıştır. Öyle ki Kant sonrası felsefenin temsilcilerinden Fichte, Schelling, Nietzsche, Heidegger gibi filozoflar insanın özgürlüğünü temel alan felsefi yapıtlar ortaya koymuşlardır. Kant'ta özgür insanın evrenin varoluşunun nihai amacı olarak görülmesi, anti-teleolojiktir zira bu durum, ahlakiliğin özgürleşmekten başka hiçbir transzendent nedene

²⁰¹ Wood'a göre, *en yüksek iyi* 'ulaşılamaz bir ideal' olması bakımından asla önemsiz sayılabilecek bir kavram değildir. Aksine Allen Wood, *en yüksek iyinin* ödev ve ideal olarak benimsenmediği takdirde insan zihninin antinomiye düşeceğini ifade eder (Wood, 1970, s. 98).

²⁰² Kant 2000, [5: 436], s. 302-303.

dayandırılmadığını gösterir. Richard Velkley, “Özgürlük ve Aklın Amacı” adlı kitabında Kant’ın eleştirel felsefesi bağlamında, özgürlük kavramının doğanın en yüksek amacı olarak ele alındığını ve bu durumun her türlü doğüstü varlığı ve dışsal nedeni, ki Tanrı da buna dahildir, özgürlük amacı altında erittiğini yazar (Velkley, 2014, s. 144). Velkley’e göre, Kant’ta özgürlük her türlü dışsal buyruğu ortadan kaldırmış ve doğanın yegâne amacı olarak kabul edilmiştir. Bu tür bir görüş, anti-teleolojik bir okumayı ortaya çıkarır. Öyle ki özgürlük, kendi başına bir amaç olarak her türlü dışsal amaçlılık fikrini ortadan kaldırır.

Buna karşı, bu çalışma özgürlüğün en yüksek amaç olarak benimsenmesinin bütünüyle anti-teleolojik bir durum olmadığı görüşünü esas almaktadır. Zira transendental anlamda özgürlük kavramı bizi, üçüncü antinomi bağlamında, doğrudan doğruya koşulsuzluk ve mutlak kendiliğindenlik kavramına getirir. Kant doğanın nedenselliğinin temelde yetersiz olduğunu, doğanın nedensellik zincirine temel oluşturacak bir mutlak nedenselliğin gerektiğini savunmuştur. Üçüncü antinomi olarak bilinen bu problem çerçevesinde Kant özgürlüğü doğanın nedensellik zincirinin aksine insan iradesinin “kendi faaliyetini başlatma” yetisi olarak görür. Kant’a göre, özgürlük mutlak anlamda kendiliğindedir çünkü hiçbir önsel nedene gereksinim duymadan kendi başına etkindir. Bu bağlamda, özgürlüğün teleolojik bir nedensellik türü olarak ele alındığı söylenebilir Kant felsefesinde. Nitekim özgürlük nedenselliğin dışında kendi başına ve kendinde bir mutlaklığı amaç edinir. Benzer şekilde, Kant özgürlüğü insan yaşamının en yüksek amacı olarak görür. Bu minvalde özgürlüğün en yüksek amaç oluşu onun koşulsuz bir kavram olmasındandır. Zira Kant *YGE*’de en yüksek amacın (*Endzweck*), her türlü koşullu öğeden bağımsız olduğunu ve koşulsuz bir zemine dayandığını yazar.²⁰³ Kant’a göre, bu, transendental anlamda özgürleşmiş insandır.²⁰⁴²⁰⁵ Paul Guyer “Özgürlük, Mutluluk ve Doğa, Ahlaki Teleoloji” adlı makalesinde *Üçüncü Kritik*’te özgürleşmiş insanın varoluşun nihai amacı olarak

²⁰³ Bkz. Kant, 2000, [5:435], s. 302.

²⁰⁴ Bkz. Kant, 2000, [5:435], s. 302 ve Kant 2000, [5:450], s. 315.

²⁰⁵ Kant’a göre, özgürlük temelinde varolan ahlaki öznenin en yüksek amaç olarak belirlenmesi, diğer yandan da *en yüksek iyinin* en üstün amaç olduğu fikriyle çatışıp çatışmadığını sorusunu doğurur. Nitekim, Kant bu iki kavramın da en yüksek amaç olduğunu söyleyerek bir çelişkiye düşmüş olabilir. Ancak burada belirtmemiz gereken unsur, Kant’ın en yüksek amaç olarak gördüğü özgürlük fikri ile *en yüksek iyi* fikrinin birbiriyle çok yakından ilgili olmasıdır. Zira *en yüksek iyi* kavramı koşulsuz bir erdemlilik ve mutluluk fikri olması bakımından ahlaki bakımdan özgürleşmiş bir öznenin içinde bulunacağı durumdur. Dolayısıyla özgürlük ve *en yüksek iyi* kavramlarının her ikisi de koşulsuz bir zemine dayanmaktadır.

görülmesinin teleolojik bir durum olduğunu ifade eder (Guyer, 2014, s. 222). Nitekim Guyer'e göre, özgürleşmiş insanlık kavramı koşulsuz bir kavramdır, her türlü olumsal amacın ötesinde kendi başına mutlak anlamda amaçtır.²⁰⁶ Bu türden bir koşulsuz amaç fikri, Kant'ı teleolojik bir perspektife yakınlaştırmaktadır. Ayrıca, Kant koşulsuz insan özgürlüğünü "ahlaki teleoloji" kavramı altında ele alsa da çalışmanın devamında "ahlaki teleoloji"nin salt pratik anlamda "ahlaki teoloji"ye götürdüğünü yazar (Kant, 2020, [5:444], s. 310). Çünkü koşulsuz bir zemine dayanan özgürleşmiş insanlığın kendi başına mutlak bir amaç olarak görülmesi, özgürlüğün diğer koşulsuzluk ideleri ile olan bağını da ortaya çıkarır: ölümsüzlük ve Tanrı. Pratik akıl anlamında bu üç idenin birbirinden soyutlanmış olarak düşünülmesi mümkün olmadığından²⁰⁷, Kant'ta özgürlüğün en yüksek amaç olarak görülmesi bizi pratik anlamda ölümsüzlük ve Tanrı fikirlerinin bir postülat olarak gerekliliğine götürür. Ancak not etmekte fayda vardır ki Kant için özgürlük, teorik anlamda kabul edilebilir değildir. Öyle ki özgür olup olmadığımızı teorik anlamda asla bilemeyiz. Ancak Ahmet Ayhan Çitil'in Kant Okumaları'nda isabetle belirttiği gibi, özgürlüğün ve diğer transendental idelerin teorik anlamda bilinemez oluşu, özgürlüğe pratik (ahlaki) deneyimimiz içinde bir yer açmaktadır. Öyle ki eğer Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlüğü bilebilseydik, ahlaki anlamda özgür bir neden olamazdık. Çünkü aktif bir aktör olmak yerine, tanrısal nedenselliğin bir seyircisi olurduk (Çitil, 2021, s. 164).

5.5.4 Teleoloji bağlamında ölümsüzlük ve Tanrı ideleri

Kant ahlakını anti-teleolojik kılan bir unsur olarak, ölümsüzlük ve Tanrı idelerinin salt regülatif ve pratik kavramlar olarak görülmesinden ve onlara hiçbir surette teorik anlamda bir gerçeklik atfedilmemesinden söz etmemiz gerekir. Bu durum, Kant'ta ölümsüzlük ve Tanrı ideleri üzerine hiçbir bilginin edinilemeyeceğini gösterdiğinden bu idelerin teorik anlamda nesnel gerçekliği yoktur. Esasında Kant'ta Tanrı kavramı üzerine konuşmak oldukça zordur. Zira Kant Tanrı'nın bilinmesi mümkün olmayan boş bir kavrama indirger. Örneğin Kant *Opus Postumum*'da "Bir Tanrı var mıdır?" sorusu temelinde ilerleyen tartışmasında Tanrı'nın ne teorik anlamda ne de pratik anlamda gerçek bir varlığa karşılık gelebileceğini ifade eder. Kant *Opus Postumum*'da Tanrı idesinin salt bir düşünce ürünü olduğunu şöyle ifade eder: "Soru, Bir Tanrı var

²⁰⁶ Guyer bu makalesinde Kant'ta transendental özgürlük fikrini insanlığın koşulsuz amacı olarak görür (Bkz. Guyer, 2014, s. 221-238).

²⁰⁷ Bkz. Kant, 2000, [5:474], s. 337.

mıdır? Böyle bir düşünce nesnesi, öznenin dışında bir töz olarak düşünülemez. Daha ziyade, o, bir fikirdir” (Kant, 1993, [21:24], s. 229). Bu durum ahlak alanında anti-teleolojik bir okumaya yol açar çünkü Tanrı idesinin bir bilgi nesnesi olmayışı onun ahlaki bir amaç oluşunu da ortadan kaldıran bir öge olarak görülebilmektedir. Örneğin Nicholas Wolterstorff “Teologların Kant’tan Sonra Toparlanması Mümkün ve Makbul Mü?” adlı makalesinde Kant epistemolojisinin Tanrıya ilişkin her türlü söylemi ortadan kaldırdığını ifade eder (Wolterstorff, 1998: s. 1-18). Nitekim Wolterstorff’e göre, transendental idealizm sadece Tanrının varlığını reddetmekle kalmaz, aynı zamanda Tanrı’ya ilişkin her türlü teolojik söylemi yasaklar. Wolterstorff’a göre, Kant’ta üzerinde konuşulabilecek olan her türlü konu tecrübemizde bize görüsü verilen şeylerdir. Tanrı ise bu zeminin dışındadır. Dolayısıyla, Wolterstorff’a göre, Kant’ta tanrısal olana ilişkin hiçbir teolojik söylem olanaklı değildir (Pasternack, 2013, s. 240-241). Bu türden radikal bir yaklaşım, Kant’ta ölümsüzlüğe ve Tanrı’ya ilişkin her türlü söylem olanağını ortadan kaldırdığından herhangi bir teleoloji okumasına izin vermemektedir.

Oysa, Kant, pratik felsefe bağlamında, ölümsüzlük ve Tanrı gibi metafizik kavramları rasyonel bir inanç nesnesi olmaları bakımından olumlamaktadır. Her ne kadar Kant için ölümsüzlük ve Tanrı kavramları hem teorik hem de pratik anlamda salt bir düşünce nesnesi (*ens rationis*) olsalar da pratik anlamda bu kavramların etkisi oldukça güçlüdür. Örneğin *Opus Postumum*’da Kant Tanrı’nın salt bir düşünce nesnesi olsa da Tanrı’nın varlığının düşünülmesinin pratik bir gerçekliğinin olduğunu ifade eder: “Buyuran varlık (Tanrı), insandan başka ve onun dışındaki bir töz değildir. Tıpkı Tanrı (akıl aracılığıyla dünyadaki çokluğu düzenleyen duyuüstü ilke olarak) gibi, dünya da *a priori* mutlak bir birlik olarak düşünülür. Bu iki ideal, pratik bir gerçekliğe sahiptir” (Kant, 1993, [21:22], s. 228). Burada Kant Tanrı ve dünya kavramlarını pratik bir gerçekliği olan iki ideal olarak değerlendirmektedir. Benzer şekilde, Kant’a göre, ölümsüzlük ve Tanrı ideleri insanın pratik anlamda en yüksek ahlaki durum olarak kabul edilen *en yüksek iyi* kavramını gerçekleştirmenin zorunlu olarak gerektirdiği iki unsurdur. Nitekim koşulsuz ve sonsuz bir zemini gerektiren *en yüksek iyi*, ruhun ölümsüzlüğünü ve Tanrı’nın varlığının postüle edilmesini öznel anlamda zorunlu kılar. Bu bağlamda Kant, ölümsüzlük ve Tanrı idelerini inanç alanı içinde ele almıştır. Eric Watkins, “Tanrı’nın Gizliliği Üzerine Kant” adlı makalesinde buna ilişkin olarak şunu savunur: Kant’ta ölümsüzlük ve Tanrı idelerinin bilgi unsuru değil de inanç unsuru

olarak ele alınması, onları hayal ürünü varlıklara indirgemez. Watkins'e göre, ölümsüzlük ve Tanrı idelerinin nesnel bir geçerliliği olmasa da bu kavramlar inanç nesnesi olmaları bakımından öznel anlamda geçerliliğe sahiptirler ve dolayısıyla sahici bir gerçekliğe sahiptirler; hayal ürünü değildirler (Watkins, 2009, s. 90-91). Böyle bir okuma, salt pratik anlamda, Kant'ın ahlaki teleolojiyi olumladığını gösterir. Buna göre, insanın ahlak yasasının bir ideali olan *en yüksek iyiyi* gerçekleştirme Tanrı idesinin postula edilmesini gerektirir. Bunun bir adım ötesinde, Kant, *YGE*'de ahlaki anlamda teleolojinin teolojiye (dine) götürdüğünü²⁰⁸ ve Tanrı fikrini her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, sonsuz vb. bir varlık olarak düşünebilmemizi sağladığını ifade etmiştir.²⁰⁹ Kant'a göre, her şeyin üzerindeki bir koşulsuzluğu imleyen Tanrı fikri pratik anlamda bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki *en yüksek iyinin* gerektirdiği bir unsur olarak Tanrı fikri, daha önce ifade ettiğimiz gibi, salt öznel bir ihtiyaçtan kaynaklanır ve salt bir inanç unsuru olabilir. Bu idelerin rasyonel bir inanç bağlamında benimsenmesi objektif bir ödev değildir. Dolayısıyla, Kant'ın ölümsüzlük ve Tanrı idelerini salt pratik amaçlı birer kavrama indirgemesi ve onlara teorik anlamda bir gerçeklik atfetmemesi Kant'ta ahlakiliğin teleolojik ve transzendent bir neden fikrinin büyük ölçüde olumsuzlandığını gösterir. Bu konuda, Kant'ın dogmatik rasyonalizmden apayrı bir noktada olduğu açıktır. Zira buraya kadar savunduğumuz Kantçı anlamda ahlak teleolojisi anlayışının öncellerinden büyük ölçüde farklı olduğunu görüyoruz. Zira Kant, "ahlaki teleoloji"nin teolojiye götürdüğünü yazsa da hiçbir surette teleolojik perspektifi dogmatik bir tez olarak savunmamıştır. Onun teleolojik tutumu, pratik bir ihtiyacı gidermeye yöneliktir ve bununla sınırlıdır. Bu da ahlak yasasının nesnesi olan *en yüksek iyinin* ve insanın koşulsuz özgürlüğünün ancak koşulsuz bir Tanrı fikrine duyulan inanç temelinde gerçekleşebilmesidir. Yani, Kant'a göre, dolaylı olarak insanın ahlakiliğinin nihai amacı olarak görülebilecek olan mutlak bir varlık (Tanrı) fikri salt bir inanç unsurudur ve pratik olarak geçerlidir. Bunun dışında Tanrı'nın varlığının dogmatik bir biçimde bilinmesi ve kabul edilmesi ve bu zeminde teleolojik bir ahlak okumasının yapılması söz konusu değildir.

²⁰⁸ Kant 2000, [5:455], s. 320.

²⁰⁹ Kant 2000, [5:444], s. 310.

5.6 Sonuç

Sonuç olarak, Kant ahlakının ve özgürlük anlayışının teleolojik boyutunu incelediğimiz bu bölüm göstermektedir ki Kant'ta ahlakilik ve özgürlük konusunda anti-teleolojik öğeler olduğu kadar pratik ve hōristik anlamda teleolojik öğeler de bulunmaktadır. Buna göre, Kant ahlakına ilişkin olarak deontolojik bir çerçevede anti-teleolojik bir okuma yapılabileceği gibi, teleolojik bir okumanın da yapılabileceğini görüyoruz. Buna ilişkin olarak verdiğimiz kanıtları, yani ahlak teorisi bağlamında Kant felsefesini teleolojik kılan unsurları, kısaca özetlememiz gerekirse, ahlak yasasının nesnesi olan *en yüksek iyinin* bir amaç (ideal) olarak kabul edilmesi, insanın ahlakiliğinin ve özgürlüğünün doğanın en yüksek amacı (*Endzweck*) olması, ve Tanrı faktörünün, pratik anlamda, “ahlak yasaları altında özgürleşmiş özne”nin gereksindiği bir postülat olması. Bu bağlamda Kant'ta “ahlaki teleoloji”nin etkin olduğunu görüyoruz. Zira “ahlaki teleoloji” bağlamında Kant insan doğasının ahlakiliğini bütüncül olarak gerçekleştirmesinin *en yüksek iyi* idealine yönelik bir teleolojik amaçlılık içinde olmak, ve Tanrı idesinin *en yüksek iyinin* dayanağını oluşturan bir postülat olarak düşünülebilmesiyle mümkün olabileceğini göstermiştir. Öyle ki ahlakilik bağlamında Kant insan doğasının en yüksek ahlaki bir durumu (*en yüksek iyi*) mümkün kılmak üzere koşulsuz olan bir varlığın (Tanrı) fikrine doğru bir yönelim içinde olduğunu tasavvur etmiştir. Zira bu yönelim, objektif bir olgu olmasa da insanın ahlaki tecrübesini düzenleyen (hōristik anlamda) bir olgudur.

6. SPİNOZA VE KANT'TA AHLAK VE ÖZGÜRLÜĞÜN TELEOLOJİK YORUMU

Çalışmanın son bölümünde, Spinoza ve Kant etiğinin klasik teleoloji (ilkçağdaki ve skolastik teleoloji) ile olan bağları üzerinden bir değerlendirmesini sunacağız. Buna bağlı olarak Spinoza ve Kant etiğindeki teleolojik yaklaşımların klasik teleolojiyi ne şekilde sürdürdüğünü ve onu hangi yönlerden aştığını tartışacağız. Bu çalışma, Spinoza ve Kant'ta ahlaki teleolojiyi ayrı ayrı incelese de bu iki filozofu ortak bir paydada bir araya getirmektedir. Bu ortak payda, bu çalışmanın iddiasına göre, her ikisi de teorik anlamda teleolojiye eleştirel bir noktadan yaklaşırsa da iki filozofun da pratik felsefeleri bağlamında teleolojiyi tümünden reddetmemeleri, onu kendi özgün sistemleri içinde sürdürmeleridir. Buna göre, Spinoza'da ahlakilik ve özgürleşmenin, doğa/Tanrının içkinliği düzleminde insana ait varoluşsal çaba etrafında upuygun fikirlerin geliştirilmesi ve insanın kendi kendisini etkin hale getirmesi süreci olarak yorumlandığını biliyoruz. Bu yönüyle, Spinoza etiğinde teleolojik algının sürdürüldüğünü iddia ediyoruz çünkü insan ahlaki anlamda upuygun fikirlere (doğanın/Tanrının bilgisine) ulaşma amacı içindedir ve özgürleşmesi doğa/Tanrı'ya *en yüksek iyi* olarak yönelmesiyle mümkün olur. Bu yönüyle, Spinoza'nın modern öncesi dönemin öte dünyacı teleoloji (yüce ve aşkın bir Tanrı anlayışına dayalı) anlayışına karşılık içkin bir teleoloji fikri etrafında ahlakiliği ve özgürleşmeyi tanımladığını düşünüyoruz. Kant ise, eleştirel felsefesi bağlamında, özgürleşmeyi iki aşamalı bir süreç olarak görmüştür. Buna göre, özgürleşme başta ahlak yasasının gerçekleştirilmesini gerektiren deontolojik bir süreçken, son kertede postülat düzeyinde *en yüksek iyinin* gerçekleştirilmesini içine dahil eden teleolojik bir süreç olarak ele alınmıştır. Bu yönüyle, iddiamız şudur ki Spinoza ve Kant'ta teleoloji tümüyle aşılmamış veya terk edilmemiş, ancak modern bir bakışla yeniden yorumlanmıştır. Buna göre, Spinoza'da ve Kant'ta teleolojik bir olgu olarak özgürleşme sorunsalı, sübjektivist bir açıdan ele alınmıştır. Yani Spinoza ve Kant, özgürleşme bağlamında teleolojiyi, doğaya ait bir gerçeklik olarak görmeyip sübjektif insan aklının bir ürünü olarak görmüşlerdir. Spinoza'da özgürleşmenin teleolojik

boyutu organik bir içkinlik zemininde düşünülürken, Kant'ta insan düşüncesinin yasa koyucu (otonom) ve sübjektivist yönü zemininde içkin bir düzlemde ele alınmıştır.

Spinoza ve Kant'ta ahlakın ve özgürlüğün teleolojik yorumunun klasik teleoloji ile olan bağları ve farklarına geçmeden önce Kant'ın Spinozacılık eleştirisine değinmemiz gerekir. Nitekim Kant Spinoza'nın idealist bir zeminde ele aldığı amaçlılık teorisini kesin bir biçimde eleştirmiştir. Tarihsel olarak bakınca Kant'ın Spinoza felsefesi ile olan tanışması Panteizm tartışmasına dayanır. Kant'ın da dâhil olduğu Panteizm tartışması (*Pantheismusstreit*), Jacobi ve Moses Mendelsohn arasında G. E. Lessing'in Spinozacı tutumuna ilişkin olarak başlayan karşılıklı bir diyalog olarak başlamıştır. Ancak bu tartışma zamanla dallanıp budaklanmış ve pek çok filozofun katıldığı bir açık tartışmaya dönüşmüştür. Bu tartışmaya Kant'ın dâhil oluşu, 1786'da yazdığı "İnsanın Düşüncede Yönünü Tayin Etmesi Ne Demektir?" makalesiyedir. Frederick Beiser, bu eserin Kant felsefesini anlamada oldukça önemli bir eser olduğunu ifade eder. Nitekim bu eserde Kant hem Humecü şüphecilğe, hem Leibnizci rasyonalizme, hem de Jacobi mistisizmi ile Mendelsohn sağduyuculuğuna karşı olduğunu göstermiştir (Beiser, 1987, s. 115). Bu eserde Kant, genel olarak, Jacobi ile Mendelsohn arasında bir yerde durur. Bir yandan bilginin inancı gerekçelendiremeyeceği konusunda Jacobi'ye katılır; bir yandansa Jacobi'nin genel olarak aklın inancı gerekçelendiremeyeceği yönündeki görüşüne karşı çıkar. Öte yandan, Mendelsohn ile aklın inancı gerekçelendirmesi gerektiği noktasında uyuşur ancak Mendelsohn'un bilginin de gerektiği yönündeki çıkarsamasına karşı çıkar (Beiser, 1987, s. 115-116). Kant'ın bu tutumuyla ortaya koyduğu temel görüş, aklın teorik bir bilgi yetisi olmadığı ve teorik aklın kendinde-şeyi veya koşulsuz olanı bilemeyeceğidir. Nitekim bu görüş Kant'ın eleştiri-sonrası döneminin temel düşüncesidir ki Spinozacılığa karşı gerçekleştirdiği eleştirilerin temelinde de bu olacaktır. Kant bu makalesinde Spinozacılığı doğrudan doğruya hedef almamış olsa da Jacobi'ye yönelik olarak yazdığı bir dipnotta transendental idealizm bağlamında Spinoza'nın dogmatizmini eleştirmiştir (Kant 1998, [8: 144], s. 11). Bu pasajda Kant, Jacobi'nin ve Mendelsohn'un Kant'ın *SAE*'sinde gördükleri Spinozacı tutumdan duyduğu şaşkınlığı ifade etmektedir çünkü Kant'a göre *SAE* dogmatizmin kanatlarını kıran bir eserdir. Kant'ın Spinoza eleştirisi Eleştiri sonrası eserleri olan *PAE*, *YGE* ve *Opus Postumum*'da da sürmüştür. Kant'ın doğrudan doğruya Spinozacılık'tan bahsettiği ilk Eleştiri-dönemi eseri, *Pratik Aklın Eleştirisi*'dir. Bu eserinde Kant'ın

Spinoza eleştirisi dogmatizme karşı, transendental idealizmin özgürlük ve Tanrı idelerini ne şekilde gerekçelendirdiğine ilişkindir. Kant'a göre, Tanrı'nın teorik anlamda her şeyin nedeni olarak ele alınması, özgür iradeyi ve sorumluluk kavramını ortadan kaldırmaktadır. Kant'ta bu bakımdan transendental idealizm bağlamında Tanrı doğrudan doğruya görünüşlerin (uzay ve zamandaki şeyler) nedeni olmaktan çıkmış, -zira Tanrı yalnızca ahlaki anlamda evrenin gerektirdiği bir postülat sayılmıştır-; böylece özgür iradeye ve sorumluluğa yer açılmıştır. Kant'ın ifadesiyle, "zaman ve uzamın idealitesi kabul edilmedikçe, geriye yalnızca Spinozacılık kalmaktadır" (Kant, 1999, s. 111). Kant'ın bu sözü onun Spinoza dogmatizmine olan eleştirisini gösterdiği kadar Spinozacılığa verdiği önemi de göstermektedir. Beth Lord'a göre, Kant Spinozacılığı Leibniz'den daha tutarlı bulmaktadır (Lord, 2011, s. 53-54). Ancak Lord'a göre, Kant Jacobi'nin yorumunu baz alarak eleştirdiği Spinoza'yı esasında yanlış anlamıştır. Buna göre, Kant Spinozacılığın Tanrısal töz ile uzay ve zamandaki belirlenimlerin (Tanrının uzay ve zamandaki etkileri) insanda bir arada bulunduğunu öngördüğünü yazar. Kant'a göre Leibniz bunu yapamamıştır (Lord, 2011, s. 54). Ancak Lord'a göre, Spinoza Tanrısal olan ile uzaysal-zamansal olan arasında bir ayrım görmemiştir. Zira uzay ve zaman Tanrı'nın doğrudan doğruya ortaya çıkardığı moduslarındandır. Bu noktada Lord'a göre, Kant, Spinoza'ya yanlış bir açıdan bakmaktadır. Buna karşı, Kant'ın Spinozacılık eleştirisi onun transendental idealizm fikri çerçevesinde gerçekleşmiştir. Kant bir postülat olarak Tanrı idesini ahlaki dünyanın gerektirdiği bir ide olarak kabul etse de görünüşlerin doğrudan doğruya Tanrı idesini gerektirdiğini düşünmez. Bu durum, Kant'ın, özgürlüğü kurtarmasını sağlar. Zira Kant'a göre, insan mutlak anlamda Tanrı idesinin belirlenimi altında varolan bir varlık değil, kendi özgürlüğü çerçevesinde varolan bir varlıktır. Bu noktada Kant Spinoza'daki Tanrı'nın içkinliği meselesine sert bir eleştiri getirir, çünkü bu teori özgürlüğü ortadan kaldıran bir görüştür.

Bilindiği gibi, Kant *YGE*'nin ikinci bölümünü doğal dünyanın ve ahlak dünyasının teleolojik yönünü incelemeye ayırmıştır. Kant'ın temel olarak vurguladığı hususlardan biri, doğanın anlaşılmasında mekanik nedenselliğin yeterli olmadığı ve bunun yanında doğanın sistematığına ve düzenliliğine ilişkin olarak reflektif düzeyde verilen teleolojik yargıların gerekliliğidir. Buna göre, Kant doğanın mekanizmini ve heteronomisini kabul ediyor olsa da ona göre bunun ötesinde bazı varlıklar vardır ki onlar ancak teleolojik bir okumayla anlaşılabilirler: canlı organizmalar. Bu anlamda, Kant doğaya ilişkin ikili bir okumaya gitmiştir: mekanik nedensellik ve reflektif

teleoloji. Bu noktada, Kant doğada olumsal varlıkların da olabileceğini göstermekle kalmamış, bu varlıkların “kör bir mekanizmanın” veya doğal bir teleolojinin sonucunda değil de reflektif bir teleolojinin ürünü olduğunu savunmuştur. Diğer bir deyişle, Kant doğaya ilişkin öyle bir okuma yapmıştır ki doğadaki canlı varlıkların kör bir mekanizmanın parçası olmadığını ve bu varlıklara ilişkin reflektif anlamda teleolojik yargılar verilebileceğini göstermiştir. Kant’ın Spinozacılık karşıtlığı bu noktada ortaya çıkar. *YGE* (72-73)’de Kant felsefede doğadaki teleolojiyi doğru bir şekilde açıklayamayan dört tür dogmatik sistemin olduğundan söz eder: a) maddecilik, b) Spinozacılık veya kadercilik, c) hилоzoizm veya panteizm ile d) teizm (Kant, 2000, [5:392], s. 263). Kant’a göre, bu sistemlerden Spinozacılık teleolojiyi reddeden ve amaçlılığın ideal olduğunu savunan bir teoridir. Nitekim, Spinozacılık her şeyin doğrudan doğruya nedeni sayılan içkin ve doğalcı Tanrı anlayışı ile doğada hiçbir şeyin olumsal olmadığını ve her şeyin tanrısal bir belirlenime tabi olduğunu savunmuştur. Böylece, Spinozacılık doğal olan her şeyi Tanrı tözünün *attributum*ları olarak okuyarak her şeye doğal bir zorunluluk atfettiğinden, amaçlılığı (teleoloji) reddetmiştir. Kant’a göre Spinozanın bu tutumu yanlıştır çünkü Spinoza doğanın reflektif anlamda teleolojik yönünü görememiştir. Ancak Beth Lord’a göre, Kant’ın bu metindeki Spinoza eleştirisi geçersiz bir eleştiridir (Lord, 2011, s. 94). Zira Kant Spinoza felsefesini yanlış değerlendirmiştir. Buna göre, Kant, Spinoza’nın tözün birliğine dayanarak amaçlılığı açıklamaya çalıştığını yazmıştır. Ancak Lord’un haklı olarak belirttiği gibi, Spinoza hiçbir metninde tözün birliğini amaçlılığı (teleolojiyi) açıklamada kullanmamıştır. Spinoza’ya göre, doğa tümüyle amaçsızdır. Doğada şeyler arasında bir ilişki ve düzen vardır ancak bu ilişki ve düzenlilik yalnızca etkin nedenselliğe dayanır (Lord, 2010, s. 94). Bu bağlamda, Lord, Spinoza’nın asla tözsellik bağlamında bir amaçlılık fikri geliştirmedini, aksine Spinoza’nın tözselliği amaçlılığı dışlayan bir öge olarak okuduğunu yazar. Spinoza’ya göre, doğaya ilişkin bir teleolojik yargı ancak insan bilgisinin sınırlılığından dolayı verilebilir (Lord, 2010, s. 94). Bunun dışında, Spinoza teleolojik doğa anlayışına tümüyle karşıdır.

Kant’ın *Opus Postumum*’u bir “eser” niteliğinde değildir zira Kant’ın yayımlama amacı taşımadan aldığı birtakım notlardan oluşmaktadır. Bu bakımdan *OP*’ye bir eser olarak ciddiyetle yaklaşmak doğru olmayabilir. Ancak bu notlarda Kant’ın oldukça farklı bir Spinoza algısına sahip olduğunu söylemeliyiz. Kant genel olarak Spinoza’ya ahlaki-pratik ve teknik-pratik anlamda insanın dünya ve Tanrı ile olan ilişkisi üzerinden atıfta bulunmaktadır. H. Bülent Gözkân’ın *Kant’ın Şemsiyesi*’nde ifade

ettiği gibi, Kant'ın Spinoza ile kurabileceği yakınlık ancak öznenin transendental yetileri ve etkinliği üzerinden olabilir (Gözkân, 2018, s. 174). Kant'ın *Opus Postumum*'u transendental felsefe çerçevesinde "Bir Tanrı var mıdır?" sorusu ekseninde ilerleyen bir metindir. Kant Tanrı'nın yasa-verici ve mutlak bir varlık olduğunu yazsa da bir tanrının var olup olmadığı sorusuna transendental felsefe çerçevesinde cevap verilemeyeceğini savunur. Ona göre, Tanrı ne teorik anlamda ne de pratik anlamda gerçek bir varlığa karşılık gelir. Aksine, Tanrı salt bir akıl varlığıdır (*ens rationis*) (Ökten, 2022, A 22:49, s. 182). Zira Kant'a göre, transendental felsefenin tüm amacı, insana ait idelerin ve düşünce biçimlerinin formel olarak ortaya konulmasıdır. Aksine, metafizik bir araştırma yapmak suretiyle şeylerin kendi gerçekliğine ilişkin herhangi bir yargıda bulunmak değildir. Bu bağlamda, Kant dogmatik bir metafizikçi olarak gördüğü Spinoza'ya olan eleştirisi oldukça güçlüdür. Kant Spinoza'nın mutlak anlamda gerçek bir töz ve duyumsanabilir bir varlık olarak ortaya koyduğu Tanrı fikrini gerçekdışı ve fanatikçe (*schwärmerei*) söylemler olarak değerlendirir. Buna karşı, bu çalışmada Kant Spinoza'nın monizmine yakın bir bakış açısına sahiptir. Nitekim Tanrı'nın ve dünyanın sentetik bir birlik oluşturduğunu ve bunun rasyonel insan aklı zemininde sağlandığını ifade eder.

Sonuç olarak, Kant'ın Spinozacılık ile ilişkisinin zaman içinde değişime uğradığını görmekteyiz. Eleştiri-öncesi dönemde neredeyse bir Spinozacı olduğunu ifade ettiğimiz Kant'ın Eleştiri-sonrası dönemde transendental idealizm çerçevesinde Spinozacılığı dogmatik bulduğunu görürüz. *Opus Postumum*'da ise Kant'ın Spinozacılığın söylemlerini heyecan ürünü söylemler olarak tanımladığını görürüz. Nitekim bu eserde Kant Spinoza'nın Tanrı'nın uzay-zamanda duyumsanması ve mutlak bir töz olması yönündeki söylemlerini transendental felsefesi çerçevesinde kesin bir biçimde eleştirmiştir.

Ancak, az önce de ifade ettiğimiz gibi, bu çalışma Spinoza ile Kant felsefesi arasındaki bu gerilimden ziyade ahlaki teleoloji bağlamında Spinoza ve Kant felsefelerindeki bir benzerliğe yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla, her ne kadar Spinoza ve Kant farklı eksenlerde ontolojiler ortaya koymuş olsalar da ahlak teorileri kapsamında teleolojik bir bakış açısını korumaları onları ortak bir paydada buluşturmaktadır. Bu çalışmanın yegâne iddiası ve odağı bu benzer tutumun irdelenmesi olmuştur. Şimdi Spinoza ve Kant etiğinin özgürlük nosyonuna ilişkin ortaya koydukları teleolojik bakış açısının bir değerlendirmesini sunmaya geçebiliriz.

6.1. Spinoza’da Ahlakın ve Özgürlüğün Teleolojik Yorumlanması

Joseph Rickaby, *Ortaçağ Felsefesi*’nde skolastik felsefenin modern felsefeden temel farkının modern felsefenin değişime, görünüşlere ve sürekli akışa odaklanmasına karşılık skolastiğin kalıcı ve tözsel olana odaklanması olduğunu ifade eder (Rickaby, 2021, s. 40). Bu bağlamda, Rickaby şöyle der: “Modern düşünceye ne kadar az ‘töz’ girdiğini söylemeye gerek yok, o ‘kansız bir kategori’ haline gelmiştir ama skolastik için tam, eksiksiz, dolu bir varlıktır” (Rickaby, 2021, s. 40-41). Dolayısıyla skolastiğin tözü kanlı canlı bir kavram olarak görmesine karşılık modern felsefenin töze kuşkucu bir şekilde yaklaştığı söylenebilir. Bu minvalde, tek bir doğa/Tanrı tözünü tüm felsefesinin ana meselesi haline getiren Spinoza’yı skolastik bir filozof olarak mı görmeliyiz, yoksa modern mi? Bu çalışmanın iddiası, Spinoza etiğine ilişkin olarak Gilles Deleuzecü bir içkinlik okumasının ancak teleolojik bir eksende düşünülebileceğini ve bu yönüyle Spinoza’nın skolastiğin ve modernin sınırlarında bir filozof olduğunu tartışmak olacaktır.

Bilindiği gibi, Spinoza ilkçağ felsefesinde Platon’un ideaları esas alarak evreni meydana getiren Tanrı’sı Demiurgos’u, Aristoteles’in kendi-kendini düşünen Tanrı’sı, Plotinus’un Bir’i, Ortaçağda dinlerin ve skolastisizmin yüce ve aşkın Tanrı’sı ile Descartes’in rasyonel zeminde kanıtlanabilir aşkın Tanrı algısına karşı olarak Tanrı’yı doğa ile özdeşleştirmiş (*Deus sive natura*), ve böylelikle geleneksel Tanrı algısını büyük oranda dönüştürmüştür. Onun Tanrı’sı, doğanın etkin ve zorunlu nedenidir ve bu yönüyle kendi kendisini ve doğadaki tüm varlıkları meydana getiren bir zemindir. Spinoza’ya göre bu varlık zemini ikiye ayrılır: doğalaştırılan doğa (*natura naturans*) ile doğalaştırılan doğa (*natura naturata*). Doğalaştırılan doğa doğanın etkin yönünü ifade ederken, doğalaştırılan doğa doğanın edilgin yönünü ifade eder. Buna göre, doğalaştırılan doğa kendi kendinin nedeni (*causa sui*) olan Tanrı’ya karşılık gelirken, doğalaştırılan doğa Tanrı’nın mantıksal olarak etkin nedeni olduğu varlıkların alanıdır. Spinoza’ya göre bu iki alan arasında zorunlu ve mantıksal bir nedensellik bağı vardır. Spinoza’nın düşüncesinde ikilikler karşıtlıklar olarak değil, birbirini tamamlayan süreçler olarak görülür (Yovel, 1989a, s. 159). Yani doğalaştırılan doğa ile doğalaştırılan doğa birbirine karşıt değil, birbirini tamamlayan kavramlardır. Öyle ki doğalaştırılan doğa, mantıksal olarak doğalaştırılan doğaya önceldir ve onun zemindir.

Ancak doğalaştırılan doğa da doğalaştıran doğanın bir ifadesi, onu açığa çıkaran bir unsurdur. Bu minvalde, her şey Tanrı'dan kaynaklandığı gibi, her bir şey kendi içinde tanrısal unsurlar taşır. Yani, doğanın bütünü bir Tanrısallık içermektedir.²¹⁰

Bu bağlamda Spinoza'nın tek ve sonsuz bir tözden (Doğa/Tanrı) oluşan doğasının, ne tam anlamıyla skolastik ne de modern olduğu söylenebilir. O bir anlamda ikisi arasında bir yerde konumlanır. Zira hem skolastiklerin algısına benzer şekilde 'tam, eksiksiz ve dolu bir varlıktır' hem de modern yaklaşımda olduğu gibi sürekli ve aktif bir akış ve üretim halindedir. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza ve Diğer Kafirler*'de Spinoza'da içkincilik temelinde düşünülebilecek olan sürekli akış ve değişim eksenli bir doğa düzeninin egemen olduğunu ancak bunun dogmatik bir tarzda yapıldığını ifade eder (Yovel, 1989b: s. 173). Yovel'e göre, Spinoza örneğin Nietzscheci anlamda içkinci bir filozof değildir. Yani Spinoza içkinciliği aşkın (*transzendent*) bir nedenin tümünden reddi üzerinden biçim kazanan salt sonlu bir yaşam olumlaması olarak görmez. Spinoza'ya göre, içkinlik teorisi, doğanın sonsuz bir töz temelinde incelenmesidir. Dolayısıyla Spinoza'nın içkinciliği, değişmezlik ve sonsuzluk fikrini önde tutar. Spinoza'nın ortaya koyduğu içkinlik teorisi, felsefe tarihindeki ilk içkinlik teorisi değildir kuşkusuz (Yovel, 1989b, s. 167). Daha önce antik Yunan felsefesinde Sokrates öncesi-filozoflar, Epikürcüler ve Stoikler de içkin bir doğa anlayışını ortaya koymuşlardır. Ancak Spinoza'da içkinlik anlayışı, büyük ölçüde sistemleştirilmesi ve Hristiyanlık ve skolastik felsefe ile uzun bir dönem bastırılmış olan bu anlayışın yeniden diriltilmesi açısından önemlidir. Gilles Deleuze ise içkinciliğin felsefe tarihinde hep olduğunu ancak heretizm suçlaması nedeniyle (Tanrı ile yarattıklarının karıştırılması) kendisine statü edinemediğini ifade eder (Deleuze, 2000, s. 90). İşte Deleuze'e göre, Spinoza içkinciliğe bir statü kazandıran ilk filozoftur. Deleuze'e göre, Spinoza, içkinciliği her şeyin sonsuz bir tözden meydana geldiği sabit bir plan üzerine oturtmuştur (Deleuze, 2000, s. 91-92).

Spinoza'nın içkinciliği, semavi dinlerin ve skolastiğin *ex nihilo* yaratma teorilerinin tümünden reddini gerektirir. Spinoza'ya göre, doğa/Tanrı yaratan değil, ezeli ve ebedi bir varolma düzleminde meydana getirendir. Bu yönüyle bakıldığında, Spinoza'da

²¹⁰ Bu görüş ilk bakışta panteizm gibi görülse de esasında Spinoza'nın tam bir panteist olmadığı söylenebilir. Çünkü Spinoza Tanrı'yı yegâne töz (*causa sui*) olarak tasavvur ederken, insan doğasını ve cansız doğayı onun yalnızca bir ifadesi (temsili, sıfatlarının tezahürleri) olarak tasavvur etmiştir. Yani, Spinoza'ya göre, insan veya cansız doğa Tanrı ile özdeş değil, yalnızca onun sonsuz sıfatlarının bir ifadesidir.

Tanrı/doğanın modlarından (Tanrı'nın sıfatlarının tezahürleri) oluşan insanın bir yaratım sonucu ortaya çıkmadığını, yani zamanda meydana gelmediği, ezeli ve ebedi bir varlığa sahip olduğu açıktır. Dolayısıyla Spinoza insan doğasını Tanrı ile paralel bir düzleme getirmektedir. Nihayetinde, insan ezeli ve ebedi bir tözden türemiş bir modus (Tanrı'nın düşünce ve yer kaplama sıfatlarının tezahürleri) olması bakımından yoktan var edilmiş bir varlık değil, ezeli ve ebedi bir çizgide varlığa gelen bir varlıktır. Spinoza'nın bu yaklaşımı monist veya panteist bir yaklaşım olarak görülebilir. Çünkü artık skolastikte veya Descartes'ta gördüğümüz türden bir yaratılmış töz ile yaratıcı töz ayrımını görmeyiz. Dolayısıyla Tanrı ile insan arasında tözsel bir ayrım yoktur. Tanrı ile onun ezeli ve ebedi ifade biçimleri olan kiplerinden oluşmuş insan arasında aynı doğanın bir parçası olmak bakımından bir bütünlük vardır.²¹¹

Ancak Spinoza insan ile Tanrıyı aynı veya paralel bir varolma düzleminde düşünse de (hiyerarşik varlık tasavvuruna karşı) esasında insanı Tanrı'nın sonlu bir ifade biçimi (modus, sıfatların tezahürleri) olarak tanımlayarak onu sonsuz Tanrı tözü ile bütünüyle özdeşleştirmez ve bu iki varlık arasında temel bir ayrım görmeye devam eder. Eylem Canaslan'ın *Yöntem, Tanrı ve Demokrasi* adlı kitabında isabetle dediği gibi, “Tanrı ile onun ürettiği şeyler arasındaki bağlantı, tanrısal öz ile kip özü arasındaki ayrım korunarak açıklanır. İçkin nedensellik gereği her şey Tanrı'dadır ama şeyler Tanrı değildir” (Canaslan, 2019, s. 35). Öyle ki Spinoza'ya göre insan, yegâne töz olan Tanrı'nın mutlak anlamdaki varoluş kudretine karşılık yalnızca sınırlı bir varoluş kudretine sahiptir. Bu yönüyle, insan, Tanrı ile kıyaslandığında kendi kendisinin nedeni olmayan ve kendi kendisine yeterliliği olmayandır. Örneğin insanın varlığı onun varoluşunu içermez. Yani insanın varlığı varoluşunu üretecek kudrette değildir. Zira yalnızca Tanrı tözü buna vakıftır. İnsan ise, doğası gereği mutlak Tanrı tözünden kaynaklanmış, sınırlı ve yetkinsiz bir varlıktır. Ancak Eylem Canaslan'ın çalışmasının devamında söylediği gibi, Spinoza insan doğasının sınırlılığını ve yetkinsizliğini

²¹¹ Alfred William Benn, *Modern Felsefe* adlı kitabında Spinoza'nın varlık teorisine yaklaşımının skolastiğin terminolojisinden bütünüyle arınmış olduğunu ifade eder. Benn'e göre, Spinoza, felsefede “Varolanları nasıl bilebilirim?” sorusu yerine, “Neden bir şeyler var olmak zorunda?” sorusunu sormuştur (Benn, 2021, s. 56). Benn'e göre bu soru etrafında Spinoza'nın yanıtı şöyle olmuştur: Bir şeyler var olmalıydı, çünkü hiçbir şeyin varolmaması düşünülemezdi ve eğer bir şey varsa her şey varolmak zorundaydı (Benn, 2021, s. 56). Dolayısıyla Spinoza skolastiğin aksine bir yaratma teorisi ortaya atmamış, evrenin öncesiz ve sonrasız olmak zorunda olduğunu ortaya koymuş ve bunu da Tanrı olarak adlandırmıştı.

ortaya koysa da o, insanı olumlu yönüyle ele alır.²¹² Canaslan'a göre Spinoza'nın insanı, anlayandır, bilendir ve bu bilme kapasitesiyle güçlenerek yetkinleşendir. Benzer şekilde, Hadi Rızk Spinoza'nın sonluluk kavramını köklü bir biçimde dönüştürdüğünü yazar (Rızk, 2008, s. 44-52). Rızk'a göre, sonluluk Descartes'ta insanın kendi varlık türü ile tahayyül edebildiği bir varlık olan sonsuz varlık arasındaki farktan oluşuyordu. Ancak Rızk Spinoza'nın bu türden bir sonluluk kavramını değiştirdiğini ve sonluluğun içinde edimsel bir sonsuzluğun varoluşunun gerekliliğini ortaya koyduğunu ifade eder. Yani Rızk'a göre, Spinoza sonluluğu bir eksiklik olarak görmez çünkü bir anlamda sonsuz kudret sonluya içkindir. Bu yönüyle, Spinoza tarafından insan, skolastikte ve Descartes'ta olduğu gibi negatif bir özelliği olarak sınırlı ve yetkinsiz bir varlık olarak okunmaktan ziyade kendi içinde kudret sahibi bir varlık olarak görülmüştür.²¹³ Ancak, Spinoza'da insanın bilme ve yetkinleşebilme olanağını olumlasak bile, onun sonlu bir varlık olması bakımından mutlak anlamda yetkin olamayışı tartışma götürmez bir gerçektir. Zira Spinoza'nın *Etika*'da özgür ve sonsuz bir neden olarak tarif ettiği Tanrı'ya karşılık insan iradesini zorunlu ve gerektirilmiş bir neden olarak ifade etmesi onun sonlu insan özü ile tanrısal öz arasında gördüğü ayrımı belirgin kılar.²¹⁴ Ayrıca Spinoza'ya göre, insan özü ve varoluşu bakımından bütünüyle Tanrı'ya bağımlı bir varlıktır.²¹⁵ Bu yönüyle, Canaslan'ın ve Rızk'ın aksine Spinoza'nın skolastikten gelen ve Descartes'ta sürdürülen sonluluk ve sınırlılık algısından bütünüyle kopmuş olduğunu²¹⁶ söylemenin imkânı yoktur. Nitekim, insanın sonluluğu ve Tanrı'ya tabi oluşu onun sonsuzca yetkin bir töz olan Tanrı karşısındaki eksikli yapısını belirgin kılan bir unsur olarak görülebilir.

Spinoza insanın özü itibariyle varoluşsal bir çaba (*conatus*) içinde olduğunu ifade eder.²¹⁷ Spinoza insan doğasının özü itibariyle varoluşsal bir çaba içinde kendi kendisini korumaya yönelik olduğunu ifade ettiğinde bu salt ontolojik bir problem

²¹² Eylem Canaslan, Spinoza'nın *Descartes Felsefesinin İlkeleri* adlı kitabında genel anlamda insanın sınırlılığı üzerinden bir okuma yaptığını ancak sonraki dönem eserlerinde insanın sonsuz olanı kavrayabilme ve yetkinleşme gücünü olumlu bir perspektifle ele aldığını yazar (Canaslan, 2019, s. 105).

²¹³ Örneğin Spinoza'nın *Kısa İnceleme*'deki şu sözü onun insanını edilgin ve yetkinsiz bir varlık olarak görmediğini gösterir: "Buna ilaveten, daha önce belirttiğimiz ve ileride de tekrarlayacağımız gibi, Tanrı'nın dışında hiçbir şey yoktur ve o İçkin Nedendir. Şu halde, etkileyen (fail) ile etkilenenin birbirinden farklı kendiliklere tekabül ettiği her durumda, edilginlik açık bir yetkinsizliktir, çünkü bu durumda etkilenen söz konusu edilginlik durumuna dışarıdan neden olan şeye mutlak surette bağlı olacaktır. Bu nedenle, yetkin olan Tanrı'da edilginliğe yer yoktur" (Spinoza, 2015, s. 39).

²¹⁴ Bkz Spinoza 2019b, I. Bölüm, Açıklamalar: s. 35 ve XXXII. Önerme, s. 81

²¹⁵ Bkz Spinoza 2019b, I. Bölüm, XXV. Önerme, s. 73.

²¹⁶ Eylem Canaslan, Spinoza'nın olgunluk döneminde zihnin sınırlılığı nosyonundan vazgeçerek, daha ziyade zihnin ortak nosyonları anlayabilme gücüne vurgu yaptığını yazar (Canaslan, 2019, s. 108).

²¹⁷ Bkz. Spinoza 2019b, III. Bölüm, VI. Önerme, s. 211.

değil, aynı zamanda epistemolojik bir problemdir. Çünkü insanın varoluşsal olarak güçlenmesi ve kendisini birtakım varoluşsal tehditlere karşı koruması, ancak doğa/Tanrının ebedi ve zorunlu gerçekliğine ilişkin bilgisini arttırması ile mümkündür. Bu türden bir bilgi edinme süreci ise mekanik ve amaçsız bir belirlenim zemininde gerçekleşebilir gözüküyor. Esasında Spinoza'nın insanını zorunlu ve belirlenimci bir evrenin alelade bir parçası olarak (krallık içinde krallık olmadığını) düşünürsek, insanın bilgi edinme sürecinin mekanik bir edim olarak gerçekleşmesi beklenir. Oysa, Spinoza'nın epistemolojisinde insan doğasının varoluşsal bakımdan çabalayıcı (*conative*) yönü belirleyicidir. Şu hâlde, insan birtakım muğlaklıklar ve belirsizliklere dolu bir zihin yapısıyla doğar ve giderek toplumsal öğretilerin ağırlığı altında açık ve upuygun bir bilme tarzından uzaklaşır. Örneğin Spinoza'nın *TTP*'de insan zihnini bulanıklaştıran en temel unsur olarak hurafeleri ve mucizeleri göstermesi, onun toplumsal veya dinsel öğretilere getirdiği eleştiriyi içerir.²¹⁸ Spinoza'ya göre insan, toplumsal belirlenimler ve anlatılar ekseninde o denli körleşebilir ki doğanın kendi gerçekliği ile hiçbir bağı olmayan uydurma hurafelere veya doğaötesi mucizelere inanabilir. Bu durum, *Etika*'da bir esaret hali (*servitude*) olarak ifade edilir²¹⁹ çünkü insanın upuygun olmayan ve bulanık fikirler içinde özgür ve etkin bir varoluş içinde olması düşünülemez. İnsan böyle bir epistemolojik karmaşa içindeyken, güçlü bir biçimde varolamaz, kendi kendisini koruyamaz. Bu yönüyle, Spinoza'da varoluşsal anlamda etkinlik, epistemolojik bir sürece dayanır. Bu öyle bir süreçtir ki insanın şeylerin ebedi düzenlenişi olarak²²⁰ Tanrı'yı/doğayı upuygun bir çizgide bilmeye yönelik bir arzulama içinde olmasını gerektirir.²²¹ Aksi takdirde, doğanın/Tanrının bilgisi, mekanik bir gerekliliğin bir sonucu olarak insana ulaşacak değildir. Zira insan

²¹⁸ Bkz. Spinoza 2019a, s. 43-51.

²¹⁹ Bkz. Spinoza 2019b, IV. Bölüm, Önsöz, s. 309.

²²⁰ Spinoza *Etika*'nın Birinci Bölümünün XXI. Önermesi'nde şöyle der: "Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından çıkan her şey hep varolmak ve sonsuz olmak zorundadır; başka deyişle her şey söz konusu sıfattan dolayı ezeli ve ebedi ve sınırsızdır" (Spinoza, 2019b, I. Bölüm, XXI. Önerme, s. 69).

²²¹ *Etika*'nın Dördüncü Bölüm'ünde şöyle der Spinoza: "Yine de insanın gücü çok sınırlıdır ve her bakımdan dış nedenleri gücüne yenik düşer. Bu yüzden bizim dışımızdaki şeyleri kendi yararına kullanmada öyle mutlak bir yeteneğimiz yoktur. Buna rağmen çıkar ilkemize ters düşen durumlarla karşılaşsak bile serinkanlılıkla onlara katlanmalıyız, tabii eğer ödevlerimizi yerine getirdiğimiz ve sahip olduğumuz gücün bizi böyle şeylerden uzak tutmaya yetmeyeceğinin bilincindeyssek, ayrıca Doğanın bir parçasıysak ve onun düzenine uymak zorundaysak. Bu noktayı açık ve seçik bir şekilde anlarsak, zekayla belirlenen parçamız, yani en iyi olan parçamız bundan müthiş bit doyuma ulaşacak ve bu doyumu sürdürmeye çabalayacaktır. Çünkü şeyleri anladığımız sürece zorunlu olanın dışında hiçbir şeyi istemeyiz ve doğru olanın dışında hiçbir şeyden mutlak olarak doyuma ulaşamayız. O halde bu şeyleri doğru bir şekilde anlarsak bizim iyi kısmımızın çabası bütün Doğa düzeniyle uyuşacaktır" (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XXXII. Ana Başlık, s. 416-417).

bir otomat değildir.²²² Aksine, insan varoluşsal çabası gereği, bu bilgiye yönelik yaşamsal bir atılım ve amaçlılık içinde olmalıdır.²²³ Bu minvalde Spinoza'nın *conatus* teorisi, teleolojik bir zeminde okunabilir. Ancak Çetin Balanuye, *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?* adlı kitabında genel bir eğilim olarak insanlardaki *ereksellik* algısının yanlışlığına ve bu yanlışlığın Spinoza felsefesi ile nasıl giderildiğine odaklanırken insanın *conatusunun* belirli bir amaçlılığı içerse de bunun yüce bir erek olmadığını ifade eder. Balanuye şöyle der:

Evrende insani amaçlarla uyumlu bir üst ereğin bulunmuyor oluşu, Spinozacı *conatusun* (varolma çabası) tüm sonlu varlıklar için olduğu gibi insanlar için de sevinçli bir deneyim olabilmesine engel değildir. Üstelik belki de sonlu ve sınırlı var kalışımızı sevinçli bir dönüştürmenin yolu, tam da bu önceden verilmiş erek varsayımından kurtulmaya bağlı olabilir. Bu yaşama çabamızın arzu veya emellerden bağımsız olması anlamına gelmez; ama arzu ve emellerimizin elimizdeki en kesin ve yegâne gerçeklik olan Doğa/Tanrı'dan öte sözde büyük bir ereğe yönelmemesi gerektiği anlamına gelir (Balanuye, 2016, s. 84-85).

Burada Balanuye'nin haklı olarak ifade ettiği gibi, Spinoza'da insanın *conatusunun* gayesi Doğa/Tanrı'nın bilgisine ve kavrayışına ulaşmanın ötesinde aşkın ve yüce bir erek değildir. Dolayısıyla, bu çalışmada Spinoza felsefesine ilişkin olarak yapılan teleolojik bir *conatus* okuması, Spinoza'da yüce bir ereğin izinin sürülmesinden değil, içkin anlamda Doğa/Tanrının bilgisinin bir erek olarak benimsenmesindedir. Buna göre, şöyle diyebiliriz: Spinoza'da varoluşsal çabalama zemininde peşinden gidilmesi gereken yalnızca içkin bir doğa/Tanrıdır, bunun ötesinde yüce ve aşkın bir erek değildir.

Jon Miller, Spinoza'nın *conatus* kavramının Tanrı/doğanın sonsuz gücü tarafından meydana getirildiğini ve dolayısıyla insanın çabalayıcı yönünün salt tanrısal bir edim olduğunu ifade etmektedir: “Spinoza'nın Tanrısı yalnızca kudrete sahip olduğu için ve kudreti üretici olduğu için eylemde bulunur. Tanrı'nın eylemlerinin sonsuz ürünü vardır ve bunlardan birisi *conatus*'tur. Tanrı eylemde bulunduğu ve *conatus*'u ortaya çıkardığından dolayı bizler kendi-kendimizi-koruyan varlıklarız. Tanrı'nın

²²² Spinoza'da zorunlulukçu doğa tasavvuru bağlamında insanı bir otomata indirgeyen yorumlar da vardır. Buna örnek teşkil etmesi bakımından, bkz. Rızk, 2008.

²²³ Örneğin Spinoza *Etika*'da cahil insan ile özgür/bilge insan arasında yaptığı ayırım temelinde, insanın doğanın/Tanrının zorunlu yasalarını kavrayışının ne denli önem arz ettiğini gösterir (Bkz. Spinoza 2019b, V. Bölüm, Önsöz: s. 419-420 ve XLII. Önerme, s. 486). Bu bağlamda Spinoza insanın bilgi (doğaya/Tanrıya dair) yoluyla varoluş kudretini artırmasını ve kendisini erdemli kılmasını salık verir.

kudretinden başka *conatus*'u açıklayacak hiçbir neden yoktur” (Miller, 2015, s. 115). Bu yönüyle bakıldığında, Spinoza’da insan doğasının çabalayıcı yönünün salt tanrısal bir zorunlulukla ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü Tanrı/doğa tarafından meydana getirilen insanın, doğanın bir parçası olması bakımından doğaya aykırı bir biçimde davranması mümkün değildir. İnsan bir anlamda varoluşsal çaba (*conatus*) içinde olmaya belirlenmiştir. Benzer şekilde Alfred William Benn, şu sözlerle Spinoza’da *conatus* faaliyetinin teleolojik bir düzlemde düşünülmemeyeceğini imlemektedir: “Tanrı’nın özü olan güç, [bu sistemde] olanaklı her şeyin hiçbir erek veya hedef gözetmeksizin sınırsız bir çoğalma sürecinde ve sonsuzlukta gerçekleşmesinden başka bir anlama gelmiyordu” (Benn, 2021, s. 60). Bu yönden bakıldığında, Spinozacı *conatus* faaliyetinin skolastikteki veya Descartes’taki özgür iradeye dayalı ancak Tanrıya bağımlı insan modelinden farklı bir yaklaşım sunduğu söylenebilir. Nitekim, skolastikte ve Descartes’ta insan özgür iradesiyle hareket eder ve diğer varlıklardan üstün bir kavrayış kudretine sahip olması bakımından ayrılır. Spinoza’da ise, döneminin bilimsel devrimlerinin etkisi göz önünde bulundurulduğunda, *conatus*’un mekanik bir çoğalma veya varlıkta kalma çabası olarak tanımlanması söz konusudur. Ancak Jon Miller’in çalışmasının devamında ifade ettiği gibi Spinoza’da *conatus* edimi bilinçli olarak sürdürülen bir varlıkta kalma çabası olarak karşımıza çıkar (Miller, 2015, s. 116). Miller’e göre, hayvanlardan farklı olarak (dürtüsel olarak varlığını korurlar) insan *conatusu* bilinçli bir edimle hareket eder. Yani bu demektir ki insan *conatusu* belirli bir bilinçlilik temelinde bir yöne doğru hareket eder. Benzer şekilde Spinoza insanın arzusunun akılla ve bilinçle yönetildiği ölçüde onu upuygun fikirlere doğru götürdüğünü ifade eder.²²⁴ Bunu biraz daha öteye taşırsak, Spinoza’da insanın kör bir itilimle varlığını korumadığını, aksine belirli bir amaçlılık çerçevesinde bunu yaptığını söyleyebiliriz. Örneğin *Etika*’da şöyle der Spinoza: “Biz akıldan doğan arzu sayesinde doğrudan doğruya iyinin peşinden gideriz, kötüden de dolaylı olarak kaçınıyoruz” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, LXIII. Önerme Sonucu, s. 392). Bu yönüyle, Spinoza’nın *conatus* kavramını doğa bilimlerindeki türden mekanik bir çoğalma veya üreme olgusuna indirgenmediği, daha ziyade insan doğasının bir tür içsel belirlenim ve amaçlılıkla iyiye (veya upuygun fikirler) yönelim bağlamında kendi varoluşunu belirlemesi ve sürdürmesi olgusu olarak ele alındığı söylenebilir.

²²⁴ Spinoza *Etika*’nın Dördüncü Bölümü’nde şöyle der: “Biz akıldan doğan arzu sayesinde doğrudan doğruya iyinin peşine düşeriz, kötüden de dolaylı olarak kaçınıyoruz” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, LXIII. Önerme Sonucu, s. 392).

Spinoza Tanrı kavrayışı bağlamında köklü bir skolastisizm eleştirisi yapmış olsa da belirli yönlerden skolastik geleneği tümüyle reddetmiş sayılmaz. Örneğin bu çalışmanın önerdiği bir okuma olarak Spinoza'da varoluşsal çabanın (*conative*) bir amaçlılık içermesi, skolastikte Thomas Aquinas'la zirve yapan “insanın belirli bir amaca yönelikliği (*teleological directedness*)” olgusunun özgün bir yorumu olarak görülebilir. Thomas Aquinas, insan doğasını ele aldığı *Summa Theologica*'nın ikinci bölümünde insanın davranışları üzerine yoğunlaşmış ve insan doğasını, belirli bir son amaca yönelik olarak hareket etme zemininde incelemiştir. Buna bağlı olarak tüm metafizik, etik, hukuk ve siyaset felsefesini insanın bir amaca yönelikliği üzerinden okumuştur. Thomas Aquinas'a göre, insan içsel yönelimleri olan inanç, sevgi ve umut bağlamında en son amaç olarak Tanrı'ya yönelik bir varlıktır. Etienne Gilson Thomas Aquinas'ta insanın Tanrının suretinde yaratılmasından mütevellit onun mutluluğa ve kurtuluşa ulaşmasının yolunun Tanrı'ya yönelmek olduğunu ifade eder (Gilson, 2003, s. 334). Gilson'a göre, Aquinas'ta insan tamamlanmışlığa ulaşması ancak kendisini tanrısal bir düzleme çekmesiyle mümkündür. Gilson, tüm varlıkların ancak tanrısal bir düzlemde tamamlanabileceğini, ancak akla sahip bir varlık olması dolayısıyla insan söz konusu olduğunda bunun daha fazla geçerli olduğunu söyler. Zira insan akli itibarıyla Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır ve yetkinliğini ancak Tanrı'ya olan benzerliğini arttırmakla gerçekleştirebilir. Bunun yanı sıra, skolastikte kuşkuculuğu ile bilinen William Ockham da doğanın cansız varlıkları bağlamında teleolojik yönelimi reddetse de istenç sahibi varlıkların teleolojik yönelime sahip olduğunu savunmuştur.²²⁵ Bu görüş, yani insan ruhunun Tanrı'ya yönelikliği olgusu 17. ve 18. yüzyıllarda Malebranche ve Leibniz gibi filozoflarca da alenen savunulmuş bir teoridir. Örneğin insan zihnini Tanrı ile beden arasındaki bir yere konumlandıran Malebranche temel eseri olan *Hakikatin Araştırılması*'nda şöyle der: “Zihin Tanrı ile olan bağına güçlendirdiği ölçüde daha saf, aydınlanmış ve güçlü hale gelir çünkü Tanrı her yönden mükemmelliğin timsalidir. Buna karşı zihin beden ile olan bağına güçlendirirse yozlaşır, körleşir, güçsüzleşir ve sınırlanır çünkü beden kusurluluğun timsalidir” (Malebranche, 1997, s. Xxxvii). Bu minvalde, Malebranche insanın

²²⁵ William Ockham'a ilişkin bu yorum yapılırken Robert Pasnau'nun “Geç Ortaçağ'da Teleoloji” adlı makalesinden yararlanılmıştır. Bu makalesinde Pasnau William Ockham'ın 20. Yüzyılda genel olarak kuşkucu bir filozof olarak anıldığını ancak esasen onun kuşkuculuğunun salt cansız doğa ile sınırlı olduğunu ifade eder. Pasnau'ye göre, William Ockham Hıristiyanlık cansız doğanın da belirli bir amaca yönelik olduğunu buyursa da bu akla uygun değildir. Bu bağlamda Ockham etkin nedenselliği savunur. Ancak Ockham'a göre istenç veya bilinç sahibi varlıklar, belirli bir amaca yöneliktirler (Pasnau, 2020, s. 99-101).

Tanrı'ya olan yönelimini onu tamamlayan ve güçlendiren bir süreç olarak değerlendirmektedir. Benzer şekilde, Leibniz *Monadoloji*'sinin sonunda ereksel bir olgu olarak monadların Tanrı'ya yöneliminin zorunlu olduğunu ifade eder (Leibniz, 2009, 90. Madde, s. 38). Bu minvalde, Aquinas, Ockham, Malebranche ve Leibniz gibi filozofların teleolojik anlamda Tanrı'ya yönelimi insan doğasının temel unsuru olarak okumaları bakımından ortak bir zeminde buluştukları görülebilir. Spinoza'nın metafizik ve etik anlayışının temelinde de bu görüşün sürdürüldüğünü savunan çalışmamız için bu türden bir teleolojik olgunun skolastik ile modern döneme geçiş arasında bir devamlılığının olduğunu görmek elzemdir. Ancak açıktır ki Thomas Aquinas, William Ockham, Malebranche ve Leibniz'de insan doğasının özü itibariyle nihai amacının yüce, yaratıcı ve aşkın bir Tanrı olduğu düşünülür. Spinoza'da *conatus* bağlamında bu filozofların "insanın belirli bir amaca yönelikliği" olgusuna ilişkin yaklaşımlarının bir bakış açısı olarak sürdürüldüğünü düşünsek de insanın yönelik olduğu amacın yüce ve aşkın bir Tanrı anlayışından içkinlik düzleminde varlığını ortaya çıkaran bir doğa/Tanrı anlayışına dönüştüğünü görürüz. Buna göre, Spinoza'da insan, doğaya aşkın bir nedene doğru değil, kendisinin de dahil olduğu içkin bir doğaya/Tanrı'yı kavramaya çabalar. Ancak bu, Spinoza'nın insanın salt sonlu bir içkinlik zemininde varolduğunu imlemez. Bu bağlamda Yirmiyahu Yovel, Spinoza'nın içkinlik doğa anlayışının dogmatik bir tarzda cereyan ettiğini ifade eder (Yovel, 1989b, s. 173 ve 175). Yovel'e göre, içkinlik esas olarak değişim, akış ve sonluluk kavramları ile açıklanır. Ancak Yovel'e göre, Spinoza'daki upuygun fikirlere ve sonsuz olana yönelik bir çabalama içindeki insan doğasının sürekli akışın ve değişimin ötesindeki bir şeyin bilgisine (bir tür kendi kendisini ve sonluluğunu aşmaya) yönelik olduğu açıktır. Nihayet, Yovel'e göre, Spinoza'da insanın çabalayıcı yönü organik ve içkin bir düzlemde düşünülürken bunun sonsuzluğa yönelik olarak cereyan etmesi ve özgürleşmenin ancak bu zeminde sağlanması onun aynı zamanda özel türde bir aşkınlık deneyimini olumladığını gösterir.

Ayrıca diyebiliriz ki Spinoza'da amaçlılık olgusu salt insanın bilişselliğine ait bir kavramdır. Yani Spinoza doğanın kendisine ait bir olgu olarak görmemektedir amaçlı insan doğasını. Hatta pek çok yorumcuya göre Spinoza insanın amaçlı doğasını reddetmiştir.²²⁶ Ancak biz Spinoza'nın insan doğasına öznel bir unsur olarak amaçlılık

²²⁶ Örneğin, Jonathan Bennett ve John Carriero gibi eleştirmenler Spinoza'da insanın amaçlı bir doğaya sahip olduğu görüşüne karşıdırlar.

atfettiğini düşünmekteyiz. Örneğin Spinoza *Etika*'da doğada erek nedenlerin olmadığını ve bunun salt insan doğasına ait bir kavram olduğunu şöyle anlatır: “Öyleyse doğa ereksel bir nedenle varolmadığı gibi, ereksel bir nedene göre de hareket etmez; tersine doğanın varolmasının ve hareket etmesinin hiçbir ereksel nedeni yoktur. Zaten ereksel neden dediğimiz şey, bir şeyin temel nedeni ya da ilk nedeni olarak görülen insani iştaktan (bilinçli arzu) başka bir şey değildir. Örneğin ikamet falanca evin ereksel nedenidir dediğimizde, ev yaşamının rahatlıklarını hayal eden bir insanın bir ev inşa etmek için iştah duymasından başka bir şeyi kastetmiyoruz” (Spinoza, 2019b, Dördüncü Bölüm, Önsöz, s. 311-312). Bu bağlamda Spinoza ereksel (teleolojik) nedeni insanın bilişselliğinin (rasyonel arzu) bir ürünü olarak görür. Örneğin Hadi Rızk Spinoza'yı Anlamak'ta insanın arzulamasının belirli bir rasyonalite (akıl kılavuzluğu) çerçevesinde bir niyetlilik olarak vuku bulmasının salt sübjektif bir kavram olduğunu ifade eder (Rızk, 2008, s. 236). Rızk'e göre, arzunun bir niyetin gerçekleşmesi ve bir anlamın peşinden gidilmesi olarak ortaya çıkması sadece düşünsel (bilişsel) bir zeminde olabilir. Yani doğanın kendisinde bir niyetlilik veya belirli bir amaca dönüklük anlamında teleolojik bir yönelim yoktur. Bu bağlamda, niyet veya amaçlılık, Spinoza'nın sübjektif (insanın bilişselliğine ait) kavramlar olarak ortaya koyduğu irade, iyi ve kötü, doğru ve yanlış vb. kavramlarına benzer şekilde düşünülebilir. Öyle ki Spinoza'da insanın belirli bir niyeti ortaya çıkarmaya çalıştığı varoluşsal çabasının sübjektivist bir zemine dayandığı söylenebilir. Dolayısıyla şunu açıkça söyleyebiliriz ki Spinoza'da amaçlılık nesnel bir doğa olgusu değildir, aksine salt insanın doğayı kavrayışı bağlamında ortaya çıkar. Spinoza'ya göre, insanın *teleolojik* bir bakış açısına sahip olmasının temelinde, kavrayış ve varoluş gücünün sınırlılığı vardır.²²⁷ Yani eğer Spinoza'ya göre, insan bütünüyle sonsuz bir varoluş ve kavrayış gücüne sahip olsaydı (doğa/Tanrının zorunluluğunu tümüyle kavrasaydı), sonsuz töze yönelik bir amaçlılık nosyonu içinde olmayacaktı. Zira sonsuzu zorunlulukla kavrayacaktı. Ancak insanın sınırlı ve sonlu oluşu, onun kendisinin ötesindeki bir sonsuzluğa teleolojik anlamda bir yönelimini gerekli kılmaktadır.

²²⁷ Spinoza 2019b, IV. Bölüm, Önsöz, s. 311-312.

6.1.1 Ahlakilik (veya etik) bakımından teleoloji

Spinoza'da insanın Tanrı/doğayı (şeylerin ebedi ve değişmez doğası) kavrayışı, ahlakiliğin (erdemli olma²²⁸) temel zeminini oluşturur. Bu minvalde, Spinoza erdemliliği aklın kılavuzluğunda hareket etme çabasına dayandırılacaktır²²⁹ zira aklın kılavuzluğunda bir yaşam doğa/Tanrının gerçekliğine uygun bir yaşamdır. Spinoza'da doğanın yasallığı ile ahlakilik arasında ilkesel bir fark yoktur. Nitekim her iki alan da Tanrısal yasanın/ilkenin belirlenimi altındadır. Doğanın kendi gerçekliği ile ahlakilik ilkeleri arasında bir koşutluk söz konusudur. Bunlar birbiriyle uyumsuzluk edemezler. Bu durumun, Spinoza öncesindeki alımlanışına bakarsak, Spinoza'nın büyük oranda skolastiğin ve Descartes'çı bakış açısını sürdürdüğü söylenebilir. Zira hem skolastik felsefede hem de bunu önemli bir dönüşüme uğratan Descartes'ta fikirler ile şeyler arasında temel bir uyum (uygunluk) vardır. Bunun temelinde ise, şeylerin objektif bir gerçekliğe sahip olduğu ve fikirlerin açık ve seçik olarak bu gerçeklikleri temsil edebileceği görüşü yatar.²³⁰ Bu durum, Spinoza'da ahlakiliğin (veya etiğin) tanımlanmasında sübjektif insan bilincinin rolünü tümenden ortadan kaldırır mı? Hayır. Çünkü Spinoza başta doğa/Tanrı ile etik arasında olmak üzere şeylerin kendi gerçekliği ve onlara ilişkin fikirler arasında insan düşüncesinin öznelliğinden kaynaklanan bir fark görecektir. Öyle ki Spinoza'ya göre, doğa/Tanrı, hiçbir farkı veya kategorizasyonu içermeksizin her türlü varoluş olanağını kuşatırken, etik alanı iyi ile kötü, doğru ile yanlış vb. ayrımlar yapılmasıyla ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, Spinoza'nın doğası/Tanrı'sı iyi ile kötü, doğru ile yanlış gibi ahlaki kavramsallaştırmalardan yoksundur. Spinoza bu tür kavramsallaştırmaların insanın düşüncesinin veya zihinsel süreçlerinin ürünleri olduğunu ifade eder. Şöyle der: "İyi ve kötüye gelince; bunlar da kendi başlarına ele alındıklarında şeylerdeki olumlu bir niteliğe işaret etmezler; düşünme biçimlerinden ya da şeyleri birbirleriyle

²²⁸ Spinoza erdemi güç olarak tanımlayacak ve erdemli bir yaşamın insanın kendi yasaları gereğince hareket etmesi biçiminde tarif edecektir (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, Tanımlar, s. 316).

²²⁹ Bkz. Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XXIV. Önerme, s. 341.

²³⁰ Örneğin, Joseph Rickaby, Ortaçağ Felsefesi'nde skolastikler için bilincin bilginin bir nesnesi olmadığını, onun yalnızca bir aleti olduğunu ifade eder (Rickaby, 2021, s. 39). Yani skolastiklere göre bilinç, bilgiyi elde etmekte kullanılan bir araç olmaktan öte bir şey değildir. (Berkeley, Hume ve Kant gibi modern filozoflarca bilincin bilginin kurulmasındaki rolü daha sonra esas felsefi problemlerden biri haline getirilecektir). Bunun yanında, skolastikten farklı olarak dış dünyanın gerçekliği sorunu mesele edinse ve bilginin kurulmasında bilincin rolünü ön plana çıkarsa da Descartes Meditasyonlar'da fikirlerin nesnel gerçekliğini şeylerin gerçekliğine dayandırır. Örneğin, Descartes'e göre, güneşin nesnel gerçekliği Tanrı fikrinin nesnel gerçekliğinden daha azdır çünkü güneş Tanrı'ya kıyasla daha az gerçektir. Benzer şekilde, Spinoza'da da fikirler ancak şeylerin kendi gerçekliğine uyum gösterdiği ölçüde upuygundur veya değildir. Dolayısıyla, Spinoza'da doğadaki şeyler ile bu şeylere ilişkin fikirler birbirine paraleldir.

kıyaslayarak oluşturduğumuz kavramlardan başka bir şey değillerdir” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, Önsöz, s. 313). Öyle ki iyi ve kötü veya doğru ile yanlış gibi kavramlar, insan düşüncesinin diskursif/kıyaslamaya dayalı etkinliği bağlamında belirlenim kazanır.

Peki Spinoza'nın şeyler ile fikirlerin uyumu (uygunluk) teorisini benimsemesi bize onun etik okumasındaki teleolojik boyut hakkında ne söylemektedir? Açık ki Spinoza'da iyi ve kötü gibi etik kavramlar insan bilinci tarafından belirlenir. Öyle ki insanın *conatusunu* arttıran şeyler iyi olarak nitelendirilirken, *conatusunu* azaltan şeyler kötü olarak nitelendirilir. Yani varoluşsal olarak bize faydası olan şeyler iyi iken, faydası olmayan şeyler kötüdür. Spinoza'nın bu yaklaşımı, metafizik bir İyi kavramının reddine dayanır.²³¹ Bu bağlamda, örneğin bir şey Paul için faydalı ve iyi iken, Paulus için faydasız ve kötü olabilir. Çünkü o şeyin Paulus'un deneyiminde ve Paul'un deneyiminde niteliksel olarak farklı bir karşılığı vardır. Bu tür bir okuma, Spinoza'yı rölativist bir çizgiye çekebilir. Yani hiçbir şeyin iyi ve kötü olarak addedilemeyeceği zira bu kavramları belirlememizi sağlayan bir nesnellik zeminin olmadığı yönünde bir görüşe götürebilir. Ancak bu çalışmanın iddiasına göre Spinoza etik teorisi bağlamında mutlak anlamda bir rölativist değildir. Zira Spinoza'nın *Etika*'nın dördüncü bölümünde şöyle der: “Erdemi arayanların en üstün iyisi herkes için ortaktır ve bu iyide herkes eşit şekilde sevinç tadabilir” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XXXVI. Önerme, s. 354). Burada Spinoza etik kavramlar konusunda öznelarası bir nesnellik olgusundan söz etmektedir. Ayrıca, onun iyinin ve kötünün tanımlanmasına yönelik işlevsel bir olgu olarak öne sürdüğü ideal insan doğası (*exemplar human naturae*) fikri, bilişsel bir temele dayanan bir tür nesnellik zemindir. Spinoza'da insan zihninin sahip olduğu ideal insan imgesinin işlevsel bir olgu olarak kullanılması, ahlaki kavramların alelade veya amaçsız olarak ortaya çıkmadığını, belirli bir ideale (veya ölçüt) göre tanımlanmış olduklarını gösterir. Buna göre, insan zihni yetkin ve erdemli bir insan imgesine sahiptir ve erdemliliğini bu imgeye yaklaşmak üzerinden kurar. Yani, insan kendi doğasını ideal bir insan doğası temelinde yetkinleştirmeyi ve mükemmelleştirmeyi arzular. Bu anlamda, Spinoza'da erdemliliğin teleolojik bir zeminde kurulduğu söylenebilir. Ancak, burada özcü ve objektivist anlamda bir teleolojiden söz ettiğimiz düşünülmesin. Hadi Rızık'ın *Spinoza'yı Anlamak*'ta ifade ettiği gibi, ideal insan doğası fikri geleneksel anlamda

²³¹ Spinoza, 2008, s. 122.

teleolojik değildir. Yani bu türden bir ideal fikri, belirli bir insan özünü gerçekleştirilmeye yönelik değil, daha ziyade bireylerin eylem ve duygularının belirli bir yönelim dahilinde düzenlenişini sağlamaya yöneliktir (Rızk, 2008: s. 238). Ayrıca Spinoza'ya göre, ideal insan doğası fikri salt işlevseldir ve bu yönüyle insanın ahlaki anlamda kendisini örgütlemesine olanak tanımaktadır. Diğer bir deyişle, ideal insan doğası insanın zihinsel bir kavramıdır, doğada/Tanrı'da bir karşılığı olan objektif içerikli bir kavram değildir. Zira bu fikir, insana ait ortak bir akıl nosyonu olmanın ötesinde bir şey değildir.

Conatus kavramının ahlakilik içindeki yerine bakarsak, Spinoza'da *conatus* kavramının ahlakilik ile olan ilişkisinin özsel bir ilişki olduğunu görürüz. Spinoza'nın ahlakiliğin ana gayesi olarak ileri sürdüğü *conatus*²³², insanın ahlaki olmasının nedeninin varlığını korumak olduğunu imler. Yani insan varlığını sürdürmek için erdemli olur. Bu türden bir yaklaşım, varoluşsal çaba bağlamında ahlakın bir amaç olarak görülemeyeceği fikrine götürebilir bizi. Zira Jon Miller'e göre, Spinoza'da insanların çoğu ahlaki olmaktan uzaktır ve *conatus* bağlamında ahlaki olmak gibi bir gayeden ziyade sadece varlığı koruma kaygısı vardır (Miller, 2015, s. 118-119). Ancak bu türden bir okuma, Spinoza'ya yönelik indirgemeci bir okumadır çünkü Spinoza *conatus* ile upuygun fikirlerin insana getirdiği etkin olma hali arasında doğrudan bir ilgi kurar.²³³ Buna göre, insan varlığını ancak upuygun fikirlere sahip olmakla koruyabilir. Yani *conatus*, salt mekanik anlamda bir yaşamda kalma edimi değil, ahlakiliği kurma ve onu koruma edimidir. *Etika*'da şöyle der Spinoza: “Dahası erdem insanın kendi doğasının yasasına göre hareket etmesinden başka bir şey olmadığından ve hiç kimse kendi doğasının yasaları dışında varlığını korumaya çabalamadığından, bundan çıkan ilk sonuca göre, erdem temeli varlığı koruma çabasıdır ve insanın mutluluğu kendi varlığını koruyabilmesinden ibarettir. İkinci sonuca göre, erdem salt kendisi için istenmelidir ve erdemden başka salt kendisi için istememiz gereken daha makbul ya da bizlere daha yararı dokunacak hiçbir şey yoktur” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XVIII. Önerme, s. 335). Bu yönüyle bakıldığında, Spinoza'nın *conatus*

²³² Spinoza şöyle der: “... erdem temeli varlığı koruma çabasıdır ve insanın mutluluğu kendi varlığını koruyabilmesinden ibarettir” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XVIII. Önerme, s. 335).

²³³ Örneğin *Etika*'da Spinoza şöyle der: “Üçüncü tür bilgi Tanrı'nın bilinen sıfatlarının bire bir fikrinden şeylerin özünün bire bir bilgisine uzanır ve biz şeyleri bu tür bilgiyle anladıkça Tanrı'yı daha iyi anlarız. Bu yüzden zihnin en büyük erdemi, yani zihnin gücü ya da zihnin doğası veya şöyle dersek, zihnin en büyük çabası şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaktır” (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, XXV. Önerme, s. 450).

kavramı ekseninde ahlakiliği teleolojik bir bakışla ele aldığı söylenebilir çünkü insanın varolma amacı, kendi varlığını korumanın yanında etik bir yaşamı örgütlemeye yönelik bir tutum içerir. Ayrıca, Spinoza'nın *conatusu* ahlakiliğin merkezine yerleştirmekle, skolastik anlamdaki ahlaki olma olgusunu (Tanrı'nın yargılayıcı tutumu karşısında iyi edimlerde bulunma) büyük ölçüde değiştirdiğini görürüz. Zira skolastikte insan Tanrı tarafından cezalandırılacak olması nedeniyle ahlaki olmaya çalışır. Spinoza'da ise ahlakilik insanın kendi varlığını koruma çabasıdır. Yani burada cezalandıran veya ödüllendiren bir Tanrı karşısında tutum takınan bir insan görmeyiz. Daha ziyade, insanın ahlaki olmasının ana hedefi kendi varoluşunu güçlendirmektir. Jon Miller'in isabetle ifade ettiği gibi, Spinoza'da ahlaki kavramların belirlenmesi insanın *conatusunun* öncelikli tutulmasıyla sağlanır (Miller, 2015, s. 116). Yani Spinoza'da insan öncelikli olarak varlığını korumayı mesele edinir ve ancak bu temelden hareketle ahlakiliği tanımlar (neyin iyi neyin kötü olduğu).²³⁴²³⁵

Gilles Deleuze, Spinoza'da bir varlığın neliğinden (öz) ziyade, neye muktedir olduğu, veya neler yapabileceği üzerinde durulduğunu yazar (Deleuze, 2000, s. 116-117). Bu bağlamda, Deleuze'e göre, Spinoza özler üzerinde durmaz da varlıkların kudreti üzerine odaklanır. Deleuze'ün okumasına göre, *Etika*'da öz ontolojisi yoktur, daha ziyade çeşitli varolma tarzlarının ele alındığı bir tür varoluşçuluk ontolojisi vardır.²³⁶ Bu minvalde, Deleuze Spinoza etiğinin öz ontolojisi temelli bir ahlak teorisi olmadığını, onun varoluşun imkânları üzerinde duran bir etik anlayışını ortaya koyduğunu yazar. Deleuze'ün bu yorumu, anti-teleolojik bir çizgidedir. Zira Deleuze'e göre, Spinoza'da varlıklar asla bir şey (öz) olarak tanımlanmadıklarından herhangi bir amaca yönelik değildirler. Örneğin “Spinoza insanı asla düşünen bir

²³⁴ Ancak Robert Pasnau “Geç Ortaçağda Teleoloji” adlı makalesinde Aquinas'ta mutluluk amacına yönelik olma temelinde şekillenen ahlakiliğin da esasında insanın bireysel çıkarını (self-interest) yadsımayan ancak onu da içeren bir olgu olduğunu ifade eder (Pasnau, 2020, s. 106-107). Bu minvalde, Spinoza ile Aquinas arasında bir benzerlikten söz edilebilir zira her ikisi de ahlakiliğin tanımlanmasında insanın refahını/çıkarmını (self-interest) gözetmişlerdir. Aquinas bunu teleolojik bir amaç olan mutluluk üzerinden yaparken, Spinoza doğaya içkin bir olgu olarak varoluş gücünün artırılması üzerinden yapmıştır.

²³⁵ Bunun yanında insanın varoluş gücünün artması (*conatus*), hem skolastikte hem de Spinoza'da Tanrı fikrinin kavranması türünden teleolojik bir amaçlılık çerçevesinde mümkün olabilir. Zira Spinoza insanı varoluşsal anlamda güçlendiren temel olgunun üçüncü tür bilgi temelinde doğa/Tanrıya ilişkin edinilen kavrayışta saklı olduğunu ifade etmişti. Skolastik filozof Aquinas'ta ise Tanrı ahlaki insanın nihai amacıdır. Ancak Spinoza'dan farklı olarak Thomas Aquinas'ta Tanrı bir bilgi nesnesi değil, umut ve inanç zemininde yönelinen bir varlıktır.

²³⁶ Bkz, Deleuze, 2000, s. 114.

hayvan olarak tanımlamaz.”²³⁷ Daha ziyade insan neler yapabildiğiyle, bedeninin ve ruhunun nelere muktedir olduğuyla tanımlanır.²³⁸ Bu minvalde, Deleuze’e göre Spinoza etiği, insanın özünü gerçekleştirilmeye yönelik teleolojik bir etik değildir. Ancak Deleuze’ün bu okumasına karşı şöyle bir yorum yapmamız mümkündür. Spinoza’da insanın yapabildikleri ve neye muktedir olduğu üzerinden yapılan bir insan doğası tasvirine rağmen insanın aynı zamanda bir gayesinin olduğu imlenir. Zira insanın yapabildiklerini genişletmesi ve muktedir olduğu şeyleri çoğaltması gibi bir amacı vardır. Bu yönüyle insanın bütünüyle amaçsız olarak varolmadığını fakat hayatını doğru bir biçimde örgütlenme çabasının içinde olduğunu görürüz. Örneğin iyi bir hayatın doğru karşılaşmalar örgütlemekten geçtiğini düşünen Spinoza, örtük olarak da olsa insan zihninde iyi bir hayat yaratmaya yönelik bir teleolojik yönelimin (bir tasarım) olduğunu imler. Bu yönüyle, Spinoza etiğinin gayesiz bir çabalayış faaliyetine dayandırılmayacağı, aksine insanın kudretini ve muktedir olduğu düzlemi genişletmeye yönelik, ki bu ancak uygun fikirler zemininde sağlanabilir, teleolojik yönelimli bir çaba içinde olduğu söylenebilir.

Spinoza etiği, ayrıca bir yarar/fayda olgusuna dayanır. Spinoza *Etika*’da şöyle demiştir:

İyiden kastım bize yaralı olduğundan emin olduğumuz her şey.

Kötüden kastımsa iyi olan bir şeye erişmemizi engelleyen her şey. (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, Tanımlar: s. 315)

Burada iyi ve kötü gibi ahlaki kavramları faydalılık üzerinden değerlendiren Spinoza’nın tutumu, mekanik bir belirlenimcilik ve zorunluluk eksenli ontolojisinin bir yansıması niteliğindedir. Ona göre, iyi olarak addedilen bir şey insan doğasına uyumlu olan ve dolayısıyla ona faydalı olandır. Kötü ise bunun tersidir. Bu minvalde, Spinoza ahlakiliği bir tür doğaya/Tanrıya uygunluk temelinde açıklanan bir faydalılık olgusu bağlamında ele alır. Daha önce Spinoza’da şeylerin doğası ile fikirler arasındaki uyumun esas olduğunu ifade ettik. Burada gözlemlediğimiz durum esasen bununla ilintilidir çünkü ahlakilik bir anlamda doğaya/Tanrı’ya uyum olarak görülebilir çünkü insan doğasına faydalı olan budur. Fayda teorisi, ilk bakışta teleolojik ahlak algısına ters bir olgu olarak görülebilir. Zira, teleolojik bir ahlak

²³⁷ Bkz., Deleuze, 2000b, s. 116.

²³⁸ Bkz. Spinoza, 2019b, III. Bölüm, LIV. Önerme, s. 271-272.

anlayışında, bir eylemi bize sağladığı faydadan ziyade onun iyi bir amaca yönelik olmasından ötürü gerçekleştiririz. Peki Spinoza faydacı mıdır, yoksa teleolojik bir bakış mı sunar? Hayır, çünkü Spinoza'nın felsefesinin başat kavramlarından olan *en yüksek iyi (summum bonum)* kavramı, ondaki faydacı tutumu geri plana iter. Ya da denilebilir ki Spinoza teleoloji ile faydacılığı bağdaştırır. Nasıl mı? Spinoza'ya göre, insan, nihayetinde doğa/Tanrıyı kavradığında kendisi için en iyi olanı gerçekleştirmektedir.²³⁹ Aynı zamanda, doğanın/Tanrının bilgisi (şeylerin ebedi düzeni) insan için en faydalı olandır. Öyle ki Spinozacı ahlakta insanın doğa/Tanrı yasalarını kavrayışı, onun varoluşsal kudretini ve etkinliğini arttıran ve onu yetkinleştiren bir olgudur. Dolayısıyla Spinoza'da teleolojik bir kavram olarak ortaya çıkan *en yüksek iyiye (summum bonum)* yönelim ile faydalılık olgusu iç içedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Spinoza'da insanın *en yüksek iyisi* ona en faydalı olan şeydir, yani doğa/Tanrı'nın kavranışı. Ayrıca Spinoza'nın *en yüksek iyi* kavramının, aralarındaki temel bir benzerliğe rağmen klasik *en yüksek iyi* teorilerinden (Platon ve Aristoteles) farklı olduğunu söylememiz gerekir. Platon'da da bilginin (*episteme*) ancak gerçek bir içedönüşle sağlanabileceğini ve insanın nihai anlamda tamamlanmışlığa ancak bu şekilde ulaşabileceği ortaya konmuştu.²⁴⁰ Benzer şekilde, Aristoteles'in *en yüksek iyisi (summum bonum)*, insanın bir *theoria* yaşamı içinde kendi-kendisini düşünen, aşkın bir Tanrı'nın refleksiyonuna (*noesis*) dayanır.²⁴¹ Buna karşılık, Spinoza'da Tanrı bir içkinlik düzlemidir ve insanın *en yüksek iyisi*, doğa/Tanrı'nın içkin bir akla tekabül eden sezgisel bir bilgi (üçüncü tür bilgi) yoluyla bilinmesine dayanır. Diğer bir deyişle, Spinoza'nın *en yüksek iyisi*, doğaya aşkın bir varlığın (Tanrı) kavranmasına dair varoluşsal bir yönelim değil, doğa/Tanrının organik bir tarzda alımlanışına dair bir yönelim olarak ortaya çıkar.

Spinoza aynı zamanda Aristoteles'ten ve skolastik Aristotelesçilik'ten beri gelen ahlaki anlamda yetkinleşme ve mükemmelleşme olgusunu içkin bir etik anlayışı

²³⁹ Bkz. Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XXVIII. Önerme, s. 344.

²⁴⁰ Örneğin Devlet'te Platon, bölünmüş çizgi metaforu bağlamında insanı tamamlanmışlığa ulaştıran en üst ve gerçeğe en yakın bilginin İyi ideasının refleksiyonu/kavranışı (*noesis*) olduğunu ifade eder (Platon, 1999, 511b-e, s. 228-229).

²⁴¹ Aristoteles Lambda kitabında insanın en yüksek etkinliği olarak Tanrı'yı düşünme edimini şöyle anlatır: "Düşünme bizatihi kendi gereği en iyi olanı düşündür. Düşünmenin de en iyisi de en iyi olanı düşünme. Üs düşünülene katılarak kendisini düşünür; zira etmasla ve düşünmeyle düşünülebilir hale gelir, böylece us ile düşünülen aynı olur. Nitekim düşünülene ve onun ousiasını alan ustur. Bunlara sahip olan etkin olur, böylece usun tanrısal olana sahip olması olarak öncekinden ziyade bu düşünülür ve temaşa etkinliği de en çok haz veren ve en iyi olan" (Aristoteles, 2015, [1072b1-14], s. 292).

çerçevesinde sürdüren bir filozoftur. Bilindiği gibi, Aristoteles, Herakleitos'un Oluş'u ile Parmenides'in Bir'ini bağdaştırmayı amaçladığı teorisi bağlamında doğadaki şeylerin iki tür gerçekliğinin olduğunu ifade etmiştir: olanak halinde olma ve etkinlik-gerçeklik halinde olma.²⁴² Buna göre, örneğin bir kalem başlangıçta kendi içinde yazma amacını bir olanak olarak içermektedir ve kalem yazdığı anda etkin olarak amacını gerçekleştirmiş olur. Bu minvalde, Aristoteles insan doğasının karakteristik özelliğinin rasyonel/akıl sahibi olmak olarak tarif eder ve insanın etkin varolma halinin düşünme (*theoria* yaşamı) olduğunu ifade eder. Aristotelesçi skolastik filozof Thomas Aquinas da bu görüşü dönüştürerek sürdürmüş bir filozoftur. Thomas Aquinas'a göre, insan zihninin iki tür gücü vardır: pasif güç ve aktif güç. Pasif güç, insan zihninin dışsal bir etki yoluyla etkilenebilirliğini ifade eder. Zihnin aktif anlamda gücünün olması ise, onun şeyleri etkileme gücünü imler. Buna göre, eğer zihin şeyler tarafından etkileniyorsa pasiftir ve yalnızca olanak halindedir; buna karşılık eğer zihin şeyleri belirleyebiliyorsa etkindir (Aquinas, 1981, s. 535). Thomas Aquinas'a göre, olanak halindeki zihin (pasif zihin), kavramsal bilgiye sahip değil imgelemle sahiptir; aktif zihin ise imgelemeden kavramsal olana geçiş yapmıştır (Aquinas, 1981, s. 592). Spinoza'da yetkinleşme ve mükemmelleşme, Aristotelesçi ve Thomas Aquinasçı çizginin içkin bir düzlemde yeniden yorumlanışıdır. Çünkü Spinoza üç tür bilgi ayrımı yapmış ve imgelemden akıl bilgisine uzanan bilgi skalasında aktifliğin/etkinliğin veya yetkinliğin akıl bilgisine yönelim ile gerçekleşebileceğini savunmuştur. Yani Spinoza'ya göre, insan doğduğunda imgelem düzeyinde bulanık fikirlere sahiptir. Ancak eğer insan varoluş gücünü arttırmaya yönelik olarak ortak nosyonlara ve uygun fikirlere yönelirse etkinliğini/yetkinliğini arttıracak ve güç kazanarak mükemmelleşecektir. Bu minvalde, Spinoza'nın skolastiğin pasif-aktif zihin ayrımını sürdürse de onun yetkinlik ve mükemmelleşme temelinde ele aldığı aktiflik-pasiflik olgusu ontolojik anlamda bir içkinlik düzleminde gerçekleşir. Velhasıl, Thomas Aquinas'a göre, insan zihnini aktif hale getiren en nihai anlamda Tanrı'nın varlığına duyulan imandır çünkü Tanrı insan zihni tarafından bilinemez olan, aşkın ve yüce bir varlıktır. Spinoza'da ise Tanrı'nın içkin bir düzlemde doğanın kendisi olduğunu ve bu varlığın akli bir görüş faaliyetiyle bilinebilir olduğunu ifade ettik. Gilles Deleuze, Spinoza'da ahlakiliğin (veya özün) gerçekleştirilmesi anlamında bir yetkinleşme ve mükemmelleşme olgusunun olmadığını, zira Spinoza'nın tüm

²⁴² Aristoteles, 2017, 186a, s. 15.

projesinin etik bir proje olduğunu söyler. Deleuze'e göre, Spinoza'da ahlakilik, insanın özünü gerçekleştirilmesi ve bu bağlamda bir ereğe yönelik olması olarak asla okunamaz. Çünkü Spinoza'nın insanı bir öz değildir, salt bir varolma tarzıdır (Deleuze, 2000, s. 111-118). Deleuze'ün ahlakiliği özsel anlamda bir yetkinleşme olarak okunması doğrudur. Ancak, bu çalışmanın iddiasına göre, bunun bütünüyle ereksiz olduğu yönündeki Deleuzecü sav yanlıştır. Zira biz Spinoza'da ahlaki anlamda yetkinleşme olgusunun bir özün gerçekleştirilmesi ödevi çerçevesinde okunmadığını ancak insana ait varoluşsal kudretin/gücün arttırılmasına yönelik bir amaçla upuygun fikirler (bir erek olarak) ışığında bir varolma tarzını mümkün kılma olarak düşünüldüğünü iddia ediyoruz. Bu anlamda, Spinoza'da Deleuze'ün ifade ettiği gibi Aristotelesçi anlamda özcü bir ahlakilik (insanın rasyonel özünün gerçekleştirilmesi ereği) olgusu yoktur²⁴³ ancak bu, Spinoza etiğini bütünüyle ereksiz kılmaz çünkü Spinozacı anlamda insanın ahlakileşmesi varoluşsal gücün belirli bir yönelim dahilinde (yani şeylerin ebedi düzenine dair upuygun fikirler üretmek) arttırılmasına dayanır. Nitekim, insan varoluş gücünü arttırmak için upuygun fikirler örgütlemeye çabalar ki bu durum, insanın bilgisinin içkin bir ereğinin olduğunu gösterir: doğa/Tanrı.

6.1.2 Özgürleşme bakımından teleoloji

Etiğe bağlı olarak Spinoza'da özgürleşme olgusu da teleolojik bir bakışla yorumlanabilir. Ancak bu, Spinozacı anlamda yeni bir çizgide tanımlanan bir teleolojidir. Esasen Spinoza semavi dinlerin ve skolastisizmin ortaya çıkardığı kurtuluş (*beatitudo*) fikrini korumuştur. Ancak onu modern bir biçimde dönüştürmüştür. Semavi dinlerde ve skolastisizmde kurtuluş (*beatitudo*), Tanrı'nın doğrudan görüşü (*visio Dei*) ve sevgisi yoluyla insanın ebedi bir mutluluğa ulaşılacağına yönelik bir inançtır. Buna göre, insan eğer Tanrı'ya yönelik tefekkür dolu bir yaşam sürerse, öte bir dünyada (cennet) onun Tanrı'nın yanına yükseleceği ve burada sonsuz bir saadet içinde yaşayacağı tasarlanır. Spinoza bu türden bir kurtuluş fikrini reddetse de *Etika*'nın Beşinci Bölümü'nün önsözünde dediği gibi "özgürlüğe ulaştıracak bir yöntem veya yol"²⁴⁴ önermekten, yani bir kurtuluş projesi sunmaktan, geri durmaz.

²⁴³ Bkz. Deleuze, 2000, s. 113 ve 116.

²⁴⁴ Bkz. Spinoza, 2019b, V. Bölüm, Önsöz, s. 419.

Spinozacı özgürleşme veya kurtuluş fenomenini, skolastikten ayıran en temel yön, onun bir öte dünya fenomeni değil, bu dünyada ulaşılabılır olan zihinsel bir süreç olarak görülmesidir. Spinoza özgürleşmeyi (veya kurtuluş) şöyle anlatır:

Öyleyse yaşamımızda anlama yetimizi, yani aklımızı elimizden geldiğince mükemmel kılmak bizim için her şeyden daha faydalıdır. Hatta en büyük insani mutluluk, yani kutluluk bundan ibarettir. Gerçekten de mutluluk, Tanrı'yı sezgisel olarak bilmekten doğan ruh huzurundan başka bir şey değildir. Aklımızı mükemmel kılmaksa, Tanrı'yı ve Tanrı'nın sıfatlarını ve onun doğasının zorunluluğundan kaynaklanan edimlerini anlamaktan başka bir şey değildir. (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, IV. Ana Başlık: s. 405)

Burada Spinoza Tanrı'nın sezgisel bilgisi zemininde açıklanan özgürleşmeyi veya kurtuluşu bir ruh huzuru olarak tarif etmektedir. Dolayısıyla, ona göre, kurtuluş öte dünyada ulaşılabılır bir amaç değil, bu dünyada bir tür ruh doygunluğu ile ulaşılabılır bir amaçtır. Alfred William Benn, Spinoza'nın kimi yorumcularca mistik olarak nitelendirildiğini ancak kendisinin bu görüşe katılmadığını ifade eder. Benn'e göre, Spinoza'nın mistik olarak nitelendirilmesinin nedeni, onun erdemi "Tanrı'yı bilmek ve sevmek diye tanımlamış olması ve Tanrı'nın kendini sonsuz bir sevgiyle sevdiği şeklindeki kuramıdır"²⁴⁵ ki bu, Hıristiyan teolojisini ziyadesiyle çağrıştırmaktadır. Ancak Benn, bu yaklaşıma karşı çıkar. Nitekim Benn'e göre, Spinoza'da Tanrı'yla evren bir olduğu için Tanrı'yı bilmek demek kendimizi, yani ruh ve beden olduğumuzu bilmek demektir (Benn, 2021, s. 62). Benn, Spinoza'da özgürleşmeyi ruhsal ve bedensel varlığımızı bilmekle sınırlar çünkü Tanrı/doğa ruhun ve bedeninin sonsuz ifade biçimleridir. Bu türden seküler bir Spinoza okumasına karşı Yirmiyahu Yovel, Spinoza'daki kurtuluş fikrini "seküler kurtuluş"²⁴⁶ olarak nitelendirir ve Spinoza'nın kurtuluş fikri ekseninde akla dayalı bir dindarlığı ortaya çıkardığını ifade eder (Yovel, 1989a, s. 153-154). Yovel'e göre, akıl iki türlü faaliyet gösterir: diskursif/gidimli ve sezgisel. Spinoza'nın özgürleşmeyi sağlayan akıl faaliyeti sezgiseldir. Bu tür bir akıl, doğa bilimlerinde ve pratik ahlakta kullanılan türden diskursif bir akıl değil, şeylerin özünün sezgisel olarak kavranışını temel alan bir akıldır. Yani Yovel'e göre, Spinoza'da içkinci ve bu dünyacı bir kurtuluş fikrini ortaya çıkaran bu türden bir sezgisel akıldır. Ancak Spinoza'da özgürleşme sezgisel akıl temelinde gerçekleşebilir

²⁴⁵ Bkz. Benn, 2021, s. 61.

²⁴⁶ Bkz. Yovel, 1989a, s. 167.

olsa da doğa/Tanrının bilgisi bağlamında zihinsel olanın ve bedensel olanın eş düzeyde bilinmesini gerektirdiği açıktır. Yani Spinoza'da özgürleşmeyi sağlayan bir unsur olarak sezgisel bilgi, Tanrı'nın sıfatları olan düşünce ve bedenin upuygun olarak kavranışını içerir.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Spinoza'da insan doğuştan özgür değildir. Özgürlük ancak belirli bir etik süreç içinde inşa edilen bir şeydir. Spinoza'ya göre, her birimiz doğuştan bulanık fikirlerle doluyuzdur. Buna göre, eğer içsel zorunluluğumuza uyum göstererek kendi kendimizi belirleyebilirsek ve Doğa/Tanrı'nın doğru bir kavranışı bağlamında upuygun fikirler üretebilirsek özgürleşebiliriz. Tersine söz konusu olduğunda kölece bir yaşam süreriz. Spinoza'nın *Etika*'da cahil insan ile bilge insan arasında yaptığı ayrım²⁴⁷ temelinde etik bir bilme zemininde insanın kendini belirlemesi ve özgürlüğün yolunda ilerlemesinin önemini vurgular. Bu bakımdan, Spinoza'ya göre, özgürleşme insanın ahlaki bir amacı olmak zorundadır, aksi takdirde insan edilgin ve kölece bir yaşam sürecektir. Çetin Balanuye, *Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?* adlı eserinde anti-teleolojik Spinoza okumasının insanı özgürleştiren bir olgu olduğunu ifade eder. Balanuye'ye göre, eğer *ereksellik* algısından, yani yaşamımızın belirli bir üst ereğe (Örneğin semavi dinlerde olduğu gibi yargılayıcı bir yüce Tanrı fikri) yönelik oluşu fikrinden, kurtulmayı başarırız Doğa/Tanrının olagelişler ve doğal etkilenimlerden oluşan yapısını daha iyi kavrayacak ve boş yere üst bir erek için kaygılanmaktan vazgeçip Doğa/Tanrı'nın içkinliği ekseninde sevinç duyacağız (Balanuye, 2016, s. 117-138). Daha başka bir ifadeyle söylememiz gerekirse, Balanuye'ye göre, yaşamımız yüce bir üst ereğe yönelik değildir, aksine Doğa/Tanrı'nın içkin bir düzlemdeki olagelişlerini anlamaya dairdir. Kısacası, hayat yüce bir gayeye sahip değil, kendi kendisine içkin bir anlamlılığa sahiptir. Bu noktada, yaşamımızın bir üst ereğe sahip olmadığı konusunda Balanuye'ye katılmakla birlikte, insan doğasının içkin bir anlamlılığın anti-teleolojik bir zeminde kurabileceğini düşünmüyorum. Spinoza'da insan doğası çabalayıcı (*conatus*) bir varlık olması bakımından teleolojik bir yönelime sahip olduğu düşünülebilir. Buna göre, insanın varlığını koruma çabası, onun doğanın/Tanrının gerçekliğini upuygun bir biçimde kavramasıyla mümkün olabilir. Doğa/Tanrı ise her ne kadar içkin bir düzlemde varolagelişler olarak tanımlansa da bir töz olması bakımından ebedi ve kuşatılmazdır. Ebedi bir varlığın kavranışı ise sonlu bir varlık

²⁴⁷ Bkz. Dipnot 217.

olan insan için bir arayışı ve yönelimi gerektir. Yani insan ebediyete (mutlak töze veya şeylerin ebedi düzenine) ilişkin olarak düşünce üretirken, kendisini de içeren bir doğanın olduğu kadar kendisini aşan bir varlığın da arayışındadır. Bu minvalde, Balanuye'ye benzer şekilde, Spinoza'da insanın Tanrı/Doğa ile kurduğu ilişkinin yüce bir ereğe yönelim olarak ele alınmadığını, ancak bunun bütünüyle ereksiz bir düzlemde meydana gelmediğini düşünüyoruz. Öyle ki insan, doğasının gereği olarak kendisi de doğal bir parçası olduğu fakat bir yönüyle de kuşatılmaz bir sonsuzluğu imleyen bir Doğa/Tanrı'yı anlamaya yönelik için bir amaçlılık içindedir ki insanın özgürleşmesinin ve sevinç duygusunu arttırmasının temelinde bu çabasında ısrar etmesi vardır.

Spinoza özgürleşmeyi yetkinleşme ve mükemmelleşme kavramları ile açıklar. Bunlar teleolojinin Aristoteles'ten bu yana ilgili olduğu kavramlardır. Zira Aristoteles, doğadaki tüm varlıkların belirli bir yetkinleşme gayesinin olduğunu ve bunu gerçekleştirdiğinde aktüel hale geldiklerini savunmuştur. Spinoza yetkinleşme ve mükemmelleşmeyi, Aristoteles'ten farklı olarak zihinsel bir süreç olarak değerlendirir. Öyle ki Yirmiyahu Yovel'in ifadesiyle özgürleşme, zihinsel bir dönüşümdür²⁴⁸ ve bu dönüşüm yetkinleşme ve mükemmelleşme ekseninde ortaya çıkar. Öyle ki özgürleşme bilişsellik temelinde kurulan bir ideal temelinde düşünülür. Spinoza'ya göre, özgür insan (*homo liber*) ideal bir durumdur. Zira, *homo liber*, ahlaki anlamda yetkin bir varoluşu imler. Böyle bir varoluş ise gerçekte yoktur, bu yönüyle o salt bir düşünce ürünüdür. Bu noktada Spinoza'ya göre, insan zihni işlevsel olması bakımından bir özgür insan imgesi üretir ki insanın varoluşsal gayreti bu modele yaklaşmak olmalıdır.²⁴⁹ Bu bağlamda, Spinoza'nın felsefesinin "mükemmel insan" yaratma projesi olduğunu ifade edilebilir ki mükemmel insanın özgür insan olduğu açıktır. Dolayısıyla, Spinoza esasında okurunu etik bir dönüşüme hazırlar. Öyle ki o ideal bir özgür insan imgesi temelinde okurunda özgürleşmeyi mümkün kılacak bir varoluş çabasının (veya yöneliminin) ortaya çıkmasını teşvik eder.

²⁴⁸ Bkz. Yovel, 1989a, s. 167-168.

²⁴⁹ *Etika*'da Spinoza özgür insana dair birtakım tasavvurlarda bulunur. Örneğin, özgür insanın ölümü değil yaşamı tefekkür etmesi vb. onu belirgin kılan özelliklerindedir (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, LXVII. Önerme, s. 395).

Spinoza’da özgürleşmenin uğraklarından biri pasif duyguları kontrol altına alma, diğeri ise akla uygun bir yaşam sürmektir.²⁵⁰ Özgürleşmenin olanağını ortaya çıkaran bir etken olarak akla uygun bir yaşam temelinde duyguların kontrol altına alınabilmesi çabası, kendi içinde teleolojik unsurlar taşır. Örneğin Spinoza’nın *Etika*’daki şu sözü, şeylerin upuygun bilgisinin insanın en büyük çabası ve ereği olması gerektiğini ifade eder: “Üçüncü tür bilgi Tanrı’nın bilinen sıfatlarının bire bir fikrinden şeylerin özünün bire bir bilgisine uzanır ve biz şeyleri bu tür bilgiyle anladıkça Tanrı’yı daha iyi anlarız. Bu yüzden zihnin en büyük erdemi, yani zihnin gücü ya da zihnin doğası veya şöyle dersek, zihnin en büyük çabası şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaktır” (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, XXV. Önerme, s. 450). Buradan anlaşılacağı üzere, insanın doğa/Tanrı’nın ebedi düzenini kavramaya yönelik bir çaba göstermesi gerekir. Yani doğa/Tanrının bilgisini bir gaye olarak benimsemesini. Spinoza’ya göre, her türlü bilgi, öncelikle Tanrı’nın bilgisi zemininde mümkün olabileceğinden²⁵¹ dolayı, pasif duyguların kontrol altına alınabilmesi öncelikle Tanrı’nın sezgisel bilgisinin edinilmesini gerektirir. Bu noktada, insanın bütüncül anlamda tüm doğanın/Tanrının bilgisine yönelmesi elzemdir. *Scientia intuitiva* olarak adlandırılan bu bilgi, insana tüm evrenin varoluşunun ilkesini açıklayacaktır. Spinoza’ya göre, insan ancak böylesi bir bilme zemininde, pasif duygularını yönetebilir veya onları aktif hale getirebilir. Öyle ki insanın doğanın/Tanrının açıklayıcı ilkesini edinmeye yönelik olarak varoluşsal bir gayretinin olması gerekir ki ancak bu minvalde pasif duygulanıslardan bağımsızlaşarak ve akla dayalı bir yaşam sürerek özgürleşebilecektir.²⁵² Ancak Spinoza’da özgürleşmenin salt ruhsal veya zihinsel bir etkinlik hali olmadığını da belirtmemiz gerekir. Yani Spinoza özgürleşmenin salt akli bir faaliyet olmadığını

²⁵⁰ Spinoza *Etika*’da şöyle der: “Bir duygu edilgin bir duyguysa, hakkında açık ve seçik bir fikir oluşturduğumuz anda edilgin olmaktan çıkar” (Spinoza, 2019b, V. Bölüm, III. Önerme, s. 426). Ayrıca Spinoza şunu der: “Bizim için mutlak anlamda erdemli hareket etmek sadece aklın kılavuzluğunda hareket etmek, yaşamak, ve varlığımızı sürdürmek demektir (bu üç eylem de aynı anlama gelir)” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XXIV. Önerme, s. 341).

²⁵¹ Bkz. Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XXXVII. Önerme, s. 355.

²⁵² Spinoza *Etika*’da şöyle der: “Yine de insanın gücü çok sınırlıdır ve her bakımdan dış nedenleri gücüne yenik düşer. Bu yüzden bizim dışımızdaki şeyleri kendi yararına kullanmada öyle mutlak bir yeteneğimiz yoktur. Buna rağmen çıkar ilkemize ters düşen durumlarla karşılaşsak bile serinkanlılıkla onlara katlanmalıyız, tabii eğer ödevlerimizi yerine getirdiğimiz ve sahip olduğumuz gücün bizi böyle şeylerden uzak tutmaya yetmeyeceğinin bilincindeyse, ayrıca Doğanın bir parçasıysak ve onun düzenine uymak zorundaysak. Bu noktayı açık ve seçik bir şekilde anlarsak, zekayla belirlenen parçamız, yani en iyi olan parçamız bundan müthiş bit doyuma ulaşacak ve bu doyumunu sürdürmeye çabalayacaktır. Çünkü şeyleri anladığımız sürece zorunlu olanın dışında hiçbir şeyi istemeyiz ve doğru olanın dışında hiçbir şeyden mutlak olarak doyuma ulaşamayız. O halde bu şeyleri doğru bir şekilde anlarsak bizim iyi kısmımızın çabası bütün Doğa düzeniyle uyacaktır” (Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, XXXII. Ana Başlık, s. 416-417).

ortaya koymuş, bedensel bir etkin olma olgusu olarak da ifade etmiştir. Bilindiği gibi, Spinoza öncesi dönemde özgürleşme (skolastik ve Descartes) ruhsal veya zihinsel (*cogito*) bir süreç olarak düşünülmüştür. Örneğin Stoacılar özgürlüğün beden zihin tarafından bütünüyle kontrol edilmesiyle sağlanabileceğini savunmuşlardır.²⁵³ Bunun yanında beden (*res extensa*) ile zihin (*res cogitans*) arasında birbirine indirgenemez bir fark gören Descartes, zihnin bedene göre daha otonom olduğunu ve özgürleşmenin *cogito* zemininde sağlanabileceğini ifade etmiştir.²⁵⁴ Buna karşı, Spinoza beden ile zihni Tanrı'nın sonsuz sıfatları, yani aynı gerçekliğin farklı iki yönü olarak, görerek beden ile zihin arasındaki uçurumu ortadan kaldırmayı çalışmıştır. Bu minvalde, “bedenin etkin ve edilgin halleri zihnin etkin ve edilgin halleri ile kesişir”²⁵⁵ diyen Spinoza, özgürleşmeyi hem bedensel hem de zihinsel anlamda birbirine koşut bir biçimde ortaya çıkan bir etkin olma durumu olarak görmüştür.

Spinoza'da özgürleşmenin (kurtuluş, kutluluk) bir yolu da Tanrı/doğaya duyulan sevgidir (*amor Dei intellectualis*). Steven Nadler'in *Spinoza'nın Felsefesi*'nde “Tanrıya yönelik sevgi” olarak tarif ettiği bu sevgi türü esas olarak kaynağını üçüncü tür bilgiden (*scientia intuitiva*) alır. Spinoza'ya göre, Tanrı'nın uygun bilgisi edinildiği ölçüde insan Tanrı'ya sevgi duymaktadır. Steven Nadler bunu şöyle anlatır: “Üçüncü tür bilgi, nesnesi için bir sevgi yaratır ve bu sevgide duygulu bir sevinç değil, aktif bir sevinç, hatta kutsanmışlığın kendisi bulunur” (Nadler, 2021: s. 59). Ayrıca Steven Nadler, “Spinoza'da Tanrı'nın Entelektüel Sevgisi” adlı makalesinin başında Spinoza'nın Tanrı'nın sevgisine ve kurtuluş kavramına ayırdığı *Etika*'nın son bölümünün çoğu okur tarafından gereksiz ve boş bir metin olarak okunduğunu yazar (Rocca, 2018: s. 295). Buna göre, Spinoza'nın tıpkı antropomorfik bir Tanrı'dan söz eder gibi Tanrı sevgisinden söz etmesi anlaşılır değildir. Bazı okurlar ise bu bölümü, dindarca bulurlar. Oysa Nadler'e göre, Spinoza'nın tanrısı antropomorfik bir Tanrı değildir ve Tanrı'ya duyulan sevgi, dindarca bir sevgi olmaktan uzaktır (Rocca, 2018: s. 312). Dinlerde Tanrı sevgisi korku ve umut gibi pasif duygular uyandırır. Spinoza'da ise entelektüel Tanrı veya Doğa sevgisi (*amor Dei intellectualis*) aktif duygular doğurur, doğanın düzenini ve nedenselliğini kavramayı mümkün kılar, insanın doğadaki yerini neşe dolu bir biçimde karşılamasını sağlar ve insanın varoluş kudretini

²⁵³ Spinoza, 2019b, V. Bölüm, Önsöz, s. 420.

²⁵⁴ Descartes insanın otonom bir varlık olarak varolabilmesinin bilinçlilik (*cogito*) düzeyinde mümkün olabileceğini savunmuştur. Bedensiz de varolabileceğimizi savlayan Descartes, insanı bir düşünce varlığı olarak görmüştür.

²⁵⁵ Bkz. Spinoza, 2019b, III. Bölüm, II. Önerme Notu, s. 202.

arttıran bir etmen olarak çıkar karşımıza. Bu yönüyle, Spinoza'nın sevgi teorisinin temelinde dinlerdeki pasif duygulanışların aksine sevinci kucaklayan bir tutum vardır. Ancak belirtmekte fayda vardır ki dinlerin aksine skolastik felsefe bütünüyle pasif duygulanımlar üretmez. "Skolastik, neşeli biridir,"²⁵⁶ diyen Rickaby, skolastik filozofların varlığı iyi olarak (*omne ens est bonum*) değerlendirdiklerinden ötürü yaşamı olumladıklarını ifade eder zira onlara göre "yaşayan varlık daha da iyidir çünkü içinde varlıktan daha fazla vardır."²⁵⁷ Bu zeminde, skolastik felsefeye hâkim olan iyimserlik ve sevgi duygusunun başka bir tarzda Spinoza'da da sürdürüldüğü açıktır. Kısaca ifade etmemiz gerekirse, skolastikte ve Spinoza'da Tanrı/doğa *en yüksek iyi* olduğu için sevgi duyulan bir varlıktır ki bu, her iki yaklaşımda da kurtuluşun (veya özgürleşme) ana kaynağıdır. Ayrıca Çetin Balanuye, Spinoza felsefesi ekseninde yeni bir düşünce biçimi önerir (Balanuye, 2016, s. 103-104). Gilles Deleuze'den ödünç aldığı bir terim olan yerleşik düşünme tarzının (*dogmatic image of thought*) aşılmasını salık veren Balanuye, ancak kuşatıcı bir düşünme biçimiyle doğanın doğru bir biçimde kavranabileceğini ifade eder. Bu öyle bir düşünme biçimidir ki Doğa/Tanrı'daki sürekli oluşa katılmakla mümkün olabilir. Burada özgürleşmenin teleolojik bir düzlemde yorumlanması, statik bir dışsal ereğe yönelmeklik olarak algılanmamalı. Aksine Spinoza'da görülen içkinlik zeminli teleoloji anlayışının, Doğa/Tanrının sevgi ve sevinç gibi olumlu duygularla kucaklanması ve ona yönelinmesi olarak anlaşılmalıdır.

Son olarak Spinoza'nın özgürlük teorisinin, özgür iradeye dayalı, öznenin kendi seçimlerini yapma ilkesi çerçevesinde şekillenen bir olgu olmadığından, modern öncesi dönemin özgür irade temelli özgürlük anlayışlarından epey farklı olduğunu söylemeliyiz. Aristoteles'ten beri gelen ve Hıristiyanlığın etkisi ile birlikte skolastikte ve Descartes'te günahın ve yanlışlığın açıklanmasında kullanılan bir unsur olarak ele alınan özgür irade nosyonunun Spinoza'da tümünden reddini görürüz.²⁵⁸ Zira Spinoza

²⁵⁶ Rickaby, 2021, s. 38.

²⁵⁷ Bkz. Rickaby, 2021, s. 39.

²⁵⁸ Bilindiği gibi Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te, "İstenen, amaç olduğuna göre, enine boyuna düşünülen ve tercih edilenler ise amaca götürenler olduğuna göre, bunlarla ilgili eylemler tercihe bağlı ve isteyerek yapılan eylemler olsa gerek," (1113b, NE), diyerek özgür iradeyi olumlamıştır. Aristoteles'e göre, her şeyin olduğu gibi insan doğasının da bir nihai ereği vardır: mutluluk (*eudaimonia*). Bu minvalde, o mutluluğun ancak ahlaki ve akla uygun bir ruhsal etkinliğin tercih edilmesi ile sağlanabileceğini savunmuştur. Skolastik filozof Thomas Aquinas de özgür iradeyi olumlar: "İnsan özgür iradeye sahiptir: aksi takdirde konsiller, tembihler, buyruklar, yasaklamalar, ödüller ve cezalar boşa çıkacaktır. Bunu açık kılmak için, bazı şeylerin yargılama gücüne sahip olduğunu göstermemiz gerekiyor: bir taş aşağı doğru hareket eder ve aynı şekilde bilgi sahibi olmayan tüm şeyler

doğa ve Tanrı'yı özdeşleştirerek ve insanı doğanın doğal bir parçası ilan ederek yargılayıcı ve aşkın bir Tanrı figürünü ortadan kaldırmıştır.²⁵⁹ Bu durumda, Spinoza'ya göre, insanın özgür iradeye sahip olması söz konusu değildir, zira doğa belirli bir mekanik nedensellikte hareket eder. İyi ve kötü ayrımları doğada yoktur ve bu kavramlar eşit bir biçimde zorunludur. Bu bağlamda Spinoza'ya göre, örneğin aktif bir varoluşu sürdüren biri de pasif bir varoluş içindeki bir birey de eşit düzeyde zorunlu olarak varolurlar.²⁶⁰ Bunun yanında, Spinoza Aquinas'ın ve Descartes'ın aksine yanlışlığın açıklanmasında özgür iradeye değil, bilgi eksikliği olgusuna başvurur. Spinoza'ya göre, insanın hata yapmasının nedeni özgür iradesini yanlış bir biçimde kullanması değil, doğaya/Tanrıya ilişkin bilgisinin noksan olmasıdır.²⁶¹ Bu minvalde Spinoza özgür iradenin insanların hayal ürünü olduğunu²⁶² ve bu olgunun nesnel gerçekliğinin olmadığını ifade etmiştir. Bu, Spinoza felsefesine ilişkin yaygın algıdır ve büyük ölçüde doğrudur. Ancak, biz Spinoza'nın insana ait içkin anlamda bir iradi olumlama ve olumsuzlama faaliyetini olumladığını düşünüyoruz. Ancak Spinoza'ya göre bu türden bir iradi olumlama ve yadsıma olgusu, insanın özgür iradesiyle ortaya çıkardığı bir şey değil, kendisinin dışındaki bir nedenin etkisiyle ortaya çıkardığı bir şeydir kuşkusuz.²⁶³ Ancak, Spinoza'ya göre, insan doğa/Tanrıya ilişkin bilgisini arttırmak suretiyle içsel zorunluluğunu etkin olarak gerçekleştirme kapasitesine

de böyle hareket eder. Ve bazıları yargıya bağlı olarak hareket eder ama özgür yargıya değil; tıpkı hayvanlar gibi. Çünkü koyunlar, kurdu gördüğü zaman kaçmak doğal bir dürtü gereği kaçması gerektiğini anlar ancak bu özgür bir yargıdan kaynaklanmaz. Aynı şey diğer hayvanların davranışları içinde söz konusudur. Ancak insan yargı gücü ile hareket eder, çünkü müdrüğe gücüyle neyin önlenmesi neyin peşinden gidilmesi gerektiğini bilir" (Aquinas, 1981, s. 555). Burada Thomas Aquinas, cansız doğa varlıklarının doğanın zorunluluğu ile hareket eden yönünün aksine insan doğasının şeyleri seçme veya seçmeme konusunda bir yargılama yetisine sahip olduğunu ifade etmiş ve bu yönüyle insanın özgür iradeye sahip olduğunu savlamıştır. Ayrıca Thomas Aquinas'a göre, insanın yargılayıcı bir Tanrı tarafından cezalandırılmasının veya ödüllendirilmesinin (yani günah ve sevabın ortaya çıkması) nedeni de özgür iradedir. Benzer şekilde, Spinoza'nın önceli Descartes da özgür iradeyi olumlayan bir filozoftur. Descartes'e göre, insanın hatalarının sebebi Tanrı'nı ona bahsettiği "geniş çaplı ve mükemmel bir irade veya seçim özgürlüğü"dür (Descartes, 2013, s. 115). Spinoza ise özgür irade konusunda oldukça farklı bir tutum sergilemiştir.

²⁵⁹ Gilles Deleuze 11 Ders'te Spinoza'daki etik öğretisinin klasik ahlak öğretilerinden farkını anlatırken, Spinoza'nın öz ve değerler arasındaki gerilime ve yargılama esasına dayanan ahlak teorilerini altüst ettiğini ifade eder. Şöyle der Deleuze: "Yargılama her zaman varlıktan üstün bir makamı, bir ontolojiden üstün bir şeyleri ima eder. Her zaman varlıktan çok bir Bir'i var eden ve harekete geçiren İyi'yi, varlıktan üstün İyi'yi ima eder. Değer varlıktan üstün bir makamı ifade etmektedir. Demek ki değerler yargı sisteminin temel unsurlarıdır. Öyleyse yargılamak için her zaman bu varlıktan üstün makama başvuruyorsunuz. Bir Ethica'daysa, durum çok farklıdır, yargılamazsınız. Bir biçimde şunu dersiniz: Ne yaptığınız yapmış olun, hak ettiğinizden başka hiçbir şey hak edemezsiniz. Birisi bir şey söylesin ya da yapsın, bunu değerlere bağlamazsınız" (Deleuze, 2000, s. 115).

²⁶⁰ Bkz. Spinoza, 2019b, IV. Bölüm, Önsöz, s. 314.

²⁶¹ Bkz. Spinoza, 2019b, II. Bölüm, XXXV. Önerme, s. 158.

²⁶² Spinoza, 2019b, I. Bölüm, Ek: s. 92 ve III. Bölüm, II. Önerme Notu, s. 208.

²⁶³ Bkz. Spinoza, 2019b, II. Bölüm, XLIX. Önerme, s. 180-181.

sahiptir. Buna göre, Spinoza insanın özgür bir birey (*homo liber*) olmasını salık verdiği projesi çerçevesinde²⁶⁴, insanın kendisini içsel zorunluluğuna uygun olarak aktif bir yaşam yönünde belirlemesini olumlamaktadır. Bu bakımdan, Spinoza’da özgür seçimde bulunma olgusu yadsınsa da bir bilme yetisi olarak iyiyi ve doğruyu bilme ayrımı bağlamında insanın kendi yaşamını içten belirlemesi olgusu yadsınmamaktadır.²⁶⁵ Örneğin Alfred William Benn, Spinoza’da bir tür “kendi kaderini tayin edebilme”²⁶⁶ yetisinin olduğunu ifade eder.

Peki Spinoza’da gözlemlediğimiz özgür iradenin reddi ve buna karşı benimsenen bir tür içsel belirlenim tecrübesinin insanın teleolojik durumu ile olan ilgisi nasıldır? Spinoza’da özgür iradenin reddedilmesi, insanın belirli bir nihai amaca yönelikliği olgusunu sekteye uğratar. Çünkü teleolojik bir yönelim, özgür iradeye dayalı bir seçimde bulunma (rota belirleme) faaliyetini gerektirir gibidir. Ancak ilk bölümde açıklanmaya çalışıldığı gibi Spinoza’da insan doğası en nihai anlamda doğa/Tanrının bilgisine özgür bir seçimle yönelen bir varlık değil, bunu zorunluluk içinde yapan bir varlıktır. Yani insan doğa/Tanrı’nın kuşatıcı bilgisine yönelmek zorundadır çünkü bu zeminde nihai anlamda özgürleşecektir. Dolayısıyla, bu çalışmanın iddiası Spinoza’da teleolojik insan doğası algısının Spinoza’nın zorunluluk teorisi ve özgür iradenin reddi olgusu ile bir çatışma içinde olmadığıdır. Bu minvalde, Spinoza’da içsel zorunluluğun gerçekleştirilmesi sürecinde insanın aktif olarak doğanın/Tanrı’nın bütüncül bilgisine teleolojik bir yönelim içinde olduğunu ifade edebiliriz. Yani bu çalışmaya göre, Spinoza Aristoteles’ten, skolastikten ve Descartes’ten beri gelen özgür irade kavramını eleştirmiş, reddetmiş ancak son kertede bir tür bilgisel düzeyde bir içsel belirlenim fikrine yakın durmuştur ki bu durum, Spinoza’nın insanının özgürleşmesinin doğanın/Tanrının upuygun bilgisine yönelim zemininde mümkün olabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

Sonuçta, Spinoza’da ahlakiliğin ve özgürleşmenin incelenmesinde modern öncesi dönemde doğanın veya gerçekliğin araştırılmasındaki hâkim paradigma olan

²⁶⁴ Gilles Deleuze, Spinoza’nın projesinin bir ahlak projesi olmadığını yazar. Spinoza’ya göre ahlaki olmak, bir ödev ahlaki çerçevesinde düşünülmez. Yani Spinoza insana ne yapması veya ne yapmaması gerektiğini söylemez. Deleuze’e göre, Spinoza’nın etiği insanın nasıl güç veya kudret kazanabileceğini ortaya koymak üzerinden şekillenir (Bkz. Deleuze, 2000, s. 31-32).

²⁶⁵ Bu tartışma için, Bkz. Spinoza, 2019b, II. Bölüm, XLIX. Önerme: s. 180.

²⁶⁶ Alfred William Benn, Modern Felsefe kitabında bunu şöyle anlatır: “Çünkü [Spinoza’da] kuvvet, özgürlük demektir, kendi kaderini tayin edebilmek demektir ve mutluluğu dış koşulların insafına kalmış yahut kendi arzuları ile başkalarının arzuları çatışınca başkalarının rızasını almak zorunda kalan hiç kimse özgür değildir. Gerçek güç, kendini gerçekleştirmek, en insana özgü yetiyi- düşünce sıfatının akıl biçimini- kullanmak demektir” (Benn, 2021, s. 62-63).

teleolojiyi terk etmediğini ancak bu teleolojik bakış açısına yepyeni bir sübjektivite ve içkinlik temeli getirdiğini görmüş oluyoruz. Bu öyle bir içkin teleoloji anlayışıdır ki ahlak ve özgürlük yüce bir ereğe yönelik olma ekseninde değil, bizatihi doğaya içkin bir Tanrı'nın etkilerini kavramaya yönelik zihinsel bir yöneliş çerçevesinde ele alınmıştır. Ayrıca Spinoza'da amaçlılık, doğaya ilişkin nesnel bir kavram olmaktan ziyade insanın bilinçliliğine içkin bir olgudur. Öyle ki bu çalışma amaçlılığı salt insan doğasını tanımlayıcı bir unsur olarak ele almıştır çünkü Spinoza'nın insanı sonlu ve sınırlı varoluşu içinde özgürlüğünü erdemli bir varoluşu örgütlemeye yönelik bir çaba veya gaye içinde gerçekleştirebilir.

6.2 Kant'ın Ahlak ve Özgürlük Ekseninde Teleolojiyi Yorumlayışı

Kant, ilkçağ ve skolastikte Aristoteles ve Aquinas'ın öncülük ettiği ve daha sonra Leibniz ve Wolff ile sürdürülen gelenekçi teleoloji algısını yeni bir bakış açısıyla yorumlamış; bu yönüyle ne teleolojiyi tümüyle reddetmiş, ne de onu dogmalaştırmıştır. Eleştiri felsefesi çerçevesinde Kant teleolojiyi doğaya ait bir gerçeklik olarak değil, insanın transendental yetilerinden olan yargı gücünün reflektif yargılarının ortaya çıkardığı sübjektif bir düşünme tarzı olarak ele almıştır. Bu yönüyle Kopernik devrimi olarak adlandırılan projesi etrafında, doğaya ve ahlaka ilişkin teleolojik bakış açısını salt insanın transendental faaliyetinin bir ürünü olarak görmüştür. Bu bölümde Kant'ın ahlak ve özgürlüğe ilişkin olarak gelenekten gelen teleoloji anlayışını hangi yönlerden sürdürdüğünü ve onu ne şekilde dönüştürdüğünü tartışacağız. Temel tezimiz Kant'ta insanın ahlaki anlamda koşulsuz bir amaca (*en yüksek iyi, summum bonum*) yönelik olarak sonsuzca bir ilerleme gösteren teleolojik bir varlık olduğu fikrinin korunduğunu ancak bunun eleştirel, içkin ve sübjektivist bir bağlamda yeniden yorumlandığını ortaya koymak olacaktır.

Teleoloji fikrinin modern felsefede büyük ölçüde etkisini yitirdiğini gözlesek de Kant öncesi dönemde Leibniz ve Wolff gibi filozofların klasik teleoloji anlayışını sürdürdüğünü gördük. Kant Eleştiri öncesi dönemde teleoloji konusunda Leibniz ve Wolff çizgisinde kalmıştır. Erken dönem Kant, Leibniz'de olduğu gibi Aristotelesçi tözlerin modifikasyonuna dayanan bir monadolojiyi takip etmiştir (Redding, 2022, s. 77). Yine de Kant, Leibniz'deki monadlar arası ilişkilerin önceden-kurulmuş bir uyum yasasına göre işlediği fikrini reddetmiştir (Redding, 2022, s. 77). Leibniz'in "penceresiz" olarak nitelendirdiği monadlarına karşı Kant monadlar arasındaki etkin

olarak gerçekleşen etkileşime yoğunlaşmıştır. Erken dönem Kant'a göre, monadlar arasında fiili bir etkileşim mümkündür. Newton'un etki ve tepkinin eşitliğine işaret eden Üçüncü Yasası bağlamında bu etkileşim simetrik bir etkileşimdir de. Bu anlamda Kant için monadların bütünlüğünün uyumunun önceden kurulmuş olmadığı, ancak elde edilmiş olduğu söylenebilir (Redding, 2022, s. 77). Yani Kant'a göre uyum, fiziksel monadların kendi aralarındaki reel etkileşimin bir ürünüdür. Ancak Kant'a göre, monadların birbirleri üzerindeki etkileri nedeniyle ortaya çıkan değişimlerin düzenliliklerinin Tanrı'nın zihnindeki bir şemanın varlığından kaynaklandığını düşünür (Redding, 2022, s. 77-78). Dolayısıyla Kant, doğadaki varlıklar arasındaki uyumu tanrısal bir zemine dayandırmıştır. Yani doğadaki şeyler belirli bir amaç etrafında var olduklarından teleolojik bir düzenlilik oluştururlar. Bu anlamda Kant erken dönemde fiziksel doğanın düzenliliği fikrinden tanrısal bir amaçlılık fikrini geliştirmekten geri durmamıştır.

Örneğin ilk metafizik çalışması olan "Metafizik Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması, *Novo Dilucidatio*" (1755)'da Kant genel olarak Leibniz-Wolff çizgisindedir (Gardner, 1999, s. 14). Bu çalışmada Leibniz ve Wolff'un dünyanın bütünüyle yeter neden ilkesi tarafından belirlenmiş rasyonel bir bütünlük olduğu görüşüne katılır. Kant bu eserinde Leibniz ve Wolff ile Newton arasındaki uçurumun aşılabilir olduğu görüşündedir. Sebastian Gardner'e göre, Kant esasında doğanın mekanik yapısı konusunda Newton'dan bile daha ileri boyutta bir mekanikçidir (Gardner, 1999, s. 15). Örneğin "Göklerin Evrensel Doğa Tarihi ve Teorisi" (1755) adlı çalışmasında Kant, Newton'un aksine güneş sisteminin açıklanmasında Tanrı'nın varsayılmasının gerekmediğini savlamıştır. Ancak, Kant yine de Newtoncu bilimin tüm gerçekliğin açıklanmasında yeterli olmadığını savunmuştur. Bu bağlamda Leibniz'e paralel olarak doğa bilimlerinin kendi-kendine-yetmediği ve metafizik bir zemine gereksinim duyduğu görüşünü benimsemiştir. Fakat 1760'lara gelindiğinde Kant Leibniz-Wolff felsefesine olan sempatisini yitirmeye başlamıştır. "Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanmasına Yönelik Mümkün Olan Biricik Argüman" (1763) adlı çalışmasında Kant Leibniz-Wolff felsefesinin Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına yönelik olarak ortaya koydukları rasyonel teolojiye ait geleneksel argümanlara büyük ölçüde karşı çıkmıştır (Gardner, 1999, s. 15). Ancak henüz Kant bu eserinde olanaklı tüm şeylerin zemininde bulunan zorunlu ve mutlak bir Tanrı fikrini (*ens realissimum*) sürdürmüştür.

Kant'ın Leibniz-Wolff karşıtlığı onun Eleştirel felsefesini özgün bir biçimde geliştirmesini sağlamıştır. Zira dogmatik rasyonalizme²⁶⁷ karşı bir tutum sergileyerek Kant, metafiziğin farklı bir yöntemle köklü bir eleştiriye tabi tutulmasını salık vermiştir. Bu eleştiri, bilginin şeylerin kendisine uyum göstermek temelinde kurulmayıp şeylerin bizim bilginin *a priori* koşullarına uyum gösterdiği yönündeki metodik değişimdir. Bu minvalde Kant'ın Eleştiri felsefesi tözsel içerikli bir ontolojiyi tümünden reddetmiştir. H. Bülent Gözkan'ın *Kant'ın Şemsiyesi*'nde ifade ettiği gibi, Kant'ın felsefesi töze dayalı ontoloji yerine temsillere dayalı bir metafizik olarak değerlendirilmelidir (Gözkan, 2018, s. 168). Transendental felsefe kavramı ile şeyin veya kendinde-şeyin bilgisinin zihnin yetileri aracılığıyla kurulduğunu savunan Kant tözsel bir gerçeklikten bilgi düzeyinde söz edilemeyeceğini ortaya koymuştur. Kant'ın tözsel bir gerçekliğe ilişkin bu şüpheli yaklaşımı, onun teleoloji konusuna da şüpheli bir gözle yaklaşmasına neden olmuştur. Kant'a göre, Aristoteles'ten başlayarak Wolff'a kadar uzanan klasik teleoloji anlayışı dogmatik bir temele dayanır. Nitekim Aristoteles'ten Wolff'a kadarki teleoloji, Tanrı unsurunun insana öncel olduğu ve ahlakiliğin Tanrı idesine yöneliklik olarak okunduğu bir yaklaşımdır. Buna karşı Kant teleolojiyi doğaya ilişkin bir gerçeklik olarak görmez de öznenin *a priori* reflektif yargılarının bir ürünü (özneye ait sübjektif bir yargı) olarak görür, ve böylelikle teleolojiyi eleştirel bir bakışla yeniden okur. Buna bağlı olarak Kant ahlak teleolojisini de insanın transendental yetileri aracılığıyla ortaya çıkardığı bir olgu olarak görür. Şimdi Kant'ın ahlaki teleolojiye (ahlakilik ve özgürlük) getirdiği eleştirel yaklaşımın dinamiklerini klasik teleoloji anlayışı ile olan benzerlikleri ve farkları ekseninde inceleyelim.

6.2.1 Ahlaki teleoloji

Kant'tan önceki doğa metafiziği, hülezoist bir ekseninde ilerlemiştir. Aristoteles'te ve Ortaçağ doğa felsefesinde doğa varlıklarının tümünün bir canlılık içerdiği ve bu varlıkların belirli bir amaca yönelik olarak var olduğu tasavvur edilmiştir (Heimsoeth, 2018, s. 161). Bu yönüyle Aristotelesçi ve Ortaçağın doğa felsefesi teleolojik bir içeriğe sahiptir. Buna karşı Galileo, Kepler ve Newton'un başını çektiği modern bilimler bu türden bir teleolojik doğa tasavvurunu tümünden değiştirmiştir. Bu yaklaşıma göre, maddede herhangi bir canlılık yoktur ve madde herhangi bir amaca yönelik

²⁶⁷ Dogmatik rasyonalizm genel olarak nesne ile özne arasındaki uyum esasına dayanır. Ayrıca nesne ile özne arasındaki uyumu garanti eden bir son varlık esas alınır ki bu varlık aşkın bir Tanrı'dır.

olarak hareket etmez. Daha ziyade, madde bütünüyle mekanik bir temelde açıklanabilir. Benzer şekilde, Descartes mekanikçi bir doğa tasavvurunu öne sürmüş ve canlılığı da mekanik bir zeminde açıklamıştı. Böylece, felsefede evrenin belirli bir amaca yönelik olarak hareket eden bir varlık olduğu görüşü ortadan kalkmıştır (Heimsoeth, 2018, s. 162). Kant öncesinde etkin olan bu türden bir mekanikçi yaklaşım, Kant'ı da hayli etkilemiştir. Örneğin gençlik döneminde yazdığı ilk yazılarından olan “Genel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Teorisi”nde Kant, evrenin (uzay-zaman) sonsuzluğu karşısında duyduğu coşkuyu dile getirir. Kant evreni zaman-mekân içindeki cisimler ve onların hareketlerinden oluşan bir bütün olarak kavramıştır. Evrenin temel yasası Newton'un keşfettiği çekim yasasıdır. Maddedeki iki temel kuvvet olan çekme ve itme bütün olayları ve düzenleri açıklayabilir (Heimsoeth, 2018, s. 28). Ayrıca Kant, bu yazısında tümüyle mekanikçi bir anlayışı savunmaz. Ona göre, evrenin düzenliliğinin ardında yatan tanrısal bir neden vardır (Heimsoeth 2018: s. 29-30). Yine Kant, bu yazısında evrenin tümüyle maddeden oluşamayacağını ifade etmiştir çünkü canlı organizmalar bu türden bir mekanist yaklaşımla açıklanamazlar (Heimsoeth, 2018, s. 30). Eleştiri döneminde Kant mekanikçi doğa anlayışını sürdürmüştür. Nitekim *SAE*'de doğayı mekanik bir nedenselliğe bağlı olarak işleyen bir yapı olarak görmüştür. Ancak Kant giderek doğanın bütüncül bir biçimde açıklanabilmesinin mekanik bir yaklaşımla mümkün olamayacağını görür. *YGE*'de canlı organizmaların salt mekanik bir nedenselliğe tabi olmadıklarını, kendi kendilerini bir bütün halinde tutan içsel (yapıcı, *formative*) bir güçlerinin olduğunu tartışmıştır.²⁶⁸ Bu bakımdan, Kant canlı varlıkların salt mekanikçi bir düzlemde incelenemeyeceğini, teleolojik bir yaklaşımın da gerekli olduğunu savunmuştur. Peki Kant doğa ve ahlak metafiziği bağlamında nasıl bir teleolojik yaklaşım önermiştir?

Kant'ın teleolojiye yaklaşımı eleştireldir. Ona göre, doğaya peşin bir hüküm niteliğinde teleoloji atfedilemez. Yani doğanın özü itibariyle teleolojik olduğu söylenemez. Zira *SAE*'de Kant doğayı nedensellik ilkesi altında işleyen bir mekanizma olarak görmüştür. Buna karşılık, *YGE*'ye gelindiğinde bu bakış açısının değiştiği görülür. Kant'a göre doğadaki bazı varlıklar, yani canlı organizmalar, belirli bir amaca yönelik olarak hareket eder gibi görülebilirler zira aksi takdirde onların aralarındaki bağlantısallık ve uyumu kavramak güçleşir. Diğer bir deyişle, Kant'a göre, canlı

²⁶⁸ Bkz. Kant, 2000, 5:374: s. 246.

organizmalar arasındaki uyum ve ilgiler ancak teleolojik bir bakışla anlaşılabilir. Ancak yinelememiz gerekir ki Kant doğanın kendisine teleoloji atfetmeyip salt insana ait refleksiyonun (sübjektif *a priori* reflektif yargılar) bir parçası olarak görür teleolojik yargıları. Yani ona göre, insan eğer canlı doğayı belirli bir amaca dönük olarak hareket eden bir varlık olarak görürse, doğadaki homojenliği ve uyumu daha iyi bir şekilde kavrayabilecektir. Ancak doğanın gerçekte böyle bir amacının olup olmadığı asla bilinemezdir.

Canlı doğaya paralel olarak Kant insan doğasının da teleolojik bir zeminde okunabileceğini düşünür. Nitekim Kant'a göre, insan canlılığı itibarıyla tıpkı bir ağaç gibi salt mekanik etkiler uyarınca meydana gelmiş bir varlık değil, "kendi kendisinin nedenini" içinde barındıran doğal bir amaçtır (*Naturzweck*). Bunun ötesinde, Kant insan doğasının rasyonellik ve ahlakilik boyutu bağlamında da doğanın nihai amacı (*Endzweck*) olarak görülebileceğini ifade eder. Kant'a göre, insanın olmadığı bir doğa çöle benzetilmektedir. Yani, doğaya anlam getiren varlık insandır. Ancak bu bir doğa varlığı olarak insan değil, akıl ve ahlak varlığı olarak insandır. Bu bağlamda, Kant insan doğasının akli ve ahlaki anlamda bir ahlak dünyasını ortaya çıkarma potansiyeli bağlamında ona teleolojik bir anlam yükleyecektir. Yani Kant doğanın teleolojik gayesini insanın akıl ve ahlak varlığı olarak *en yüksek iyi* kavramını ortaya çıkarmasında arayacaktır. Bu da Kant'ın ahlaki teleoloji olarak adlandırdığı fenomendir.

Spinoza'nın ahlak ve özgürlüğü teleolojik bir boyutta ele almasını incelediğimiz birinci kısımda ifade ettiğimiz gibi, ahlaki teleoloji klasik teleolojinin temsilcileri olan Aristoteles ve Aquinas gibi filozofların elinde insanın tanrısal bir iyiye yönelikliği bağlamında ele alınmıştır. Aristoteles ve Aquinas'ın ahlaki teleolojiye yaklaşımı özcü bir zeminde vuku bulmuştur. Buna göre, Aristoteles ve Aquinas insan doğasının belirli bir iyiye yönelikliğini onun kendi özsel doğasını gerçekleştirmesinin yolu olarak okumuşlardır. Kant'ın ahlak teorisinde ise insan doğasının kendisinin dışında bulunan ahlaki bir iyiye yönelikliği olgusunun yadsındığı açıktır. Zira Kant *SAE*'den itibaren tüm metinlerinde dogmatik metafiziğin kendinde-şeyi (kendinde bir iyi kavramı vs.) özneye önceleyen tutumundan rahatsızdır. Kant'a göre, tüm bilginin ve tecrübenin kurucusu öznedir ve bu yönüyle kendinde-şey salt bir düşünce varlığıdır (*ens rationis*). Dolayısıyla da öznenin transendental yetilerine öncel bir ahlaki iyiden söz edilemez Kant evreninde. Fakat Kant'ın kendinde bir iyiyi yadsıması, onun insanın iyi bir son

amaca dönüklüğü fikrini bütünüyle ortadan kaldırmaz. Zira Kant ahlaki teleolojiyi öznenin transendental faaliyeti zemininde açılmadığı pratik bir olguya dönüştürecektir.

İlkçağın ve skolastiğin klasik teleolojik yaklaşımına karşı Kant, transendental felsefesi temelinde ahlakiliği kendinde bir iyiye yönelim ekseninde tanımlamayıp iyinin ve kötünün öznenin ahlakiliği zemininde belirlenim kazanacağını savunmuştur. Kant'a göre, ahlakiliğin temel ilkesi, ahlaki olanın bir ödev olarak benimsenmesidir. Eğer bir eylem salt ahlaki olduğu için gerçekleştirilirse, bu eylem ahlaki bir eylemdir. Buna karşı, bir eylem sağlayacağı fayda veya getireceği mutluluk için gerçekleştirilirse bu eylem ahlaki bir değere sahip değildir. Heinz Heimsoeth'in ifade ettiği gibi, Kant'ın çağına egemen olan yaklaşım ahlakiliğin mutluluğa ulaştıran veya faydaya dayalı bir olgu olduğu idi (Heimsoeth, 2018, s. 116-117). Nitekim, Aristoteles'te ahlakilik konusu, mutluluğa (*eudaimonia*) ulaştıran bir yol olarak görülmüştür. Skolastikte Aquinas, ahlakiliği Aristotelesçi mutluluk fikri ve Hıristiyanlığın öte dünyacı mutluluk fikri bağlamında yeniden sentezlemiştir. İlerleyen yüzyıllarda ise ahlakilik utiliteryen bir zeminde ele alınmıştır. Dolayısıyla Kant'ın pratik felsefesi bu tarihsel zeminde ortaya çıkan ve onun çağına egemen olan eudaimonist ve utiliteryen ahlak yaklaşımlarına karşı ortaya çıkan bir tepkidir (Heimsoeth, 2018, s.117). Bilindiği gibi, örneğin Kant *PAE*'de Epikürcülerin ve Stoacıların erdemi mutluluk ile özdeşleştiren tutumlarını eleştirmiştir.²⁶⁹ Bu yaklaşıma karşı Kant, pratik saf aklın sadece kendisi için ve kendisi uğruna istenen bir ahlak yasasını ortaya çıkardığını ifade ederek, ahlakiliği ödev (deontoloji) temelinde ele almıştır. Kant'ın *AMT*'de ifade ettiği gibi, bir eylemi ahlaki kılan temel unsur onun iyi bir niyet/isteme içermesidir: "... doğa, yeteneklerini dağıtırken her yerde amaca uygun davrandığına göre, aklın hakiki belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak olmalı. Bundan dolayı bu isteme gerçeği tek ve tüm iyi olmayabilir; ama yine de en üstün iyidir" (Kant, 2018, s. 11). Kant'a göre, ahlakilik, bu minvalde, iyi bir niyetten öte hiçbir amaç gözetmemelidir. Yani Kant ahlaki ödevin ödev için yapılmasını salık vermektedir.

Kant'ın ödev ahlaki ahlakiliğin kendisi dışında hiçbir amacının olmamasını temel aldığından anti-teleolojik bir düzlemde okunabilir. Nitekim ahlakilik, ödevin kendisini gerçekleştirmenin ötesinde bir amaca sahip değildir. Örneğin Dieter Henrich "Ahlaki

²⁶⁹ Bkz. Kant, 1999, 5:202, s. 122.

İçgörü Kavramı” adlı makalesinde Kant’ın ahlak felsefesinin belirli yönlerden teleolojik olsa da temelde anti-teleolojik olduğunu ifade eder (Fugate, 2014: s. 46). Henrich’e göre, ahlakta Kant’ın dönemine kadar Hıristiyan teolojisinin teleolojik tutumu etkin olmuş ancak bu durum Kant ile birlikte sonlanmıştır (Fugate, 2014: s. 46). Bunun nedeni, Kant’ın geleneksel anlamda metafizik bir iyilik kavramını reddedişi ve ahlaki otonomiye önceleyen bir etik teorisi oluşturmasıdır (Fugate, 2014: 46-47). Henrich’in ifade ettiği gibi, Kant’ın iyi kavramını geleneksel teolojinin aksine ahlakiliğin bir nedeni değil de bir sonucu olarak görmesi, temelde anti-teleolojik bir tutumdur. Buna karşı, Allen Wood, Paul Guyer ve Yirmiyahu Yovel gibi eleştirmenler Kant’ta ahlakilik olgusunun bütünüyle anti-teleolojik bir düzlemde okunamayacağını savunur. Örneğin Yirmiyahu Yovel’e göre, Kant etiği ahlak yasası (kategorik imperatif) merkezli bir etik olsa da bütünüyle bununla sınırlı değildir (Yovel, 1980, s. 32). Yovel’e göre, Kant etiği salt formel ahlakilik olgusu ile sınırlandırıldığında oldukça pasif bir teori sunar. Ona göre, salt ahlak yasasını formel bir ödev olarak gerçekleştiren kişi, bunu özgürlüğü temelinde yapıyor olsa da henüz herhangi bir inisiyatif almış değildir, salt zorunlu bir yasaya boyun eğer. Buna karşı, ahlak yasasının bir imperatifi olarak iyi kavramını gerçekleştirmek, öznenin özgürlük kavramının içini doldurmasını ve aktif bir tutum içinde ahlaki bir dünya yaratmasını içerir (Yovel, 1980, s. 46-47). Bu bakımdan Yovel, her ne kadar iyi kavramının tesisinin heteronomi problemini doğursa da Kant etiğinde iki aşamalı bir sürecin olduğunu yazar: ödev (kategorik imperatif) ve amaç ödev (iyi kavramı). Ona göre, ahlakilik olgusu salt formel düzeyde görülemez, aksine ahlakiliğin içinin doldurulması ancak onun malzemesini (bir amaç ödev olarak iyi kavramını) ortaya çıkarmasıyla mümkün olur.²⁷⁰ Benzer şekilde, Paul Guyer da Kant etiğini teleolojik bulan bir yorumcudur. Paul Guyer’e göre, Kant etiği amaçlılığı esas alır. Örneğin “Aklın Amaçları ve Doğanın Amaçları: Kant’ın Etiğinde Teleolojinin Yeri” adlı makalesinde Guyer, Kant’ta ahlakiliğin birtakım amaçlara yönelme olarak tasarlanabileceğini yazar (Guyer, 2005, s. 173-174). Guyer’e göre, Kant’ın kategorik imperatifi bile evrensellik ve insanlığın en asli amaç olması bağlamında teleolojiktir (Guyer, 2005, s. 174-175). Guyer, ahlak yasasının evrenselliği ve insanlığı amaç edinmeyi salık veren formülasyonu çerçevesinde, ahlakiliği nihai bir amaca yöneliklik olarak okur. Yani Guyer’e göre, ahlak yasası salt ahlak yasası uğruna eylemde bulunma bağlamında deontolojik bir etik değil, kendi içinde evrenselliğe ve

²⁷⁰ Bkz. Yovel, 1980, s. 41-42.

insanlığa yönelik bir amaçlılık içermesi bakımından bile teleolojiktir. Bunun yanı sıra, Guyer insanlığı amaç edinme nosyonunun bizi doğrudan doğruya özgürlük zemininde insanların objektif değerler etrafındaki birliğini ifade eden “amaçlar krallığı”na götürdüğünü yazar ve bunun teleolojik bir olgu olduğunu ifade eder (Guyer, 2005, s. 177). Aynı şekilde, Allen Wood, Kant’ta ahlak yasasının bir malzemesinin ancak *en yüksek iyi* ile sağlanabileceğini yazar (Wood, 1970, s. 69). Allen Wood’a göre, Kant etiği teleolojiktir ancak bu bütünüyle insanın rasyonel yetileri (amaçlılığı belirleyen yeti insanın pratik aklıdır) çerçevesinde tanımlanan bir teleolojidir (Wood, 1970, s. 70).

Kant’ta ahlakiliği teleolojik kılan bir unsur da Kant’ın ahlak yasasından dindarca bir saygı ile söz etmesinde görülebilir. Kant’ta “insanları birbirine bağlayan, insana şekil veren ve empirik olmayan ve duyuyuüstü bir ilke olan ahlak yasası” bir saygı unsurudur (Heimsoeth, 2018, s. 128). Kant *PAE*’de ahlak yasasına duyulan ve düşünsel içerikli bir duygu olan saygıyı şöyle tanımlamıştı: “Ahlak yasası bilincin etkisi olarak ise, dolayısıyla düşünülür bir nedenle, yani en yüksek yasa koyucu olarak saf pratik aklın öznesiyle ilgisinde, eğilimler tarafından uyarılan akıl sahibi bir öznenin bu duygusu, gerçi kendi gözünde küçük düşme (düşünsel küçümseme) adını; ama pozitif temeliyle, yani yasayla ilgisinde, aynı zamanda yasaya saygı adım taşır. Bu yasa için hiçbir duygu söz konusu değildir; tersine bu yasa karşı koymayı ortadan kaldırdığı için, aklın yargısında bir engelin yok edilmesi, nedenselliğin pozitif bir desteklenmesine eşdeğer tutulur. İşte bu yüzden bu duyguya, ahlâk yasasına saygı duygusu, her iki nedenden dolayı ise ahlâksal duygu da denebilir” (Kant, 1999, 5:133, s. 83). Kant’ın ahlaksal duygu olarak ifade ettiği saygı, ahlak yasasının yüceliğinden kaynaklanır. Bilindiği gibi, Kant’ta yüce duygusunu uyandıran iki olgu vardır. Bunlardan ilki evrenin bütünüdür veya sonsuz düzenlerin düzeni olan evrendir. İkincisi ise, “içimizdeki ahlak yasasıdır” (Kant, 1999, 5:289, s. 174). Kant’a göre, ahlak yasasını kendimizin dışında bir yerde aramaya gerek yoktur. Çünkü ahlak yasası kendi aklımızda veya ben’imizdedir. Kant’a göre, ahlak yasasını yüce kılan, onun hiçbir empirik öğeden kaynaklanmayıp doğrudan doğruya bizim intelligibel varlığımızda kaynaklanan bir olgu olmasıdır. Kant’a göre ahlak dünyasında insanlar kendilerini rastlantısal ilişkiler içinde değil, gerekli ve zorunlu bağlarla bağlanmış olduklarını düşünürler. İşte Kant’a göre, bu gerçek anlamda sonsuzluğun duyulmasıdır. Kant’ta ahlak yasasını bir tür yücelik ve sonsuzluk duygusunun takip etmesi, onu teleolojik kılan bir unsur olarak

görülebilmek. Öyle ki ahlak yasası yüce bir sonsuzluğun araştırılması ve ona doğru bir yönelimi gerektiren bir olgu olarak düşünülebilir. Benzer şekilde, Manfred Kuehn Kantçı anlamda ahlak yasasının dünyada henüz ulaşılamamış bir ideal olduğunu ancak peşine düşmeye değer tek ideal olduğunu ifade eder (Kuehn, 2011, s. 284). Bu yönüyle Kuehn ahlakiliğin teleolojik bir amaç olarak okunması konusunda Kant'ın idealist tutumuna dikkat çeker.

Kant'ta ahlak yasası, koşulsuz bir gerekliliğin alanıdır. Heinz Heimsoeth'in ifade ettiği gibi, teknik pratik aklın değil de salt pratik aklın buyruklar vermesi sonucu ortaya çıkan ahlak yasası, her türlü koşuldan bağımsız bir alandır (Heimsoeth, 2018, s. 120). Yirmiyahu Yovel, ise zeka ile akıl arasında yaptığı ayrım temelinde, Kant'ta pratik aklın alanının kendi kendine yeten bir teleoloji sistemi olduğunu yazar (Yovel, 1980, s. 14-15). Yovel'e göre, Kant'ta pratik akıl zeka gibi çeşitli şeyleri arzulayan araçsal ve pragmatik bir alan değil, mutlak bir koşulsuzluğu amaç edinen teleolojik bir alandır (Yovel, 1980, s. 15). Dolayısıyla ödev temelli bir etik olan Kant ahlaki "yapmalısın!" buyruğuna dayanır ancak ahlak yasasının buyrukları doğanın zorunluluğundan farklıdır. Doğada şeyler zorunlulukla vuku bulur, ahlak dünyasında ise ödevler bir gerekliliktir. Bu bakımdan, ahlaki ödevler yapmayı veya yerine getirmeyi kendi istencimizle üstlendiğimiz, sorumluluğunu üzerimize aldığımız buyruklardır (Özlem, 2014, s. 27). Ancak buradaki buyruklar "eğer" kavramıyla kurulan hipotetik (koşullu) buyruklar değil, kategorik (koşulsuz) buyruklardır. Örneğin "eğer uzun yaşamak istiyorsan, sigara içmemelisin!" buyruğu hipotetik bir buyruk olduğundan ahlak yasasının bir buyruğu olamaz. Kant'a göre, ahlak yasasının buyrukları hiçbir koşula bağlı değildirler. Onlar her koşulda, her durumda ve herkes için geçerlidirler. Bu bağlamda, her ne kadar ahlak yasası doğanın zorunluluğundan farklı olsa da insan aklı tarafından zorunluymuşçasına uygulanmalıdır. Kant'a göre, ahlak yasasının bu koşulsuz gerekliliğinin kaynağı doğa değil, insan aklıdır. Ahlak yasası bize uymamız gerektiğini buyurur, ona uymak bizim için bir ödevdir. Heinz Heimsoeth, Kant'ta koşulsuz bir gerekliliği imleyen ahlak yasasının, en derin anlam zeminini oluşturduğunu yazar. Heimsoeth'e göre, Kant felsefesinde "duyu algılarından anlama yeteneğine ve onun koşullarına; oradan spekülasyon yapan akla ve aklın idelerine, oradan da pratik akıl alanında hiçbir koşula bağlı olmayan "gerekliliğe" ulaşılır (Heimsoeth, 2018, s. 121). Heimsoeth, insanın eylemlerinde ve niyetlerinde ortaya çıkan koşulsuz gerekliliği, aklın "varlık yapısında taşıdığı en derin anlam" olarak görür

(Heimsoeth, 2018, s. 121). Zira insan aklının son amacı, bilgi ve teori düzeyinde değil, insanın yapıp etmelerinde ve eylemliliğinde kendisini gösterir.

Kant'ın koşulsuz bir gerekliliği açımlayan ödev ahlakı, her türlü yararcılığa ve mutluluk öğretisine karşıdır. Yani Kant'ın ahlak yasası, haz, mutluluk veya yarar gibi amaçlara göndermeler yapılarak somutlaştırılmaz. Daha ziyade Kant'ta ahlak yasası formeldir. Kant'ın form ve içerik (madde) arasında yaptığı ayırım temelinde, insan iradesinin herhangi bir yarar veya mutluluk amacına dönük bir içerikten yoksun olmasını salık verir. Zira Kant'a göre, insan iradesi salt ahlak yasası tarafından formel olarak belirlenmelidir. İradenin her türlü içerikten (madde) bağımsız olarak belirlenmesi, ahlak yasasının kendinde bir amaç olarak kabul edilmesindedir. Kant, ahlak yasasının dayanağı olarak gördüğü iyi bir iradeyi, kendi başına bir amaç olarak görür. Yani Kant'a göre, insanın iradesi veya niyeti iyi olduğu sürece o ahlaki bir varlıktır; ahlakiliğinin herhangi bir sonucu ortaya çıkarması gerekmez. Ancak Kant'ta ahlakiliğin her türlü yararcılıktan ve mutluluk arzusundan bağımsız olması onu mutluluk kavramından bütünüyle ilgisiz kılmaz.²⁷¹ Her ne kadar Kant ahlak yasasının gerçekleştirilmesini salt ödev temelli bir olgu olarak okusa da ahlak yasasının bütüncül olarak gerçekleştirilmesini *en yüksek iyi* (*summum bonum*) kavramından bağımsız olarak düşünmez. Yani Kant'a göre, ahlak yasası salt formel bir yasa olsa da (yani kendi kendisi için amaç edinilse de) sonucu itibariyle bir nesne kurmaktadır: ahlakiliğin ve mutluluğa layık olmanın sentezi olan *en yüksek iyi*. Yirmiyahu Yovel, Kant'ta *en yüksek iyinin* sıklıkla onun ahlak felsefesine yapılmış teolojik bir eklenti olarak okunduğunu ancak bunun hatalı bir yaklaşım olduğunu ifade eder (Yovel, 1980, s. 29). Yovel'e göre, Kant'ta ahlakilik salt ahlak yasası veya kategorik imperatif bağlamında ele alınamaz. Zira ahlakiliğin reel bir biçimde gerçekleşmesi onun formel bir boyuttan çıkarak bir içerik kazanması ile, yani nesnesini kurmasıyla, mümkün olabilmektedir. Bu anlamda Kant'ın ahlak felsefesi içinde *en yüksek iyinin* yeri önemlidir. *En yüksek iyi*, ahlakiliğin salt formel bir boyuttan çıkarak onun öznelarası bir düzlemde içerik ve gerçeklik kazanmasını sağlamaktadır.

Kant'ın *en yüksek iyi* yorumu klasik teleolojinin *en yüksek iyi* kavramından epey farklıdır. Klasik teleolojide *en yüksek iyi*, insanın en nihai amacı olarak mutluluğun gerçekleştirilmesidir. Aristoteles'e göre, insan rasyonel bir varlık olarak akla uygun

²⁷¹ Kant *PAE*'de insanın ahlaki olarak mutluluğu amaç edinebileceğini ancak onu istemesini belirleyen bir neden olarak göremeyeceğini yazar (Bkz. Kant 1999, 5:167, s. 102).

eylemlerde bulunduğunda *en yüksek iyi* olan mutluluğa ulaşabilmektedir. Aquinas ise *en yüksek iyiyi* salt dünyevi bir mutluluk olanağı olarak görmeyip onu öte bir dünyada ulaşılabilecek ebedi bir saadet olarak görmüştür. Aquinas'a göre, insan ahlakiliği uyarınca dünyada belirli oranda bir mutluluğa ulaşabilir olsa da nihai anlamda mutluluğa ulaşamaz. Bu türden ebedi bir mutluluk ancak öte bir dünyada Tanrı'nın yanında mümkün olabilir. Bu tarihsel zemin çerçevesinde Kant'ın döneminde *en yüksek iyi*, bir ödül veya mutluluk olgusuna indirgenmiştir (Yovel, 1980, s. 30). Oysa Kant *en yüksek iyiyi* daha köklü bir anlam yüklemeye çalışmıştır. Ona göre, *en yüksek iyi*, ahlaki bir dünyanın mümkün kılınmasıdır ki bu ahlakilik durumu öznenin layık olduğu ölçüde mutlu olmasını da kapsar. Yani *en yüksek iyi*, salt bir mutlu olma hali değil, öznenin ahlakiliği ölçüsünde mutluluğa layık olma edimidir. Dolayısıyla Kant'ın öznesi *en yüksek iyiyi* ortaya çıkarırken etkin bir role sahiptir. Zira Aristoteles ve Aquinas'ta olduğu gibi mutluluk ahlakiliğin bir sonucu olarak doğrudan doğruya ulaşılabilecek bir şey değildir, aksine özne layık olduğu ölçüde mutluluğu gerçekleştirir. Yani, *en yüksek iyi* olgusu öznenin her daim ahlakiliğini sürdürmesini ve mutluluğa layık olmasını gerektirir.

Kant *en yüksek iyiyi* Aristoteles'te ve Aquinas'ta olduğundan farklı olarak kendinde bir hakikat olarak görmeyip ahlak yasasının ortaya çıkardığı transendental anlamda içkin bir olanak olarak görür. Ona göre, özne ahlak yasasını gerçekleştirdiği ölçüde ahlakilik ve mutluluğa layık olmanın sentezinden oluşan bir ahlaki dünyayı açımlayacaktır. Kant'a göre, bu ahlaki dünya insanın ulaşabileceği *en yüksek iyidir* ve objektif anlamda tüm insanlığın ortak bir zeminde bir araya gelmesini sağlayan bir olgudur. *SAE*'nin Kanon bölümünde Kant *en yüksek iyiyi* insanlığı zorunlu ve nesnel bir zeminde bir araya getiren ahlaki bir dünya olarak tasvir eder (Kant, 1996, A 816-b 844, s. 743). *En yüksek iyinin* ortaya çıkardığı bu ahlaki dünya, intelligibel anlamda amaçlılığı içerir. Öyle ki ahlaki dünyada, insanlar doğanın nedenselliğinin bir parçası olmanın ötesinde intelligibel amaçlarını (özgürlük, otonomi) gerçekleştirirler. Kant'ın *AMT*'de "amaçlar krallığı" olarak ifade ettiği *en yüksek iyi*, insanların ahlaki özne olarak bir araya geldikleri ve objektif ahlaki değerler etrafında birbirilerine bağlandıkları bir alan veya ülkedir.²⁷² Bu ülkenin vatandaşları hem yasa koyucudurlar

²⁷² Kant *AMT*'te amaçlar krallığını şöyle anlatır: "‘Krallık’ derken ise, çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğini anlıyorum. Şimdi yasalar amaçları genel geçerlilikleri bakımından belirlediklerinden, akıl sahibi varlıkların kişisel farklılıkları, aynı şekilde de özel amaçların her türlü içeriği soyutlanırsa, sistematik bir şekilde birbirine bağlanmış tüm amaçları

hem de yasaya boyun eğerler. Bu yönüyle, Kant amaçlar krallığının vatandaşlarının otonomi zemininde objektif değerler çerçevesinde bir arada varolabileceklerini tasarlar. Bilindiği gibi, Kant'ta ahlaki özne olmak doğanın nedenselliğinin ötesindeki bir özgürlüğe ulaşılmasını gerektirir. Kant bunu otonomi olarak tanımlar. Otonomi genel olarak öznenin kendisine yasa koyabilme yetisidir. Heteronomi ise doğanın etkilerine açık bir biçimde yaşamak veya yasasını dışarıdan almak demektir ki bu durum, ahlaki bir yaşama tezat oluşturur. Bu yönüyle, amaçlar krallığı, ahlaki özneler arasında otonomiye dayalı bir ahlakilik durumunun yaşandığı en yüksek durumdur zira bu ülkede insanlar hem yasa koyucudurlar hem de bu yasaya boyun eğmektedirler.

Bu minvalde, Kant'ın *en yüksek iyisi* Aristoteles'in *en yüksek iyisine* benzer şekilde bu dünyada gerçekleştirilebilir olan bir fenomen olarak görülebilir. Buna karşı, Kant'ın *en yüksek iyisi*, tümüyle ulaşılabilir bir olgu değildir. Zira Kant sonlu insan doğasının *en yüksek iyiyi* bütünüyle gerçekleştiremeyeceğini, ancak ona yakınsayabileceğini savunur. Bunun yanında, Kant *en yüksek iyinin* ruhun ölümsüzlüğünü gerektirdiğini savunur çünkü *en yüksek iyi* sonsuz bir ilerlemeyi gerektirir. Bu anlamda, Kant Hristiyanlığın ve skolastiğin *en yüksek iyi* kavramına yakın durur. Hristiyan teolojisinde ve skolastikte olduğu gibi, Kant da *en yüksek iyinin* gerçekleştirilmesini bir kutsallık fenomeni olarak görür.²⁷³ Öyle ki *en yüksek iyi*, seküler bir zeminde gerçekleştirilebilir değil, daha ziyade ruhun ölümsüzlüğü bağlamında sonsuz veya ebedi bir zeminde gerçekleştirilebilirdir. Ancak bu, *en yüksek iyinin* bir öte dünya fenomeni olduğunu imlemez. *En yüksek iyi*, daha ziyade, bu dünyada sonsuzca bir

(kendileri amaç olarak akıl sahibi varlıkları olduğu kadar, bunların herbirinin kendine koyabileceği amaçları da) kapsayan bir bütün, yani yukarıdaki ilkelere göre olanaklı olan bir amaçlar krallığı düşünülebilir” (Kant, 2018: s. 51).

²⁷³ Kant Hristiyan ahlakına benzer şekilde ahlak yasasının *en yüksek iyiyi* amaç edinen yönünü kutsallık olarak tanımlar: “Bu şekilde ahlâk yasası, saf pratik aklın nesnesi ve son ereği olarak *en yüksek iyi* kavramı aracılığıyla din e götürür; yani bütün ödevlerin tanrısal buyruklar olarak bilgisine, yaptırımlar olarak değil , yani yabancı bir istemenin keyfi ve kendileri için rastlantısal olan talimatları olarak değil , her bir özgür istemenin kendisi için olan, aslı yasalar olarak bilgisine götürür. Yine de bu yasalar en yüce varlığın buyrukları olarak kabul edilmelidir, çünkü ahlâk yasasının, bize çabalarımızın konusu yapma ödevini verdiği *en yüksek iyiyi*, ancak ahlâkça yetkin (kutsal ve iyilikli), aynı zamanda her şeye gücü yeten bir istemeden umabiliriz; dolayısıyla *en yüksek iyiye* ulaşmayı da ancak bu istemeye uyumakla umut edebiliriz. Burada da her şey, çıkardan uzak, güdü olarak korku ya da umuda dayandırılmaksızın —ki bunlar ilke olduklarında eylemin bütün ahlâksal değerini yok ederler— yalnızca ödevle temellendirilmiş olarak kalır. Ahlâk yasası bana, bir dünyada olanaklı *en yüksek iyiyi*, her türlü davranışımın en son nesnesi yapmamı buyurur. Böyle bir şeyi de ancak istememin, kutsal ve iyilikli bir dünya-yaratıcının istemesiyle uyduğunda gerçekleştirmeyi umabilirim. Ve en büyük mutluluğun (yaratıklar için olabilecek) en büyük ölçüde ahlâksal yetkinliğe en tam bir orantıda bağlı düşünüldüğü, bir bütün olarak *en yüksek iyi* kavramında, her ne kadar benim kendi mutluluğum da kapsamyorsa da; *en yüksek iyiyi* geliştirmeye yöneltilen istememi belirleyen neden, kendi mutluluğum değil, (sınırsız mutluluk arzularımı koşullarla sıkı sıkıya kısıtlayan) ahlâk yasasıdır “(Kant, 1999, 5:233-234, s. 140-141).

ilerlemeyi gerektiren bir olgu olarak görülür. Öyle ki insanlık *en yüksek iyiye* asla bütünüyle ulaşamayacak ancak ona yakınsayabilecek ve onu gerçekleştirmeyi umut edebilecektir.

Kant'ta *en yüksek iyinin* tam anlamıyla asla ulaşılamaz oluşu ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı idelerinin bir postülat olarak düşünülmesini gerektirir. Zira Kant insan doğasının ahlaki anlamda *en yüksek iyiye* her daim ulaşma çabası içinde olduğunu düşünür çünkü insan *en yüksek iyinin* yetkinliğine yaşamının hiçbir aşamasında ulaşamaz. İnsanın yapabileceği tek şey, buna yönelik bir çaba içinde olmaktır. Bu bağlamda Kant, *en yüksek iyi* kavramının ruhun ölümsüzlüğünü ve Tanrı idelerini bir postülat olarak gerektirdiğini ifade eder. Kant'ın *YGE*'de ahlaki teleolojinin teolojiye dönüştüğünü ifade ettiği düşünülürse, onun dinlerin ve skolastiğin teleoloji anlayışını belirli bir açıdan sürdürdüğünü ancak bunu eleştirel bir yaklaşımla yeniden yorumladığını gösterir. Kant *YGE*'de ahlaki teleolojinin, yani ahlak yasası temelinde açıklanan *en yüksek iyi* idesinin, bir tür teoloji olarak düşünülmesinin pratik bir ihtiyacı karşıladığından söz eder.²⁷⁴ Yani Kant'a göre, ahlakiliğin zemininde duyuyüstü bir varlık olan Tanrı'nın varlığının düşünülmesi, öznenin ahlaki deneyimini düzenleyici bir etki yaratır. Bu yönüyle, Kant, ölümsüzlük ve Tanrı idelerinin postülat olarak düşünülmesinin pratik anlamda, yani öznenin ahlaki yaşamını düzenleyişi bağlamında, geçerli ve faydalı olduğunu savunur.

Açıktır ki Kant'a göre, ölümsüzlük ve Tanrı ideleri teorik anlamda bilinebilir değildirler. Kant *SAE*'de bu ideleri salt regülatif ideler olarak incelemiştir. Buna karşı, pratik (ahlaki) anlamda ölümsüzlük ve Tanrı ideleri nesnel bir gerçekliğe sahiptir çünkü ahlaki özne ahlakiliğini bütüncül olarak gerçekleştirmeye yönelik olarak *en yüksek iyiye* yöneldiğinde, ölümsüzlük ve Tanrı idelerine gereksinir. Bu ideler olmaksızın *en yüksek iyinin* koşulsuz tümlüğünün sağlanması mümkün olmaz. Bu bağlamda, Kant Tanrı ve ölümsüzlük idelerinin pratik ve hōristik anlamda gerekli olduğunu savlayarak ahlaki teleoloji anlayışını teoloji yönünde güçlendirmiştir. Ancak Kant'ın Tanrı ve ölümsüzlük idelerine herhangi bir biçimde teorik bir gerçeklik atfetmediği vurgulanmalıdır. Nitekim Kant, “Son Zamanlarda Felsefede Dile Gelen Üstten Bakan Bir Üslup Üzerine” adlı makalesinde ve muhtelif yerlerde ele aldığı üzere, Tanrı ve ölümsüzlük gibi soyut ve gizemli kavramların sezgisel bir bilgi yoluyla

²⁷⁴ Bkz. Kant, 2000, 5:444, s. 310.

edinilebilir olduğu yönündeki geleneksel algıyı sert bir biçimde eleştirmiştir.²⁷⁵ Benzer şekilde, *Opus Postumum*'da Kant Spinoza'nın sezgisel bilgi ile erişilebilir olan ikinci Tanrı anlayışını heyecan (cezb) ürünü söylemler olarak kabul etmiştir.²⁷⁶ Bu yönüyle Kant ölümsüzlük ve Tanrı idelerini teorik anlamda felsefenin konusu olmaktan uzaklaştırmış, bu idelere salt pratik düzeyde bir gerçeklik atfetmiştir.

Dolayısıyla Kant'ta ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı ideleri ne Aristoteles'te olduğu gibi bir bilgi nesnesidir, ne de skolastikte olduğu gibi salt imanın nesnesidir. Bilindiği gibi, Aristoteles, Tanrı idesinin insan düşüncesi tarafından kavranabilir olduğundan şüphe duymaz. Skolastikte Aquinas ise Tanrı idesinin bilgi ile ulaşılamayacağını ve ancak iman ile ulaşılabilir olduğunu ortaya koymuştur. Kant ise Tanrı idesini *rasyonel iman* (*Vernunftglaube*) kavramı altında inceler. Bu yönüyle bir bakımdan Kant'ın ilkçağ akılcılığı ile skolastiğin iman/inanç temelli yaklaşımını sentezlemiş ancak onun ötesine geçmiştir. Kant'ın transendental ideleri istenç özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrının varoluşu konusundaki tutumunu daha iyi anlamak için onun "İnsanın Düşüncede Yönünü Tayin Etmesi Ne Demektir?" adlı makalesini anmak yerinde olacaktır. Bu makale, Kant'ın Panteizm Tartışması bağlamında Jacobi ve Mendelsohn arasındaki karşıtlıkta kendi özgün bakış açısını ortaya koyduğu bir çalışmadır. Bilindiği gibi, Jacobi ve Mendelsohn arasındaki karşıtlık esas olarak mistisizm (inanç, vahiy vb.) ve dogmatizm (sağduyu) arasındaki bir karşıtlıktır. Buna göre, Jacobi Tanrı'nın inanç ve vahiy vb. yoluyla ulaşılabilir olduğunu ve bilginin ve aklın inancı gerekçelendiremeyeceğini savunmuştur. Mendelsohn ise, aklın inancı gerekçelendirmesi gerektiğini ancak aklın inancı gerekçelendirmesi için bilginin gerektiğini düşünür. Kant bu iki fikre hem sempati duyar²⁷⁷ hem de karşı çıkar. Kant Jacobi'nin bilginin inancı gerekçelendiremeyeceği görüşüne katılır ancak aklın da

²⁷⁵ Kant "Son Zamanlarda Felsefede Dile Gelen Üstten Bakan Bir Üslup Üzerine" adlı makalesinde herhangi bir düskürsif anlama yetisi faaliyetine dayandırılmayıp salt görü bilgisine dayandırılan felsefe biçimlerini sert bir biçimde eleştirir. Kant'a göre, Platon başta olmak üzere pek çok filozof felsefeyi görü bilgisine dayandırmış ve bu yönüyle esasen felsefenin ölümüne neden olmuştur. Kant, bu eserinde, Tanrı kavramı üzerindeki gizem perdesinin görü bilgisiyle kaldırılabilir olduğu yönündeki görüşe karşı durarak ahlak yasasının gizemli bir kavram olmadığını, insan aklında temellendirilebilir olduğunu savlar ve Tanrı idesinin salt pratik anlamda kabul edilebilir bir kavram olduğunu ifade eder. Aksine Tanrı'ya ilişkin herhangi bir felsefi bilgi söz konusu değildir (Bkz. Ökten, 2022, s. 206-228).

²⁷⁶ *Opus Postumum*'da Kant şöyle der: "Doğadaki bir dünya-ruhu olarak değil, ancak ödevin kategorik buyruğundaki ödev yasasını mutlak özgürlük ile bağdaştıran kutsal bir varlık olarak insan aklının kişisel bir ilkesi (ens summum, summa intelligentia, *summum bonum*) olarak bir Tanrı vardır; hem teknik-pratik hem de ahlaki-pratik akıl transendental felsefenin sentetik birliği olarak Tanrı ve dünya fikrinde birleşir. Tanrı bir dünya-ruhu değildir. Spinoza'nın her şeyin Tanrı'da duyumsanmasını temel alan Tanrı ve insan kavramı fanatikçedir (schwärmerei) (conceptus fanaticus)" (Kant, 1993, 21:19, s. 225).

²⁷⁷ Beiser, 1987, s. 114.

bunu yapamayacağı görüşüne karşı çıkar. Diğer yandan, Kant Mendelsohn'un inancın akıl tarafından gerekçelendirilmesi gerektiği görüşüne katılır ancak bunun bilgiyi gerektirdiği yönündeki görüşüne karşı çıkar (Beiser, 1987, s. 115-116). Bu temelde Kant "İnsanın Kendisini Düşüncede Yönünü Tayin Etmesi Ne Demektir?" makalesinde rasyonalite ve inancı sentezleyen ancak bunu bilgi zeminine dayandırmayan bir teori sunacaktır.

Kant'a göre, insanın kendini düşüncede yönlendirmesi, sübjektif bir duygu ve ihtiyaca dayanır (Kant, 1998, s. 5-6). Buna göre, insan olanaklı deneyim ve doğa içerisinde gördüğü amaçlılığı ve düzeni vb. anlamlandırmaya yönelik doğüstü bir varlığa inanmaya rasyonel olarak gereksinim duyar (Kant, 1998, s.7-8). Bunun nedeni, doğüstü bir varlığın koşullu doğadaki her şeyin en yüksek sentezini sağlayan ilke olarak görülmesidir (Kant, 1998: s. 7). Buna karşı, bu bir duygudan ve ihtiyaçtan ibarettir. Yani sübjektiftir. Bu bağlamda örneğin Tanrı'nın varoluşuna olan inancın hiçbir objektif zemini yoktur. Ancak bu duygu ve ihtiyaç rasyonel ve evrensel bir olgudur. Zira bu duygu olmaksızın olanaklı deneyimin ve doğanın koşulsuz bir ilke temelinde anlamlandırılması olanaksız olacak, olanaklı deneyim ve doğa karmaşık ve bağlantısız bir olgular demeti olarak görülecektir ki insan bunu aşmak ister. Kant, insana ait doğüstü bir varlığa inanma isteği ve ihtiyacını rasyonel inanç (*Vernunftglaube*) kavramıyla ifade eder (Kant, 1998, s. 9). Buna göre, rasyonel inanç, insanın doğüstü (transendental) varlıkların varolduğuna dair rasyonel anlamda meşru bir duygusudur. Sonuç olarak Kant rasyonel inanç kavramı ile Tanrı kavramını hem akılcı hem de inanç boyutunda ele almış ve ona pratik felsefesi içinde özgün bir yer atfetmiştir.

6.2.2. Özgürlük ve teleoloji

Aristoteles ve Aquinas'ın sistemleştirdiği klasik teleoloji anlayışı, insanın kendinde bir iyiye (veya Tanrı) yönelikliğini esas alır. Ancak hem Aristoteles hem de Aquinas, insanın iyiye doğru hareketi bütünüyle pasif bir edim olarak değil, özgür bir iradenin aktif bir edimi olarak görür. Dolayısıyla klasik ahlak teleolojisi bağlamında, özgür iradenin öznenin teleolojik yönünü belirlemedeki etkisi elzemdir. Örneğin Aristoteles, iyi ve kötüyü seçmenin insanın kendi elinde olduğunu savlar (Aristoteles, 2014, [1113b], s. 53). Aristoteles bu vesileyle özgür iradeyi ahlakiliğin ana unsuru olarak görür zira bir eylemi ahlaki kılan şey, onun özgür bir seçime dayanmasıdır. Ortaçağda

Augustine ve Thomas Aquinas gibi düşünürler de özgür iradeyi olumsuzlayıcı bir bakış ortaya koymuşlardır. Augustine ve Thomas Aquinas insan merkezli bir anlayıştan Tanrı merkezli bir anlayışı benimsediklerinden, insanın Tanrı karşısında hesap vermesinin özgür bir iradeyi gerektirdiğini savunmuşlardır. Kant özgür irade konusunda, hem Aristoteles hem de Aquinas ile ortak bir eksen de fikir beyan etse de, içeriği itibarıyla Kant'ın özgür irade anlayışı klasik teleolojik yaklaşımdan oldukça farklıdır. Kant Tanrı merkezli bir evren anlayışını tümünden reddettiğinden özgür iradeye dayalı olarak ortaya çıkan ahlakiliği Tanrı ile kurulan ilişki çerçevesinde ele almaz. Kant'a göre, ahlakilik bütünüyle seküler bir çizgide düşünülebilir. Bu anlamda, Kant ahlakiliğin insan aklının verdiği bir yasa olduğunu savunur ve ahlakiliğin varlık nedenini (*ratio essendi*) de özgürlük olarak görür. Diğer bir ifadeyle, Kant'a göre, ahlakilik bütünüyle özgür bir isteme temelinde ortaya çıkar ve bu yönüyle ahlakiliğin temelinde Tanrı'dan duyulan korku vs. olamaz. İnsan ahlakiliği salt ödev uğruna seçer. Bu yönüyle Kant ahlak yasasını tümüyle otonom bir zemine dayandırır. Her türlü heteronom öge (Tanrıdan duyulan korku vb.) ise ahlakilik olgusunun dışında tutulur.

Kant klasik teleolojik yaklaşımdan farklı olarak, özgürlüğü salt seçimde bulunma özgürlüğü olarak okumaz. Aristoteles ve Aquinas gibi klasik teleolojistler, özgür iradeyi olumlasalar da onu verili ahlaki kavramlar olan iyi ile kötü arasında bir seçimde bulunma yetisinin ötesine taşımamışlardır. Örneğin Aristoteles'e göre, iyi ve kötü doğanın kendisinde tözsel olarak bulunan varlıklardır. İnsanın erdemi bu iki kavramı birbirinden ayırt etmek ve iyi olanın peşinden gitmeyi başarmaktır. Kant özgür iradeyi bu perspektiften bambaşka bir düzlemde ele alır. İnsan aklının kurucu yönüne vurgu yapan Kant için öznenin özgür ve ahlaki tecrübesine öncel bir iyiden veya kötüden söz edilemez. Kant'a göre, özne ahlaki kavramları kendi otonomisi bağlamında ortaya çıkarır. Başta doğanın nedenselliğini aşmış bir özne için kendi aklının ortaya çıkardığı ve iyi bir iradenin buyruğu olan "yapmalısın!" buyruğu dışında hiçbir iyi veya kötü yoktur. Ahlak yasası ise salt iradenin iyiliğine dayanır. İradenin iyiliği ise hiçbir dışsal iyiliğe bağlı değildir. İyi bir irade özneye içkindir. Buna karşı, özne otonom bir şekilde ahlak yasasının buyruğuna uyduğu ölçüde iyiyi ve kötüyü kendisi belirlemektedir. Bu minvalde, Kantçı özgür irade nosyonu, ahlak yasasının kendisinin ve ahlak yasasının nesnelere olan iyi ve kötünün ortaya çıkmasını sağlayan temel etmendir.

Kant özgürlük kavramını *SAE*'de doğa üzerinde salt regülatif bir etkisi olabilecek olan transendental bir ide olarak değerlendirmiştir. Kant'a göre, özne akli olarak koşulsuz

bir bütünlüğe yönelik olarak hareket eder. Ancak *SAE*'de Kant, koşulsuz bir ide olarak özgürlüğün bilinemez olduğunu savlar. Bu yönüyle, özgürlük insanın doğa varlığı üzerinde konstitütif bir etkiye sahip değildir. Ancak *PAE*'de Kant özgürlüğün öznenin ahlaki yaşamı üzerindeki içkin rolüne vurgu yapar. Kant'a göre, özgürlük ahlaki alanda salt regülatif bir ide değil, ahlakiliği belirleyen temel kavramdır. Kant'ın *ratio essendi* kavramıyla karşıladığı bu nedensellik ilişkisi bağlamında, ahlak yasasının varlık nedeninin özgürlük olduğu savlanır.²⁷⁸ Kant'a göre, doğanın nedenselliğinden özgürleşmemiş bir özne, ahlak yasasını uygulayamaz. Yani Kant'a göre, saf pratik aklın pratik yasalar koyabilmesi, yani yasa koyucu olarak faaliyet göstermesi, onun öncelikle doğanın nedenselliğinin ötesine geçebilmesini gerektirir. Bu minvalde, Kant özgürlüğün ahlak yasasının gerçekleştirilmesini sağlayan ana etmen olarak görür. Bunun yanında Kant ahlak yasasını da özgürlüğün bilinme yolu (*ratio cognoscendi*) olarak görür.²⁷⁹ Yani Kant'a göre, özgürlük ancak ahlak yasasının aklın bir olgusu (*Faktum der Vernunft*) olarak gerçekleştirilmesiyle bilinebilir. Diğer bir deyişle, insan, ancak içindeki ahlaki buyruğu yerine getirdiğinde kendisinin özgür olduğunu bilebilir. Bu yönüyle, özgürlük ahlak yasasının varlık nedeni olduğu kadar da sonucudur. Yani Kant'a göre, özne ahlak yasasını gerçekleştirdiği ölçüde otonomi kazanarak ahlaki bir kişi olarak kendisini belirler.²⁸⁰

Kant'ta ahlakiliğin özgürlükten başka bir zemine konumlandırılmaması (mutluluk veya Tanrı vb.), onun anti-teleolojik bir biçimde okunmasına neden olabilmektedir. Kant'ın ödev ahlakı, öznenin tümüyle otonom olmasını gerekli kılar. Öyle ki özne ahlakiliği bağlamında ne mutluluğa, ne hazzıya ne de Tanrı'ya yönelik bir arzu içinde olmalıdır. Tersine, özne ahlak yasasını salt ödev olması bakımından gerçekleştirmeli ve böylece tümüyle otonom bir zeminde hareket etmelidir. Peki ahlakiliğin bu türden bir otonomi zemine dayandırılması, Kant'ta ahlaki teleoloji olgusundan söz etmeyi

²⁷⁸ Kant *PAE*'deki dipnotunda bu ilişkiyi şöyle anlatır: “Burada özgürlüğün ahlâk yasasının koşulu olduğunu söyledikten sonra, yazının içinde, özgürlüğün bilincine varabilmemizin koşulunun her şeyden önce ahlâk yasası olduğunu söylediğimde, kimse bu noktada bir tutarsızlıkla karşılaştığı kuruntusuna kapılmasın diye, şu kadarını anımsatayım: gerçi özgürlük ahlâk yasasının *ratio essendisid* ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendisid*dir. Ahlak yasası daha önce aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (kendi içinde çelişme taşıyorsa bile) kabul etmekte hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde ahlak yasasıyla hiç karşılaşamazdık” (Kant, 1999, 5:6, s. 4).

²⁷⁹ Bkz. Dipnot 272.

²⁸⁰ Kant *AMT*'de insanı kişi olarak değerli kılan özelliğinin ahlak yasasını gerçekleştirmiş olması olduğunu ifade eder.

imkânsız kılmaz mı? Hayır. Çünkü Kant ahlaki teleolojiyi klasik teleolojiden farklı olarak eleştirel bir zeminde ele alacaktır.

Klasik teleolojik yaklaşımlarda, Tanrı merkezli bir evren tasavvuru bağlamında, ahlakilik Tanrının veya tanrısal bir iyiyi gerçekleştirmeye yöneliklik zemininde açıklanır. Kant'ta ise Tanrı kavramı, ahlakiliğin başat bir ögesi değil, ahlakiliğin bütüncül olarak sağlanmasını mümkün kılan dolaylı bir ögesidir. Kant'a göre, ahlak yasasının salt formel düzeyde kendisini gerçekleştirmesi mümkün değildir. Özgürlüğün yol açtığı bir olgu olarak ahlakilik, en nihayetinde *en yüksek iyiyi* kurmayı amaçlar. *En yüksek iyi* ise, öznelere otonom ve objektif bir zeminde bir araya geldiği en yüksek ahlakilik ve mutluluk durumudur. Bu yönüyle, *en yüksek iyi*, özgürlüğün alanıdır. Kant'a göre, *en yüksek iyinin* koşulsuz bir tümlüğü ifade ettiğini ve bu kavramın ölümsüzlük ve Tanrı kavramlarından bağımsız olarak düşünülemeyeceğini ifade ettik. Yani Kant'a göre, öznenin *en yüksek iyiyi* kurabilmesi onun ölümsüzlüğü ve Tanrı'yı bir postülat düzeyinde kabul etmesini gerekli kılar. Bu bağlamda diyebiliriz ki Kant ahlakında *en yüksek iyinin* gerçekleştirilmesi bağlamında özgürleşme, doğrudan doğruya Tanrı'ya referansla ortaya çıkmaz ancak özgürleşmenin bütüncül anlamda gerçekleştirilmesi pratik bir gereklilik olarak ölümsüzlüğe ve Tanrı'ya yönelimi gerektirir. Diğer bir deyişle, Kant'ta özgürleşme, objektif bir olgu olarak öznenin Tanrı'ya yönelimini gerektirmese de bir postülat olarak ona rasyonel bir iman çerçevesinde bağlı olmasını gerektirir. Bu yönüyle, özgürleşme olgusu, dolaylı yoldan ve pratik bir düzlemde öznenin Tanrı'yı *en yüksek iyinin* garantörü olarak görmesi bağlamında teleolojik bir olgu olarak görülebilir.

Ayrıca Kant *YGE*'de "ahlak yasası altında özgürleşmiş insan"ın doğanın en nihai amacı (*Endzweck*) olduğunu ifade etmektedir.²⁸¹ Paul Guyer "Ahlaki Teleoloji: Özgürlük, Mutluluk ve Doğa" adlı makalesinde Kant'ın Birinci ve İkinci Kritik'te doğanın dışına konumlandığı transendental özgürlük fikrini Üçüncü Kritik'te doğanın nihai amacı olarak görmesinin bir problem oluşturup oluşturmadığını tartışır. Guyer'e göre, Kant'ta transendental özgürlük doğaya içkin bir nihai amaç (*der letzte Zweck*) değil, doğayı aşan bir nihai amaçtır (*Endzweck*). Guyer, bu bakımdan, transendental özgürlüğün doğayı aşan bir amaç olsa da doğaya anlam ve değer getiren bir amaç olduğunu yazar (Guyer, 2014, s. 231). Bu bakımdan Kant'a göre, insanın doğanın en nihai amacı olmasının nedeni, onun ahlaki boyutudur, yani ahlaki anlamda

²⁸¹ Bkz. Kant, 2000b, 5:445, s. 311.

özgürleşmesiyle açılmadığı *en yüksek* iyidir. Kant bitkisel ve hayvansal boyutta doğanın niçinliğini açıklayıcı bir etmenin olmadığını savlar.²⁸² Ona göre, ahlaki özne olarak insanın olmadığı bir doğa her türlü anlamdan yoksundur. Kant böyle bir doğayı çöle benzetir. Özgürleşmiş özne ise, doğaya en nihai anlam getirir. Bu öyle bir anlamlılıktır ki doğanın ne için varolduğunun sorusu artık yanıt bulmuş olur. Doğa, insanın ahlaki yasalar altında özgürleşmesi için bir zemin oluşturur. Yani doğanın ahlaki dünyanın kurulmasını sağlamaya yönelik bir etkisi vardır.

Kant'ın *YGE*'si esasında doğa ile özgürlük alanı arasındaki "hesap edilemez uçurumu" aşmaya yöneliktir.²⁸³ Buna yönelik olarak, Kant *YGE*'de estetiğin ve teleolojinin bu ayrımı aşmaya yönelik olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Ancak bu Paul Guyer'in ifadesiyle oldukça sembolik, analogik ve metodolojik düzeydedir.²⁸⁴ Nitekim ne estetik haz duygusu ne de teleoloji doğanın kendisine atfedilebilir olgulardır. Aksine subjektif yargılara dayanırlar. Kant güzel ve yüce duygularının insanı ahlakiliğe taşıyan duygular olduğunu savlamıştır.²⁸⁵ Kant'a göre, yüce duygusu öznedeki bir devinim yaratarak onu doğanın sınırlılığının ötesine geçmeye zorlar. Benzer şekilde, doğal teleoloji de doğanın heterojen yapısını sistemli bir şekilde kavramamızı sağlayan reflektif bir yargı olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda, Kant doğa ile özgürlük alanlarının birbirine temas ettiğini göstermeyi amaçlamıştır. Kant'a göre, reflektif yargıgücü, türsel olarak birbirinden başka olan doğa alanı ile özgürlük alanı arasında bir köprü kurar. Bu köprü ise insandır. Yani Kant'a göre, insan ontolojik olarak öylesine kritik

²⁸² Bkz. Kant, 2000b, 5:426, s. 294.

²⁸³ Bkz. Kant, 2000b, 5:176, s. 63.

²⁸⁴ Bkz. Guyer, 2005, s. 279.

²⁸⁵ Kant *YGE*'de estetik bir yargı olan güzel kavramını hayalgücü ile anlama yetisinin özgür oyununa dayandırır ve güzelin bizde doğadaki nesnelere dair bir hoşlanma duygusu ile ortaya çıktığını ifade eder. Kant'ın amaçsız amaçlılık kavramı ile ele aldığı doğadaki güzel kavramı, doğadaki şeylerin belirli bir kavramsal amacı olmamasına rağmen içinde buldukları amaçlılığı imler. Öyle ki güzelin tesisinde herhangi bir kavramsal amaç yoktur ancak doğadaki güzel kendiliğinden, çıkarsız veya niyetsiz bir amaçlılığa sahiptir. *YGE*'de hem güzeli hem de ahlaki teleolojiyi reflektif yargılar bağlamında ele alan Kant, doğadaki güzelin ahlakilik ile olan bağımlı da göstermek istemiştir. Çünkü Kant'a göre, doğadaki güzelin tecrübesi doğanın insanın ahlaki amaçlarını gerçekleştirmesi için hüristik anlamda da olsa uygun bir yer olduğunu gösterir. Kant yüce kavramını ise doğanın sonsuzluğu ve sınırsızlığının tecrübesi olarak değerlendirir. Yüce bu anlamıyla duyusalüstü olanın arayışıdır. Mutlak bir tümlük olarak duyusalüstünün arayışı ise özneyi doğanın sınırlılığından bağımsızlaştırarak özgürleştirir ve aklın ve ahlakiliğin alanına götüren bir tecrübedir. Bu yönüyle, yüce doğa ile özgürlük alanı arasındaki geçişi sağlar. Kant özellikle dinamik yücenin öznedeki bir dinamizm yarattığını çünkü yücenin obje ile süje arasındaki bir uyumdan çok uyumsuzluğa dayandığını ifade eder. Bu bakımdan yüce sükunetten çok hareket uyandırır. Yücenin uyandırdığı haz ve devinim öznenin aklılığını ve ahlakiliğini keşfetmesini sağlayan temel unsurdur.

bir konumdadır ki o hem doğa varlığıdır hem de *noumenal* bir varlıktır. Bu yönüyle, insan reflektif yargıları bağlamında doğa alanı ile özgürlüğü bir araya getirir.

Kant'ın *Üçüncü Kritik*'indeki doğa özgürlüğe zemin hazırlayan bir unsurdur. Öyle ki doğa özgürlüğün ve *en yüksek iyi* ideasının gerçekleştirilmesine bir mekân/zemin sağlamaktadır. Zira *en yüksek iyi noumenal* bir olgu olsa da doğanın içinde gerçekleşir. Dolayısıyla *en yüksek iyi* ideası bağlamında *noumenal* öznelerin bir araya geldiği ve etkileştiği zemin/mekân doğadır. Dolayısıyla Kant doğayı özgürlüğün gerçekleştirilmesine olanak sağlayan ve ona uyumlu olan bir zemin olarak görür. Paul Guyer'ın ifade ettiği gibi eleştirel felsefe bağlamında bilimler ve ahlak bizi aynı yere getirir: doğa, insanların mutluluğu ve erdemliliği kurmasını sağlayacakları bir mekân olarak görülebilir veya görülmelidir.²⁸⁶ Guyer'a göre, Kant'ta estetik bizi ahlakiliğe hazırlar ancak teleoloji ahlakiliğin bütünlüklü olarak gerçekleştirilmesini sağlar. Bu bakımdan, diyebiliriz ki Kant teleolojiyi ahlakın temel unsuru olarak görmüştür. Öyle ki ona göre, teleoloji ahlaktan bağımsız olarak düşünülemez çünkü ahlakilik rasyonel bir amaçlılığı içerir. Nitekim, ahlakilik, ahlak yasası altında özgürleşmiş insanı amaç edinir. Kant *en yüksek iyinin* ahlaki bir dünya ideali olarak duyusal dünyada gerçekleştirilebilir bir ideal olduğunu göstermiştir. Yani ona göre, ahlakiliğin ve mutluluğun sentezi olan en yüksek ahlaki iyi, uzaysal ve zamansal olan dünyada edimselleşebilir. Örneğin John Rawls sosyal bir dünyada yaşayan ve bedensel bir varlık olarak insanların *en yüksek iyi* idealini empirik doğayla uyumlu bir şekilde gerçekleştirebileceklerini ifade eder (Rawls 2000: s. 319). Rawls'e göre, insanlık sosyal bir varlık olması bakımından empirik doğa ile uyum içinde kalarak ahlakileşebilir ve özgürleşebilir. Yani *en yüksek iyi* ideali bağlamında özgürleşme ancak empirik doğanın veya sosyal dünyanın bu normatif amaca uyumlu olması ile mümkündür. Bu yönüyle, Rawls *en yüksek iyi* idealinin sosyal bir proje olduğuna vurgu yapmıştır. Sonuçta doğanın en yüksek amacı olan ahlak yasası altında özgürleşme (*en yüksek iyi*), Kant'ta süregelen doğa ve özgürlük alanı ikiliğinin aşılmasını sağlar.

²⁸⁶ Bkz. Kant, 2000b, s. xxxviii.

6.3 Sonuç

Bu çalışma Spinoza ve Kant'ın teleolojiye ilişkin eleştirel boyuttaki teorik yaklaşımlarına rağmen pratik felsefeleri bağlamında teleolojik bakış açısını tümüyle reddetmediklerini onu içkinci ve sübjektivist yaklaşımları bağlamında yeniden yorumladıklarını göstermeyi amaçlamıştır. Esasında bilindiği gibi, Kant Spinoza'nın ontolojisi konusunda oldukça eleştireldir. Örneğin *YGE*'de Kant, Spinoza'nın amaçlılığı bir idealizm olarak okuyan yazgıcılık teorisinin yanlışlığına vurgu yapmıştır.²⁸⁷ Kant'a göre, Spinoza her türlü ereği ontolojisinden uzak tutmaya çalışsa da bunu başarılı bir şekilde yapamamıştır. Benzer şekilde, Kant *Opus Postumum*'da Spinozacı içkinci ontolojiyi heyecan ürünü bir teori olarak değerlendirmiştir.²⁸⁸ Kant ile Spinoza arasındaki ontolojileri bağlamında bu türden bir gerilim mevcutsa da bu konu bu çalışmanın sınırları dahilinde ele alınmamıştır. Bu çalışma, daha ziyade Spinoza ve Kant ontolojisi ve etiğinin benzer bir yönü üzerinde durmuştur ki bu benzerlik, her iki etik teorisinin de teleolojik bir bakışla okunabilir olmasıdır. Spinoza'nın bunu örtük bir biçimde yaptığı, Kant'ın ise sistemli ama eleştirel bir düzlemde yaptığı tartışılmıştır. Ancak temelde hem Spinoza hem de Kant'ın insanın ahlaki bir varlık olarak *en yüksek iyi* idealine yönelik olarak varolduğu tezini içeren teoriler ortaya koydukları ifade edilmiştir.

Spinoza ve Kant'ın ahlaki teleolojiyi içkinci bir düzlemde ele aldığını söylediğimizde neyi kastediyoruz? Bilindiği gibi, Spinoza'da içkincilik hem ahlak anlayışına hem de özgürlük nosyonuna sirayet eder. Tanrı'yı yüce ve aşkın bir varlık olarak görmekten uzak olan Spinoza, onu doğanın içkin bir nedeni olarak okumuştur. Spinoza'nın bu okuması onun ahlaki varoluşu özsel bir olgu olarak değil, bir tür etkinleşme olgusu olarak görmesine yol açmıştır. Esasen Gilles Deleuze'ün *Spinoza Üzerine 11 Ders*'in Beşinci Ders'inde tartıştığı Spinozacı içkin ahlak teorisi, ilkesel olarak bir ahlak teorisi değil bir etik projesidir (Deleuze, 2000, s. 111-118). Deleuze'e göre, ahlak birtakım aşkın değerlerin temel alındığı ve özün gerçekleştirilmesine dayanan bir şeydir. Oysa Spinoza'da ahlak yoktur. Spinoza içkinci anlamda etik bir proje sunar. Buna göre, Deleuze Spinoza'da tekilliklere vurgu yapar. Öyle ki Spinoza'ya göre, bir insan özünden söz etmek mümkün değildir. Bunun yerine, tekil özneler kendilerini yapabildikleri veya muktedir oldukları üzerinden tanımlarlar. Spinoza'ya göre,

²⁸⁷ Bkz. Kant, 2000b, 5:392, s. 263.

²⁸⁸ Bkz. Kant, 1993, 21:19, s. 225.

tekilleri birbirinden ayıran unsur, onların ne yapabildikleridir. Etik de bu zeminde ortaya çıkar. Nitekim varoluş kudretini arttıracak şekilde iyinin peşinden giden insan özgürleşirken, edilgin duygulanımlara bağlı olarak varolan özne pasiftir ve özgürlükten yoksundur. Deleuze'ün ikinci okumasına katılsak da Spinoza etiğinin teleolojik olmadığı noktasında farklı bir duruş içindeyiz. Zira çalışmanın iddiası, Spinoza'da özgürleşmenin, teleolojik bir amacın takip edilmesini gerektirdiğidir. Bu amaç, uygun fikirlere ulaşma gayesi içinde varolan öznenin varoluş kudretini arttırma çabasıdır. Bu anlamda bu çalışmada Spinoza etiğine ilişkin olarak Deleuzecü bir içkinlik okuması yapılsa da bu etik teorisinde teleolojik bir yönün olduğu tartışılmaktadır. Zira özne tekilliğini kurmak üzere iyiyi ve kötüyü varoluşsal çabası zemininde tanımlayarak onu belirlese de temelde özgür ve etik bir insan idealine yönelik olarak varolur. Kant'ın da ikinci bir filozof olduğu söylenebilir. Ancak Kant'ın içkinciliği Spinozavari bir içkinlik teorisi değildir. H. Bülent Gözkân'ın makalesinde ifade ettiği gibi, “Spinoza'nın Tanrı zemininde tesis ettiği içkinlik düzleminin yerini Kant'ta temsiller mekânı olan insanın transendental yetiler ve akıl faaliyeti üzerinden tesis ettiği transendental içkinlik düzlemi almıştır” (Gözkân, 2018, s. 175). Dolayısıyla Spinoza'daki tanrısal içkinlik zeminine karşı, Kant'ta içkinlik zemininin öznenin transendental mekânı zemininde kendisini gösterdiğini görürüz. Kant'ta ahlak yasası pratik aklın bir olgusu (*Faktum der Vernunft*) olduğundan ve *en yüksek iyi* pratik aklın bir ideali olduğundan, ahlakilik temelde özneye içkin olan transendental bir olanaktır. Bu anlamda Kantçı anlamda ahlakilik, öznenin transendental içkinlik düzleminde ortaya çıkardığı bir deneyimdir. Bunun yanında bu deneyim, teleolojiktir çünkü özne ahlak yasasının evrenselliğini ve insanlığa saygı ilkesini koşulsuz bir iyi (*en yüksek iyi*) ideali ile tamamlamaya çabalar. Bu bağlamda, bütüncül bir ahlak tecrübesi öznenin transendental faaliyetinin zemininde ortaya çıkan ve objektif değerlerden müteşekkil bir ahlaki dünyayı kurma deneyimidir.

Skolastik ile modern arasında bir yere konumlandığımız Spinoza'nın teleoloji konusunda Kant denli modern bir perspektif sunmadığı aşıkardır. Fakat, bu çalışma Spinoza etiğinin teleolojiyi örtük olarak koruduğunu, Kant'ın ise teleolojiyi eleştirel bir düzlemde sistemleştirdiğini iddia etmektedir. Bu minvalde, Spinoza etiğinin teleolojik boyutu, onun özgürleşme konusunu amaçsız bir edim olarak görmeyip tanrısal bir amaca yönelik adeta bir “yol” öğretisi sunmasındandır. Spinoza duygulanımlara bağımlı yaşamaktan kaynaklanan bir varoluş biçimi olarak esaretten

kurtulmanın bir yolu olarak özgürleşmeyi, tanrısal olanın upuygun bilgisini geliştirmeye bağlamıştır. Bu bakımdan, Spinoza etik projesi kapsamında, ideal bir insan olarak özgür insana giden yolu teleolojik bir düzlemde anlatmıştır. Kant ise deontolojik etik teorisi kapsamında ahlakiliğin temel ilkesini ödev için ve ödev uğruna eylemde bulunmada görmüştür. Bu bağlamda, Kant ahlakiliği ve özgürleşmeyi en temelde ve birincil olarak ahlak yasasının hiçbir çıkar ve sonuç gözetmeksizin ahlaki olanın bir ödev olarak yerine getirilmesinde görmüştür. Ancak kimi eleştirilenlerce Kant'ın ahlak teorisine bir eklenti olarak görülen *en yüksek iyi* ideası, Kant'ı teleolojiye yakınlaştıran bir unsurdur. *En yüksek iyiyi*, ahlakiliğin bir koşulu değil de sonucu olarak okuyan Kant, ahlak yasasının sonuçta özneyi ahlakiliğin ve mutluluğa layık olmanın sentezinden oluşan ideal bir ahlaki duruma yükselttiğini savlamıştır. Bu yönüyle, Kant ahlaki teleolojiyi iyi ideasına dayandırmayıp ahlak yasasının kendisine dayandırsa da ahlak yasasının bir nesnesi olarak *en yüksek iyiyi* görerek teleolojik bir çerçeve sunmuştur.

Spinoza ve Kant teleoloji konusunda bir araya getiren ana unsur ise her ikisinin de teleolojiyi sübjektif bir olgu olarak okumalarıdır. Her türlü teleolojik algıyı objektif bir değer atfetmekten uzak olan Spinoza, teleolojik dünya görüşünün insanın bilgisinin sınırlılığına dayandırmıştır. Ona göre, insan doğası teleolojiktir çünkü doğanın/Tanrının bilgisini sonsuz bir biçimde hâkim olamaz. İnsanın bilgi düzeyindeki bu eksiklik, onu teleolojik amaçlara yönlendirir. Buna göre, insan temelde doğanın/Tanrının bilgisini upuygun olarak bilme amacına yönelik olarak teleolojik bir varlıktır. Buna karşı, Kant Spinoza'nın bir adım ötesinde teleolojiyi sübjektif bir yargı olarak sistemleştirmiştir. Kant'a göre, canlı doğa ve insan doğası salt mekanik bir algıyla anlaşılabilirler. Canlı doğayı ve ahlaki bir varlık olarak insana ilişkin bütüncül kavrayış teleolojik bir yaklaşımla sağlanabilir. Ancak Kant için teleolojik yargılar, canlı doğanın ve ahlaki öznenin kendisine ilişkin objektif yargılar olmayıp salt sübjektif *a priori* (reflektif) yargılardır. Bu yönüyle, Kant canlı doğanın ve ahlaki bir varlık olarak insanın kavranmasında vazgeçilmez olan teleolojik yargılara eleştirel bir zemin sağlamıştır.

Spinoza ve Kant etiğinde özgürleşme teleolojik bir ideal çerçevesinde düşünülür. Spinoza doğanın/Tanrının nedenselliğinin upuygun bir şekilde kavranması zemininde ortaya çıkan ikinci ve üçüncü tür bilginin özgürleştirici olduğunu savunmuştur. Ona göre, ikinci ve üçüncü tür bilgi insanı etkin kılar. Zira doğanın bütüncül ve intuitif

bilgisi temelinde insan yetkinliğini artırarak varoluş kudretini yükseltir. Spinoza için özgürleşme, neşe duygusunun arttırılmasına dayanır. Öyle ki duyguların kontrol edilmesi ve aklın kılavuzluğunda bir yaşamın mümkün kılınmasıyla varoluş kudreti arttığından neşe ve yaşama ilişkin diğer olumlu duygular yükselir. Özgürleşmeyi bütünüyle akli bir zeminde ele alan Kant ise, bu olgunun doğanın etkilerinden uzaklaşma ve aklın otonomisi zemininde bir normativite olarak ahlak yasasının gerçekleştirilmesiyle mümkün olabileceğini savunmuştur. Bu yönüyle, Kantçı anlamda özgürleşme ahlak yasasının ortaya çıkardığı bir bilinçlilikdir. Hem Spinoza hem de Kant'ta özgürleşmenin normative idealler (*en yüksek iyi* vb.) çerçevesinde tanımlanması onların özgürlük kavramına yaklaşımlarının teleolojik olduğunu gösteren açık bir göstergedir.

Sonuç olarak, Spinoza etiği bize içkinlik düzleminde kendi ahlaki terimlerimizi kurgulayabileceğimizi gösterse de esasında ahlakiliğin sonsuz doğanın zorunluluğunun kavranışını gerektiren ve kendimizi aşmaya yönelik olarak sonsuz bir töze doğru bir tür teleolojik yönelim içerdiğini savunur. Benzer şekilde biz her daim zorunlu ve kendinde bir töz olan doğayı/Tanrıyı kavrama çabası içinde özgürleşiriz. Özgürleşme dolayısıyla içkinlik düzleminde gerçekleşen teleolojik bir yönelim içerir. Yani Spinoza etiğinde bir olumsuzluk olgusu içinde göremeyiz özgürlüğü. Daha ziyade özgür varoluş bir tür zorunlu ve kendinde varlığın (doğa/Tanrı) teleolojik olarak algılanışını veya deneyimini gerektirir. Zira özgürleşme en nihai anlamda doğa/Tanrının intuitif bilgisi ve entelektüel sevgisi zemininde açıklanır ki bu bilgi ve sevgi insanın kendisinin ötesindeki bir varlığa yönelimini gerektirir.

Kant ontolojisi transendental bir içkinlik zemininde tüm gerçekliğin tezahürler düzeyinde kurgulandığını savlasa da ahlakiliği normatif bir ekseninde inceleyerek esasında bir aşkınlık tecrübesini esas alır. Öyle ki özne özgürlüğünü ancak duyusal olan ile kurduğu ilişkinin belirleyiciliğinden sıyrıldığı ölçüde ve kendi yasa koyuculuğunu gerçekleştirebildiği ölçüde kurar. Bunun temelinde ise birincil olarak ahlak yasasının normativitesi vardır. Buna karşılık, ahlak yasası Kant etiğinde özgürleşmenin bütüncül olarak gerçekleşmesi için yeterli değildir. Zira ahlak yasasının koşulsuz bütünlüğe taşıyacak bir nesneyi belirlemeye ilişkin bir yönelimi vardır. *En yüksek iyi* olarak adlandırılan bu nesne, insanlığın objektif bir değerler sistemi içinde ortak bir zeminde ahlaki bir dünyayı kurmasıdır. Bu ahlaki dünya Kant için koşulsuz bir imkân olsa da bu dünyada gerçekleştirilebilir bir idealdir. Bu zeminde Kant *en*

yüksek iyinin öznel bir zorunluluk olarak ölümsüzlük ve Tanrı fikirlerini gerektirdiğini tartışmıştır.

Bu bakımdan, bu çalışmada, Spinoza ve Kant etiğinde özgürleşme fenomeninin içkin bir düzlemde gerçekleşen bir ahlaki ideale yönelik teleolojik bir yönelimi gerektirdiği tartışılmıştır. Öyle ki her iki etik anlayışında da özne ahlakiliğini ve özgürleşmesini içkin bir düzlemde tanımlanan bir normativite bağlamında kurar. Spinoza'da bu normativite, ahlaki olarak *en yüksek iyi* olan doğa/Tanrı'nın bilgisine dayanır. Kant'ta ise bu normativite, temelde ahlak yasasına dayansa da son kertede bir ideal olarak *en yüksek iyi* amacını içerir.

7. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu tez çalışması göstermektedir ki ahlaki öznenin bir tür teleolojik yönelim içinde oluşu, hem Spinoza hem de Kant etiğinde rastladığımız bir şeydir. Spinoza etiğinde, öznenin doğa/Tanrı ile kurduğu ilişkinin temelde bir yönelişi içerdiğini tartıştık. Nitekim, özne doğanın/Tanrının ebedi doğasını bilmeye çabalayarak ahlakileşir ve nihayetinde özgürleşir. Kant etiğinde ise özne birincil olarak ahlak yasasını gerçekleştirmekle yükümlü olsa da bir vizyon olarak *en yüksek iyi* idealine sahiptir zira nihai anlamda özgürleşmesi *en yüksek iyi* idealinin gerçekleştirilebilir olması ile mümkündür.

Hem Spinoza hem de Kant'ta teleolojik yönelim fikrinin içkinlik zemininde vuku bulduğunu iddia ettik. Bu anlamda klasik teleolojide olduğu türden bir kendinde iyi arayışının olmadığını ancak iyinin ve kötünün insan doğasında içkin olarak kurulduğundan söz ettik. Şimdi bunun neyi imlediğini Spinoza ve Kant ekseninde karşılaştırmalı olarak ele alalım.

Spinoza ontolojisinde doğa/Tanrının etkin nedenselliğe dayanan determinist bir varlık olarak ele alındığını ifade ettiğimizde, etiğinin de nedensellik olgusuna dayandırılabilceği düşünülebilir. Bu çalışma bu okumayı reddetmese de başka bir alternatifin olanağını araştırmıştır: teleolojik bir etik okuması. Buna göre, iddiamız Spinoza etiğinde aşkın bir ereğin değil, içkin bir ereğinin izinin sürüldüğüdür. Zira Spinoza'nın insanı kendi doğasına içkin olan bir ereği araştırır: özgür olma olanağını. Özgürlük Spinoza için yalnızca Tanrı'nın sahip olabileceği bir yetkinlik olsa da sonlu insan da belirli düzeyde bir özgürlüğe ulaşabilir. Özgürlük, temelde ahlaki bir yönelimi gerektirir. Yani ikinci ve üçüncü tür bilgi bağlamında doğanın/Tanrının ebedi gerçekliğinin kavranmasını. Bu temelde insan, pasif duygulanımların kölesi olmaktan uzaklaşacak ve akıldan doğan bir arzuyla şeylerin ebedi düzenlenişini kavramaya yönelecektir. Nitekim bu kavrayış hem epistemolojik hem de ontolojik anlamda insanın etkinliğini ve mükemmelliğini arttıracak ve onu özgürlüğe veya kurtuluşa taşıyacaktır. Benzer şekilde, Spinoza'ya göre, iyi ve kötü de öznedeki kurulur. Doğanın kendisinde iyi ve kötü kavramları yoktur. Bu kavramlar öznenin doğa ile kurduğu ilişki

içerisinde aktif olarak belirlenim kazanırlar. Örneğin insanın doğasına uyumlu olan şeyler iyi olarak addedilirken, onun doğasına uymayan şeyler kötü olarak düşünülür. Ancak bu durum, bu çalışmada vurgulandığı üzere, Spinoza etiğinin bütünüyle sübjektivist olduğunu göstermez. Aksine Spinoza etiğinde ortak bir ideal insan doğası ideali vardır ki iyi ve kötü kavramları bu ideale göre belirlenir. İnsan tekileri tarafından ortak ve kolektif bir amaç olarak belirlenen bir insan idealine yönelik olarak tanımlanır iyilik ve kötülük. Bu anlamda Jonathan Bennett, John Carriero ve Gilles Deleuzecü sübjektivist okumalara karşı Edwin Curley tarzında bir objektif etik okumasından yanayız Spinoza'da.

Kant'ın içkinciliği bilgi teorisine getirdiği Kopernik devrimine dayanır. Kant bilginin kurulma mekânını öznenin *a priori* formları olarak belirleyerek tüm bilginin esasen öznenin kurduğu bir şey olduğunu iddia etmiştir. Bilgi teorisine bağlı olarak Kant ahlakiliği de öznenin transendental bir faaliyeti olarak görmüştür. Ona göre, insanın transendental faaliyetine dışsal olan bir iyi veya kötü kavramı yoktur. Aksine, ahlak yasası ve ahlak yasasının nesnelere olan iyi ve kötü aklımızın bir ürünüdür. Bu minvalde, Kant iyi ve kötünün insan aklının performatif olarak kurduğu kavramlar olduğunu ortaya koymuştur. İyi ve kötü doğada statik olarak bulunan kavramlar değil, öznenin ahlakiliği ölçüsünde mümkün kıldığı dinamik süreçlerdir. İyi ve kötünün öznedeki içkin bir şekilde kurulması, bu kavramların sübjektif olduğunu göstermez. Zira Kant pratik aklın transendental zeminde evrensel olduğunu savunmuştur. Pratik yasalar bağlamında evrenselliğin arayışı olarak ortaya çıkan ahlakilik, açık olarak teleolojik bir boyuta sahiptir. Nitekim Kant'ta içkin bir erek arayışı vardır. Bu erek, transendental bilincin ahlaki bir iyiyi kurmaya ve belirlemeye yönelik bir çabasıdır. Kant öznenin kötüye yöneliminin olduğunu reddetmese de öznenin ahlaki anlamda gelişmesini iyiyi seçmesinde görür. Kant'a göre, öznenin teleolojik bir amaç olarak iyiyi kurma çabası, onun ahlaki otonomisini geliştiren bir olgudur.

Spinoza'da özgürleşmenin teleolojik bir yönelim içerdiğini söylediğimizde, bunun içkin bir anlamda düşünülmesi gerekir. Spinoza'ya göre, özgür insan (*homo liber*) öznenin kendisine ideal olarak koyduğu bir amaçtır. Buna göre, Spinoza'da özgürleşme doğanın/Tanrının içkin hakikatini anlamayı gerektirir. Özgürleşme bir tür epistemolojik ve ontolojik gelişme ve ilerleme olgusudur. Öyle ki öznenin pasif duygulanımları aşması ve onları aklın kılavuzluğunda yönetebilmesi *en yüksek iyi* olarak doğa/Tanrının bilgisine yönelimini gerektirir. Kant'ta özgürleşme, negatif ve

pozitif özgürlük bağlamında başta doğanın nedenselliğini askıya alarak doğanın ötesindeki bir normativitenin (ahlak yasası) tesis edilmesini ve öznenin yasa koyucu olarak kendisini ortaya koymasını gerektirir. Ancak Kant'ta özgürleşme, salt ahlak yasasının gerçekleştirilmesiyle mümkün hale gelmez, zira aynı zamanda ahlak yasasının bize sunduğu bir olanak olarak *en yüksek iyi* ideali içinde ahlakiliğin ve mutluluğun sentezinin gerçekleştirilmesini gerektirir. Bu bakımdan, Kant'ta özgürleşme iyunin etkin ve performatif olarak kurulmasına dayanır ki bu, bu dünyada ulaşılması hedef edinilebilecek bir olanak olarak ele alınır.

Sonuç olarak, bu tez çalışması, Spinoza ve Kant'ın özgürleşme olgusu bağlamında öznenin teleolojik bir yönelim içinde olduğuna dair bir çerçeve sunduklarını tartışmıştır. Spinoza ve Kant'taki teleolojik yönelim, statik bir iyiye yönelik değil, iyunin etkin olarak kurulmasını sağlamaya yöneliktir. Bu anlamda bu yönelim bir tür ahlaki dünya yaratma çabasıdır. Bu yönüyle, hem Spinoza etiğinin hem de Kant etiğinin de ilerlemeci olduğu açıktır. Öyle ki Spinoza'nın öznesi iyunin ve kötünün bilgisinin artırılmasıyla öznenin özgürleşeceğini ortaya koymuştur. Spinoza'ya göre, ahlaki dünya bu anlamda öznenin özgürlüğünü geliştiren ilerlemeci bir süreçtir. Zira öznenin ahlaki bir iyiyi gerçekleştirmesi onun doğa/Tanrının ebedi hakikatine yönelimine bağlıdır. Kant'ın öznesi her anlamda ilerlemecidir. Zira o, ahlak yasasını fiili kılmakla, *en yüksek iyi* idealine kapı açar. *En yüksek iyi* ideali ise salt ontolojik bir ahlakilik ve mutluluk olarak okunabileceği kadar sosyal bir ilerleme projesi/ideali olarak da okunabilir. Buna göre, Kant'ın *en yüksek iyi*'si bireysel ve sosyal anlamda bir tür sonsuza doğru giden ahlaki bir ilerleme olanağıdır.

Bu yönüyle, Spinoza ve Kant etiğinin teleolojik yorumu, bize özgürleşmenin ahlaki bir yönünün olduğunu göstermektedir. Bu yön, Spinoza'da doğa/Tanrı'nın ebedi hakikatine uyumlu bir yaşamı örgütleme çabası bağlamında düşünülürken, Kant'ta insan aklının ortaya çıkardığı ahlaki bir iyi zemininde erdemli ve ahlaki bir yaşamı mümkün kılma çabasıdır. Sonuçta, hem Spinoza hem de Kant'ın ontolojilerindeki derin farklara rağmen, ahlaki iyunin öznedeki içkin olarak teleolojik bir yönelimle kurulduğunu görmüş oluyoruz.

KAYNAKÇA

- Aristoteles (2017). *Fizik* (S. Babür, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2014). *Nikomakhos'a etik* (S. Babür, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Aristotle (2004). *Nicomachean ethics*. R. Crisp (Ed.), Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Aristoteles (2015). *Metafizik* (Y. Gurur Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aquinas, T. (1981). *Summa theologiae*. Christian Classics.
- Avicenna (2005). *The metaphysics of the healing*. (E. Michael, Çev.). Marmara, Provo/Utah: Brigham Young University Press.
- Bacon, F. (2000). *The new organon*. L. Jardine (Ed.), Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Bacon, F. (2001). *The essays*. Mozambique.
- Balanuye, Ç. (2016). *Spinoza'nın sevinci nereden geliyor?* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Başaran, H. A. (2011). *Spinoza'da özgürlük kavramı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi.
- Beiser, F. C. (1987). *The fate of reason, german philosophy from kant to fichte*. Cambridge, Massachusetts ve Londra: Harvard University Press.
- Beiser, F. (2006). Moral faith and the highest good. *Cambridge companion to kant and modern philosophy*. P. Guyer (Ed.), Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Belo, C. (2007). *Chance and determinism in avicenna and averroes*. H. Daiber (Ed.), Leiden ve Boston: Brill.
- Benn, A. W. (2021). *Modern felsefe* (M.Ç. Kartal, D.Alyanak, S. Erdim, T.Yalçını & Z. H. Erdoğan, Çev.). Ankara: Fol Yayınevi.
- Bennett, J. (1984). *A study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Bozkurt, N. (2010). *Kant, fikir Mimarları Dizisi-2*. İstanbul: Say Yayınları.
- Bumin, T. (2010). *Tartışılan modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Burnham, D. (2000). *An introduction to the critique of judgement*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Byrne, P. (2007). *Kant on God*. Ashgate.
- Canaslan, E. (2019), *Spinoza: Yöntem, Tanrı, demokrasi*. Ankara: Dost Yayınevi.

- Cassirer, H. W. (1938). *A commentary on Kant's Critique of Judgement*. New York: Barnes&Noble. Inc., LONDRA: Methuen&Co. Ltd.
- Ceylan, T. (2012). Belirlenimci etikte, paradoksal bir durum olan özgürlük-zorunluluk bağıntısı ve rasyonalite (Spinoza örneği). *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (19), 55-76.
- Chau, M. (2011). Korku, umut, savaş ve barış hakkında açıklamalar. (C. B. Akal, Çev.) *Spinoza günleri 2. yeni dünyadan eski dünyaya*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 28-36.
- Cihan, M. (2004). Spinoza'nın insana bakışı. *Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 177-190.
- Critchley, P. (2007). *The Wisdom and the life of free man*. Academia. <http://mmu.academia.edu/PeterCritchley/Papers>. Erişim tarihi: 20.04.2020
- Curd, P. (2011). *A presocratic reader*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Curley, E. (1988). *Behind the geometrical method, a reading of Spinoza's Ethics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Curley, E. & Moreau, P. F. (1990). *Spinoza, issues and directions*. Leiden, New York: Kobenhavn & Köln: E. J. Brill.
- Çilingir, L. (2015). Kant'ta ahlak ve din. *Felsefe Dünyası*, (62), 54-85.
- Çilingir, L. (2003). Kant'ta mutluluk-ahlakilik ilişkisi. *Felsefe-Logos Dergisi*, 6, 1-15.
- Çitil, A. A. (2021). *Kant okumaları. Birinci Kritik*, Dergah Yayınları.
- De Dijn, H. (2013). Spinoza on truth, religion and salvation. *The Review of Metaphysics*, 66(3), 545-564. <http://www.jstor.org/stable/23597943>. Erişim tarihi: 25.11.2020
- Deleuze, G. (2005). *Spinoza: Pratik felsefe*. (U. Baker, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2000). *Spinoza üstüne onbir ders*. (U. Baker, Çev.) Ankara: Öteki Yayınevi.
- Deleuze, G. (1984). *Kant's critical philosophy*. (H. Tomlinson & B. Habberjam, Çev.) London: The Athlone Press.
- Descartes, R. (2013). *Metafizik üzerine düşünceler*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Descartes, R. (2014). *Felsefenin ilkeleri*. (M. Akın, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (1946). *Ahlak üzerine mektuplar*. (M. Karasan, Çev.) Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Dilman, İ. (1999). *Free Will, A Historical and Philosophical Introduction*. London & New York: Routledge.
- Dudley, W. & Engelhard, K. (2011). *Immanuel Kant, key concepts*. London & New York: Routledge.

- Elmas, M. F. (2019). Sınırlardan kırılmalara. Spinoza'nın bilme koşullu erdem anlayışı. *İnsan, toplum ve siyaset, felsefi sorgulamalar*. A. U. Hacıfevzioğlu (Ed.), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- England, F. E. (1968). *The conception of God*. New York: Humanities Press.
- Flikschuh, K. (2008). Teleological argument in Kant's perpetual peace. *A Companion to Kant*.
- Frank, D. & Waller, J. (2016). *Spinoza on politics*. Londra & New York: Routledge.
- Fugate, C. D. (2014). *The teleology of reason*. Boston & Berlin: Walter de Gruyter.
- Garber, D. & Nadler, S. (2005). *Oxford Studies in early modern philosophy* (Vol. II). UK: Calderon Press & Oxford University Press.
- Garber, D. & Nadler, S. (2008). *Oxford studies in early modern philosophy* (Vol. IV). UK: Calderon Press & Oxford University Press.
- Gardner, S. (1999). *Kant and the critique of pure reason*. Londra & New York: Routledge.
- Garrett, D. (2018). *Nature and necessity in Spinoza's philosophy*. UK: Oxford University Press.
- Garrett, D. (2006). *Cambridge companion to Spinoza*. UK: Cambridge University Press.
- Gennaro, R. J. & Huenemann, C. (1999). *New essays on the rationalists*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Gerson, L. P. (1996). *Cambridge companion to Plotinus*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Gilson, E. (2003). *Ortaçağ felsefesinin ruhu*. (Ş. Öçal, Çev.) İstanbul: Açılım Kitap.
- Gözkân, H. B. (2018). *Kant'ın şemsiyesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Goldenbaum, U. & Kluz, C. (2015). *Doing without free will, Spinoza and contemporary moral problems*. New York ve Londra: Lexington Books.
- Grene, M. & Nails, D. (1986). *Spinoza and the Sciences* (Vol. 91). Dodrecht, Boston: Lancaster & Tokyo: D. Reidel Publishing Company.
- Guyer, P. (2005). *Kant's System of nature and freedom*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Guyer, P. (2004). Freedom, Happiness and Nature: Kant's Moral Teleology (CPJ §83-4, 86-7). *Kant's Theory of Biology*. Berlin: De Gruyter, 221-237.
- Guyer, P. (2006a). *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Guyer, P. (2006b). *Kant*. Londra ve New York: Routledge.
- Guyer, P. (2009). Kant's teleological conception of philosophy and its development. *Kant Yearbook 2009*. D. H. Heidemann (Ed.), (01/2009), 57-98.

- Guyer, P. (2016). *Virtues of freedom, selected essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press.
- Guyer, P. (2002). Ends of reason and ends of nature, the place of teleology in Kant's ethics. *Journal of Value Inquiry*, 36(2-3), 161.
- Guyer, P. (2019). *Kant on the Rationality of Morality*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Guyer, P. (2014). Freedom, happiness, and nature: Kant's moral teleology (CPJ §§ 83-4, 86-7). *Kant's Theory of Biology*. Berlin: De Gruyter, 221-238
- Hampe, M., Renz, U. & Schnepf, R. (2011). *Spinoza's Ethics*. Leiden & Boston: Brill.
- Hampshire, S. (1951). *Spinoza*. UK: Penguin Books.
- Hampshire, S. (1956). *Spinoza*. London: Faber and Faber.
- Harris, E. E. (1973). Salvation from despair. *A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*. Netherlands: Springer.
- Hazlitt, F. & H. (1984). *The Wisdom of the stoics, selections from Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius*. Lanham, New York, London: University Press of America.
- Heimsoeth, H. (2018). *Kant'in Felsefesi*. (T. Mengüşoğlu, Çev.) İstanbul: Doğubatı Yayınları.
- Hobbes, T. (1998). *Leviathan*. J.C.A. Gaskin (Ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Höffe, O. (1994). *Kant*. (M. Farrier, Çev.) New York: State University of New York Press.
- Hume, D. (2006). *Moral Philosophy*. G. Sayre (Ed.), McCord: Hackett Publishing Company.
- İbn Sinâ (2004). *Risaleler*. (A. Açıkgenç ve M. H. Kırbaşoğlu, Çev.) Ankara: Kitâbiyât.
- Jacobs, J. J. (2010). *The ancient notion of self-preservation in theories of hobbes and spinoza* (doktora tezi). King's College & Cambridge University
- James, S. (2012). Spinoza'da çoğulcu uslamlamanın tutkusal boyutu üzerine. *Felsefelogos, Spinoza- II* (Vol. 47). (T. Yakar Çev.) İstanbul: Fesatoder Yayınları, 11-21.
- Kant, I. (1998). *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. A. Wood & G. di Giovanni (Eds.), Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Kant, Schopenhauer, Heidegger (2009). *Düşüncenin çağrısı*. (A. Aydoğan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, I. (2015). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2000b). *Critique of the Power of Judgement*. P. Guyer (Ed.), (P. Guyer & E. Matthews, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.

- Kant, I. (2000a). *Gelecekte bir bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe Prolegomena*. (I. Kuçuradi ve Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2001). *Prolegomena to any future metaphysics, and the letter to Marcus Herz, February 1772*. Hackett Publishing.
- Kant, I. (1993). *Opus Postumum*. E. Förster (Ed.), (E. Förster & M. Rösen, Çev.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2018). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi*. (I. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (1999). *Pratik aklın eleştirisi*. (G. Durusoy ve M. Tunçay, Çev.) Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2015). *Arı usun eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2010). *Kant*. N. Bozkurt (Ed.), İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, I. (1997). *Lectures on ethics*. P. Heath & J.B. Schneewind (Eds.), (P. Heath Çev.) Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1991a). *Metaphysics of morals*. (M. Gregor Çev. & Ed.) Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2000). *Critique of the power of judgement*. P. Guyer (Ed.), (P. Guyer & E. Matthews, Çev.) Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998). *Kant: Religion within the boundaries of mere reason, and other writings*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1991b). *Kant, political writings*. R. Geuss & Q. Skinner (Eds.), Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2020). *Yargı yetisinin eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2021). *Salt aklın sınırları dâhilinde din*. (L. Çilingir, Çev.) Ankara: Elis Yayınları.
- Kant, I. (1993). *Opus postumum*. E. Förster (Ed.), (E. Förster & M. Rosen, Çev.) Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996). *Critique of pure reason*. (W. S. Pluhar, Çev.) Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Incorporated.
- Kant, I. (1992). *Theoretical philosophy*. (D. Walford, Çev.) Cambridge, England: Cambridge University Press, 1755-1770.
- Kaufman, D. (2018). *The routledge companion to seventeenth century philosophy*. US: Routledge.
- Keller, P. (2004). *Kant and the demands of self-consciousness*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Ketenci, T. (2005). Kant felsefesinde metafizik ve insan doğası, kaygı. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Yetisi Felsefe Dergisi*, 4, 92-103.

- Kisner, M. (2008). Spinoza's virtuous passions. *The Review of Metaphysics*, 61(4), 759-783. <http://www.jstor.org/stable/20131026>. Erişim tarihi: 25.11.2020
- Kisner, M. J. & Youpa, A. (2014). *Essays on Spinoza's Ethical Theory*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Kisner, M. J. (2011). *Spinoza on humand*. (T. Höwing Çev.) Berlin: De Gruyter.
- Biro, J. (2002). *Spinoza, metaphysical themes*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Kuehn, M. (2011). *Kant*. (B. O. Doğan, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Larry, A. and Moore, M. "Deontological Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ethics-deontological/>>.
- Lebuffe, M. (2005). Spinoza's *Summum bonum*. *Pacific Philosophical Quarterly*, 86, 243-266.
- Leibniz, (2009). *Monadoloji*. (O. Ürek, Çev.) İstanbul: Biblos.
- Leibniz, G.W. (2004). *Discourse on Metaphysics*. (J. Bennett, Çev.).
- Lennox, J. G. & Bolton, R. (2010). *Being, nature and life in Aristotle*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Lin, M. (2019). *Being and reason, an essay on Spinoza's Metaphysics*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Lin, M. (2006). Teleology and human action in Spinoza. *Philosophical Review*, 115 (3).
- Lord, B. (2011). Kant and spinozism. *Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*. London: Palgrave MacMillan.
- Lord, B. (2010). *Spinoza's Ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Llyod, G. (1996). *Routledge philosophy guidebook to Spinoza and the Ethics*. London & New York: Routledge.
- Marina, J. (2000). Makig sense of the highest good. *Kant-Studien*. Berlin: De Gruyter.
- Mason, R. (1999). *The God of Spinoza*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Manning, R. N. (2002). Spinoza, thoughtful teleology and the causal significance of content. O. Koistinen & J. Biro (Eds.), *Spinoza, Metaphysical Themes*. Oxford: Oxford University Press, 182-209.
- Maimonides, M. (1963). *The Guide of the perplexed*. (S. Pines, Çev.) Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Malebranche, N. (1997). *The search after truth*. Çev.) Thomas M. Lennon. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDonough, J. K. (2011). The heyday of teleology and early modern philosophy. *Midwest Studies in Philosophy*, XXXV, 179-204.

- McDonough, J. K. (2020). *Teleology, A History*, UK: Oxford University Press.
- Melamed, Y. (2013). *Spinoza's metaphysics, substance and thought*. UK: Oxford University Press.
- Melamed, Y. Y. (2021). Spinoza on *Causa sui*. *A Companion to Spinoza*, 116-125.
- Nadler, S. (2009). The Jewish Spinoza. *Journal of the History of Ideas*, 70(3), 491-510. *JSTOR*. www.jstor.org/stable/20621904. Erişim tarihi: 15.05.2021
- Melamed, Y. Y. (2017). *Spinoza's Ethics a critical guide*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Melamed, Y. Y. (2020). Teleology in Jewish Philosophy. *Teleology: A History*. J. McDonough (Ed.), USA: Oxford University Press, 123-149.
- Melnick, A. (2009). *Kant's Theory of the self*. New York & London: Routledge.
- Metin Babür, P. (2015). *Spinoza ve özgürlük*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Miller, J. (2015). *Spinoza and the Stoics*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Nadler, S. (2021). *Spinoza'nın felsefesi*. (M. R. Aydın, Çev.) İstanbul: Beyoğlu Kitabevi.
- Nadler, S. (2006). *Spinoza's Ethics, an introduction*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Nadler, S. (2020). *Think least of death, spinoza on how to live and how to die*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Nadler, S. (2013). *Spinoza, Bir Yaşam*. (A. Duman ve M. Başekim, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Neiman, S. (1994). *The Unity of Reason*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Ökten, K. H. (2022). *Varoluşun halleri: Heidegger, Kant ve kadim meseleler*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Özlem, D. (2014). *Kant Üstüne Yazılar*. İstanbul: Notos Kitap.
- Pasnau, R. (2000). Teleology in the later middle ages. *Teleology: A History*. J. McDonough (Ed.), Oxford University Press.
- Pasternack, L. (2017). Restoring Kant's conception of the highest good. *Journal of the History of Philosophy*, 55(3), 435-468.
- Pasternack, L. (2013). *Routledge philosophy guidebook to Kant on religion within the boundaries of mere reason*. Routledge.
- Pereboom, D. (2006). Kant on transcendental freedom. *Philosophy and Phenomenological Research*, 73 (3), 537-567.
- Platon, (1999). *Devlet*. (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Plato, (1997). *Complete works*. J. M. Cooper & D. S. Hutchinson (Eds.), Hackett Publishing Company.
- Platon (2015). *Timaios*. (F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the history of moral philosophy*. B. Herman (Ed.), Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press.
- Reath, A. (2006). Kant's critical account of freedom. *A Companion to Kant*. G. Bird (Ed.). Blackwell, 275-290.
- Reath, A. (1988). Two conceptions of the highest good in Kant. *Journal of the History of Philosophy*, 26 (4), 593-619.
- Reeding, P. (2022). *Kıta idealizmi*. (K. Mutluer, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Rescher, N. (2000). *Kant and the Reach of Reason*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Reyhani, N. (2005). Kant'ta sentetik bilgi fikri. *Cogito*, (41/42).
- Rızk, H. (2008). *Spinoza'yı anlamak*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rickaby, J. (2021). *Ortaçağ felsefesi*. (F. D. Çoban Sarı, Çev.) Ankara: Fol Yayınevi.
- Rocca, M. D. (2008). *Spinoza*. B. Lietler (Ed.), London & New York: Routledge.
- Rocca, M. D. (2018). *The Oxford Handbook of Spinoza*. Oxford: Oxford University Press.
- Schilpp, P. A. (1938). *Kant's precritical ethics, evanston*. Northwestern University Press.
- Schonfeld, M. (2000). *The philosophy of the young Kant, the precritical project*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Schulting, D. (2021). *Apperception and Self-Consciousness in Kant and German Idealism*. London & New York: Bloomsbury Academic.
- Sellars, J. (2006). *Stoicism*. UK: Acumen Publishing Limited.
- Seung, T. K. (2007). *Kant, A Guide to the Perplexed*. Continuum.
- Silber, J. (2012). *Kant's Ethics*. Berlin: De Gruyter.
- Smith, S. R. (2017). Kant's Foundations for Newtonian Science. *The Oxford Handbook of Newton*.
- Sokolowski R. (1995). *The God of Faith and Reason, Foundations of Christian Theology*. US: Catholic University of America Press.
- Spinoza, B. (2019a). *Teolojik-politik inceleme*. (C. B. Akal ve R. Ergün, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B. (2019b). *Etika*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Spinoza, B. (2019c). *Anlama yetisinin düzeltilmesi üzerine inceleme*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Spinoza, B. (2015a). *Descartes felsefesinin ilkeleri ve metafizik düşünceler*. E. Canaslan (Ed.), (C. Şenkaya, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B. (2015b). *Kısa İnceleme (Korte Verhandeling van God, De Mensch en Deszelvs Welstand)*. (E. Ayhan, Çev.) Ankara: Dost Yayınları.
- Spinoza, B. (2012). *Politik İnceleme*. (M. Erşen, Çev.) Ankara: Dost Yayınları.
- Spinoza, B. (2008). *Kötülük Mektupları*. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk.
- Stratton-Lake, P. (2006). Moral motivation in Kant. *A Cambridge Companion to Kant*. G. Bird (Ed.), Blackwell Publishing.
- Türkyılmaz, Ç. (2007). Spinoza'da özgürlük-zorunluluk bağlantısı. *Yeditepe'de Felsefe*, 6.
- Uleman, J. (2008). Kant and moral motivation, the value of free rational willing. *Moral motivation*, I. Vasiliou (Ed.), New York: Oxford University Press.
- Van den Berg, H. (2013). The Wolffian roots of Kant's teleology. *Studies in history and philosophy of science Part C, Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 44(4), 724-734.
- Vatansever, S. (2021). Kant's coherent theory of the highest good. *International Journal for Philosophy of Religion*, 89(3), 263-283.
- Veblen, T. B. (1884). Kant's Critique of judgement. *The Journal of Speculative Philosophy*, 18 (3), 260-274, Penn State University Press.
- Velkley, R. L. (2014). *Freedom and the End of Reason*. University of Chicago Press.
- Viljanen, V. (2011). *Spinoza's Geometry of Power*, UK: Cambridge University Press.
- Ward, K. (1972). *The development of Kant's View of ethics*: Wiley Blackwell.
- Walsh, W. H. (1975). *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburgh. Edinburgh University Press.
- Watkins, E. (2009). Kant on the Hiddenness of God. *Kantian Review*, 14(1), 81-122.
- Webster, J. B. (2016). *God Without Measure, Working Papers in Christian Theology*, London, Oxford & Bloomsbury.
- Winegar, R. (2018). *God's Mind in the 3rd Critique*.
- Wolterstorff, N. (1998). Is it possible and desirable for theologians to recover from Kant? *Modern Theology*, 14(1), 1-18.
- Wood, A. W. (2005). *Kant (Blackwell great minds)*. S. Nadler (Ed.), Blackwell Publishing.
- Wood, A. W. (1978). *Kant's Rational Theology*, Ithaca & Londron: Cornell University Press.
- Wood, A. W. (1970). *Kant's moral religion*. Cornell University Press.
- Wood, A. W. (2007). The supreme principle of morality. *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. P. Guyer (Ed.), Cambridge University Press.
- Wolff, A. (2019). *The correspondence of Spinoza*. New York: The Dial Press.

- Yıldız, M. (2012). Spinoza'da insan doğası-siyaset ilişkisi üzerine bir deneme. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 1(3).
- Youpa, A. (2011). Spinoza on the very nature of existence. *Midwest Studies in Philosophy* Vol. XXXV, Early Modern Philosophy Reconsidered, Essays in Honor of Paul Hoffman.
- Youpa, A. (2020). The ethics of joy. *Spinoza on the empowered life*. Oxford University Press.
- Yovel, Y. (1980). *Kant and the Philosophy of History*. Princeton University Press.
- Yovel, Y. (2016). Spinoza and some of his medieval predecessors on the *summum bonum*. *The pursuit of happiness in medieval jewish and islamic thought*. N. German & Y. Halper (Eds.), (yayın aşamasında)
- Yovel, Y. (1989a). *Spinoza and other Heretics: The marrano of reason* (Vol. 1). Princeton University Press.
- Yovel, Y. (1989b). *Spinoza and other Heretics: The adventures of immanence* (Vol. 2). Princeton University Press.
- Yovel, Y. (2018). *Kant's Philosophical Revolution*, Princeton&Oxford, Princeton University Press.
- Zabel, G. (2011). "Spinoza on the Highest Good", Boston.
- Zelyüt Hünler, S. (2003). *Spinoza*, İstanbul, Paradigma.
- Zöllner, G. (2007). On the use of teleological principles in philosophy (1788). In I. Kant (Author). & R. Loudon & G. Zöllner (Eds.), *Anthropology, History and Education (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant)*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 192-218.

ÖZGEÇMİŞ

2021 yılında Boğaziçi Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı ve Felsefe bölümlerinden mezun oldum. 2016'da Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde Felsefe bölümünde yüksek lisansımı tamamladım. Aynı üniversitede doktora eğitimine başladım. Bu süreçte bir yıllık TÜBİTAK yurtdışı araştırma bursu ile Warwick Üniversitesi'nde misafir doktora öğrencisi olarak bulundum. 2022 yılında doktora eğitimini tamamladım. Çalışmalarım arasında Platon, Spinoza, Kant ve Wittgenstein üzerine çeşitli makalelerim ve çeşitli konularda katıldığım ulusal ve uluslararası konferanslar bulunmaktadır.