

ÖNSÖZ

“bilgelik, doğruyu söylemek, doğaya göre ve ona kulak vererek davranmaktır.”

Herakleitos

Ekoloji kavramı, yakın yüzyıllarda kullanılmaya başlanılsa da ekoloji ya da doğa felsefesi ve doğa bilimi yüzyıllardır zorunlu olarak insanın en temel araştırma alanı olmuştur. Ama bu kavramın özellikle felsefe alanında yeniden tanımlanması güncel anlamda da bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu çalışma, Ekoloji ve Ekolojik Praksis kavramının ontolojik olarak tanımlanması ve ele alınması yönünde bir giriş olarak okunmalıdır. Bu çalışmaya dair fikirlerimin oluşmasından sonuçlanmasına kadar ki telaşlı, zorlu, heyecanlı süreci tamamlamamda emeğini hiç esirgemeyen değerli hocam Ayhan Çitil'e çok teşekkür ederim. Ayrıca emeğini ve desteğini göz ardı edemeyeceğim değerli hocam, Sinan Özbek'e ve çalışma ortamımda emeğime katkı sunan Felsefe Bölümündeki herkese teşekkürü bir borç bilirim.

ÖZET

Ekolojik Praksis kavramının içeriği, konusu ele alınması ve bu kavramın ontolojik düzlemde tanımlanabilmesi için felsefe tarihinin ve Batı metafiziğinin şekillenmesinde oldukça etkili olan Aristoteles, Spinoza ve Kant felsefelerinin incelenmesi yeterli olmamakla birlikte kaçınılmazdır. Çünkü her üç filozof da hem Batı felsefesinin rasyonel yanının oluşmasında hem de Batı metafiziğinin evriminde göz ardı edilemeyecek oranda etkilidir. Bu filozoflarda Ekolojik Praksisin olanaklılığının araştırılması için ahlak anlayışlarının, doğayı kapsayıcılığı açısından sınırları çözümlenmelidir. Bu bağlamda Batı filozoflarının *praksis* tanımlarına bakıldığında ve bu *praksis* kavramlarında ekolojinin ne kadar içerilip içerilmediği incelendiğinde genel olarak doğanın gözetilmesinin ya dışlandığını ya da dolaylı olarak ele alındığı görülmektedir. Ama Ekolojik Praksis konusunda Spinoza'nın, doğal töz anlayışıyla, doğanın sakınımla dolaysız bir düzlemin olanaklılığına yaklaşma konusunda özellikle önemli olduğu söylenmelidir. Çünkü, eğer gerçek anlamda *praksis* kavramından bahsedilecekse, insanın bedensel ve ruhsal bütünlüğünün ve bu anlamda özgürlüğünün gözetilmesi için ekolojiyi dolaysız olarak içermesi zorunludur.

ABSTRACT

Any attempt to understand and define the concept of ecological praxis on an ontological ground should inevitably consider the philosophical views of Aristotle, Spinoza and Kant. This does not mean that one should confine such an investigation to the views of these three philosophers. Nevertheless, they, as the eminent figures of Western Philosophy, have been so influential in the development of the rational tradition of western metaphysics, one cannot disregard their perspectives in carrying out such an analysis. We think that an investigation concerning the possibility of ecological praxis should focus on the limits of those ethical views in comprising nature. If we consider the definitions of praxis of the philosophers of the western tradition, in general, and investigate to which extent their understanding involves an ecological concern, we witness that the concern for respecting and protecting nature is either disregarded or considered in an indirect or mediated manner. However, when we consider Spinoza's views, we claim that Spinoza's understanding of nature's substance provides us a possibility of finding an immediate ground for the preservation of nature. Because, if one needs to talk about praxis in the genuine sense of the term, the preservation of the unity of human mind and body and, in the same manner, the preservation of human freedom must necessarily involve what is ecological.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT.....	IV
GİRİŞ.....	1

1. ARİSTOTELES'TE EKOLOJİK PRAKSİS OLANAKLILIĞININ ONTOLOJİK ÇÖZÜMLEMESİ

1.a) Ereksel Doğa Anlayışında Birey.....	10
1.b) Energeia-Dynamis (dûnamis) Ayrımı.....	12
1.c) Aristoteles'te İyi'nin Gerçekleştirilmesinde Bir Dolayım Olarak Toplumsallık ve Doğa.....	21
1.d) Bir Dolayım İlişkisi İçinde Doğanın Sakınımı.....	29

2. SPİNOZA: DOĞA VE TÖZ ÖZDEŞLİĞİNDE EKOLOJİK PRAKSİS OLANAĞI

2.a) Anlık ve İstenç Aynılığında Özgürlük Olanağı.....	46
2.b) <i>Ethika</i> 'nın <i>Siyaset İncelemeleri</i> 'ne Yansımaları.....	71

3. KANT'IN YASA TEMELLİ VE TEORİK İÇERİĞİ YADSIYAN AHLAK ANLAYIŞI

3.a) Bilmenin Sınırları Olarak <i>Prolegomena</i> ve <i>Arı Usun Eleştirisi</i> ..	82
3.b) Ahlakın Mutlak Koşulu Olarak Pratik Zeminin Oluşturulmasında <i>Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi</i>	87

SONUÇ.....	99
------------	----

KAYNAKÇA.....	101
---------------	-----

GİRİŞ

Özne-nesne ya da düşünce-nesne ilişkisinin olanağının, koşullarının ve bu ilişkide öznenin kuruculuğunun olanağının ve sınırlarının ne olduğu, sadece ontolojinin değil ahlakın, siyasetin, estetiğin, bilimin de en temel sorusu olarak bütünsel bir boyutu içerir. Bu ilişki biçiminin, salt ontolojik ya da daha genel olarak felsefenin konusu olarak sınırlandırılması, özne-nesne ilişkisinin parçalanması pratiğiyle ilgilidir, yani bu ayrılma ve parçalanma salt teorik bir parçalanma, dışlama ya da yanılığın değil, pratik olarak yaşanan bir ilişkinin teorik olarak dışsallaşmasıdır. Bu nedenle bu soru, salt teorik ve soyut bir soru değildir. Bu soruya verilecek cevap, bir yandan düşüncenin sınırlarını belirlerken diğer yandan eylemin ya da deneyimin sınırlarını belirler. Kuruculuğun özneye mi yoksa nesneye mi atfedileceği, yoksa karşılıklı bir kuruculuktan mı bahsedilmesi gerektiği, özellikle öznenin doğayla ilişkisinin koşullarının ve sınırlarının belirlenmesinde belirleyici olacaktır. Diğer yandan, kuruculuğun biçiminin belirlenmesi, insanın mevcut varoluş biçiminin eleştirisini de içerir. Bu eleştiri, bir yandan, bu ilişkiye dair günümüzdeki mevcut kabulü ve bu kabulün ortaya çıkardığı her türlü sorunun –bilimsel, ekonomik, siyasi, ahlaki, sanatsal...- belirlenebilmesinde, bir yandan da olası bir varoluş biçimini tanımlayabilmek ya da öngörebilmek için dayanaklar sağlar. Yine öznenin nesneyle ilişkisinin, iradi bir dolayımından mı yoksa kendiliğinden ve dolaysız bir bağıntıyla mı ya da bunların ikisinin de tek başına kabul edilemeyeceği bir biçimde mi gerçekleştiği, kuruculuğun bir başka görünümünü temsil eder. Tüm bu eleştirilmeyi ve belki de yeniden tanımlanmayı bekleyen sorular, tek bir alanın değil, evrende yaşayan insanın evrenle ve kendisiyle ilgili bütünsel ilişkisini yansıtmalıdır. Bu nedenle, nesne ve düşünce ya da insan ve doğa ilişkisine dönük oluşturulacak herhangi bir yaklaşım, parçalamaya değil bütünleştirmeye, bütünü açıklamaya ya da birinci bir ontolojiyi kurmaya dönük olmak zorundadır. Bu yaklaşım, parçalanmış insan-doğa ilişkisine alternatif bir bircilik olmakla birlikte, esasında insan-doğa ilişkisinin doğal gerçekliğidir. Ama bu bir geri dönüş değildir.

Teknolojik anlamda kimi geri dönüşleri zorunlu kılsa da, bu insanlık tarihi açısından ilerlemeci bir yaklaşımdır, mevcut parçalanmışlığı dağıtıp bütüncü kuruculuğa doğru aşmayı öngörür. Ancak bu bircilik ya da bütünsellik, bireyin ve özerkliğin gerçekleşme olanağını yaratabilir. Guattari, Ekolojik Praksis'in olanaklılığı konusunda bütünsel bir yaklaşımın zorunlu olduğunu ve bu yaklaşımın üç boyutu içermek zorunda olduğunu vurgular. Guattari'ye göre bu üç boyut şunlardır: “-doğmakta olan duruma öznellik, değişen duruma sosyallik ve yeniden yaratılması mümkün bir çevre.”¹

Şu göz ardı edilmemelidir ki, nesnenin ve öznenin kuruluşundaki özne-nesne arasındaki bağıntı, tarihsel anlamda ilksel olarak bütünüyle doğaya “bağımlılıkla” açıklanabilir. Ama günümüz açısından, bilincin dolayısıyla insanın doğayla kurduğu maddi üretim biçiminin belki de ilksel olarak belirlenen biçimden başka, kendine özgü bağıntılarını da açıklamak gerekmektedir. Çünkü, insanın doğayla ilişkisinde hiçbir dönemde yaşanmadığı kadar günümüzde yaşanan –özellikle de bilimsel ve teknolojik anlamdaki- bu gelişkin ilişki, salt pratik bir dolayım ile açıklanamamaktadır. Bu aynı zamanda bilincin ya da düşüncenin nesneyi aştığı ve nesneyi belirlediği bir düzlem gerektirir.* Aksi halde, değil olası bir dünya tahayyül

¹ Felix Guattari, Üç Ekoloji, çev: Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2.Basım, Ekim 2000, s.49

* Bu aşkınlık, tözsel bir aşkınlık ya da özneyi nesne karşısında ayrıcalıklı kılan bir aşkınlık değildir. Bu aşkınlık, öznenin nesneye dair kuruculuğunun zorunlu olarak sadece ihtiyaç ilişkisi ile sınırlı olmadığını, insanın ihtiyacını aşan ve insanın ihtiyaç ötesi isteklerine ve hazlarına karşılık gelebilecek nesnelere ve öznenin kendini yeniden kurmasını da içeren bir aşkınlıktır. Dolayısıyla, bu anlamda bir kuruculuktan bahsederken, insanın doğayla ilişkisinde bütünüyle bedensel varoluşunu sürdürme ihtiyacı dolayısıyla doğaya yönelimi, en ilkel biçimde alet kullanmaya başlaması ve artık kendini doğadan “ayırıldığı” biçimiyle üretim araçlarını kendisinin üretmesi tarihsel hareketi göz ardı edilemez. Aksine bu tarihsel hareket olmadan, kuruculuktan bahsetmek mümkün olmamaktadır. Bu tarihsel hareketin ya da daha bildik bir kavramla evrimin göz ardı edildiği her ontolojik yaklaşımda, zorunlu olarak özneye nesnenin kurulmasına dair aşkın bir yeti atfedilmek zorunda kalınır. Dolayısıyla insanın tarihsel hareketi dolayısıyla ele alınmış bir özne “aşkınlığı”, insanın doğadan apayrı ve ontolojik olarak bağımsız bir varoluşu olduğunu değil, tamamen doğayla bir, doğanın yasalarını anlamaya ve bu varoluşa uygun bir varoluşu belirlemeye dönüktür. Bu anlamda bir zemini yok saymak, özne ile nesneyi ya da insan ile doğayı parçalamanın meşru dayanaklarını sağlar. Dolayısıyla burada ele alınması gereken, bilimsel nesnenin ontolojik eleştirisidir ve özellikle fizik biliminin konusu olan nesnedir. Öte yandan öznenin nesneyle ilişkisinde dolayısız ya da kendiliğinden bir ilişkiden bahsetmek yine öznenin nesne ya da doğa karşısında aşkın bir görüye ya da yetiye sahip olduğu anlamında bir dolayısızlık değildir. Aksine oluşmuş, gelişmiş bilince için dolayısızlık bu ve anlayan bilincin anladığıyla birlikte mevcut olanı aşmaya dönük öngörüsü olarak görülebilir. Yani nesneyle dolayısız ilişki, dolayım ile ilişkiye içkindir, ondan evrimsel olarak türer ve dolayım için dolayısızlık, olası duruma ve toplumsal yaratıcılığa kapı açar. Diğer türlü, eğer insan doğasına doğadan bağımsız ve aşkın olarak atfedilecek bir yetinin kaynağına ilişkin yine aşkın bir zemin kabulü gerekir ki, bu zaten doğayı, kendiliğinden doğa ya da kendi kendinin nedeni olarak ele alınışında sorunu devam ettirir. Bu sadece aşkın bir yeti sorunu değildir, bu doğayla ilişkisinden bağımsız olarak, a priori biçimde insana atfedilecek bir öz ile ilgili de bir

etmek, mevcut varoluş biçiminin eleştirisi ya da reddi için bile bir düzleme sahip olunamaz. Dolayısıyla burada ele alınan özne-nesne ilişkisi, doğayla kurulan bir ihtiyaç ilişkisinden kaynaklanan üretim araçlarının üretimi olarak bir pratik ilişki ile sınırlandırılmaz. Eğer bu anlamda gerçek ontolojik bir ilişkiden bahsedilecekse, bu üretim pratiğinin yanında ahlaki pratiği de, bilimsel pratiği de, estetik pratiği de, siyasi bir pratiği de içermek durumundadır. Bu bütünselliği parçalayan her ontolojik yaklaşım, insan-doğa birliğini de parçalar, tersi de aynı biçimde doğrudur. Öte yandan, bilincin belirleniminde salt üretim biçimini esas görmek, insanın ya da bilincin varolanın sınırlarına hapsetme tehlikesini içerebilir. Yani koşullar zaten verilidir, bilinç de bu koşullarda oluşur ve biçimlenir demek, yeterli değildir ve yeterli olmadığı gibi insanın yaratıcılığını, özgürlüğünü ve değiştirebilme olanağını ya da gerçek *praksisi* de reddeder.* İnsan, tarihsel pratiğinin bir görünümüdür ve uzantısıdır demek, açıklanması zorunlu bir belirlenimdir, zorunlu ontolojik bir bağıntıyı içerir. Bu bağıntı, bedensel olduğu kadar tinsel de bir görünümdür. Eğer bir Ekolojik Praksis kuramı geliştirilecekse bu kuram, kaybolan, yabancılaşan, *nesneleşen* bedeninin yanında kaybolan tının geri dönmesinin olanakları konusunda da ipuçları vermelidir. Bu birliği yaratmayan hiçbir yaklaşım, mevcut gerçekliği değil gerçek anlamda eleştirmek, bu gerçekliğe temas dahi edemez.

Ekolojik Praksis, yukarıda bahsedildiği anlamda özne-nesne ya da insan-doğa (ki bu birey-toplum ilişkisini ve öznenin kendi içsel ilişkilerini de içerir) ilişkisinin biçiminin gerçek çözümlenmesinin ve insan doğa ilişkisinde

sorundur ki, mistisizme neden olur, oysa burada arınan gerçek insan ve gerçek ilişkidir. Dolayısıyla burada bahsedilen aşkınlık, tarihsel-toplumsal olarak kurulmuş bir aşkınlıktır, tarihsel kuruculuğun , praksisin kendisidir ve tamamlanmış, kapalı ya da mutlak değildir, her zaman kendini aşmaya muktedirdir.

* Bilincin somut ilişkiler tarafından üretildiği, nesnenin düşünceyi belirlediği ya da daha genel anlamıyla üretim biçiminin toplumsal olanı açıklayan tek dayanak, tek zemin olduğu yönündeki materyalist yaklaşım, bu belirlemeleri salt bir söylem olmaktan kurtarıp eleştirel bir biçimde yeniden tanımlanmalı, idealizmin düştüğü dogmatik ve mutlak düzlemden arınabilmelidir. Dolayısıyla ekolojik bir kuramın geliştirilmesinde, idealizm ya da öznelcilik ne derece bir engel oluşturuyorsa mutlakçı materyalizm de o derece engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla oluşturulacak ekolojik kuramın idealizmin yanında karşısına alacağı bir başka anlayış da, üretim biçimi değişirse öznellik de değişir tavrıyla pasifizmi yaratan, bireyi güçsüzleştiren, tarihselciliği kader olarak okuyan materyalizmdir. Oysa tarihsellik vurgusu, öznenin gücünün, yaratıcılığının, özbelirleniminin nesnel dayanağı olabiliyorsa gerçek tarihselliktir. Diğer türlü mevcut olanın meşrulaştırılmasından başka bir işlev göremez, zaten de günümüz açısından bu işlevi görmektedir.

doğal, zorunlu sınırlandırmanın ontolojik zemini olarak tanımlanabilir. Ekolojinin kökü olan Oikos kavramı, Yunanca'da² hane, ev, barınak, mesken, ikametgâh anlamlarına gelir.³ Dolayısıyla ekoloji, evin, doğal ortamın bilimi anlamına gelmektedir.⁴ *Praksis* kavramının ise Yunanca karşılığı, eylem ya da eylemliliktir.⁵ Buradaki çalışmada, hem Ekolojik Praksis kavramının içeriğine dair bir ufku aralanmasına hem de Batı metafiziğinin ve bilim anlayışının belirlenmesinde önemli oranda etkili olan üç filozofun felsefelerinin, bu ufku oluşturulma çabasında ontolojik çözümlemesi yapılmaya çalışılacaktır. Bu çalışmada, Aristoteles, Spinoza ve Kant'ın seçilmesinin, çalışmanın bu filozoflarla sınırlandırılmasının ve bir giriş çalışması olarak belirlenmesinin bir nedeni, bu filozofların Batı metafiziğinin ve biliminin biçimlenmesindeki etkileri, diğer bir nedeni de ekoloji ve *praksis* kavramlarının öncelikle ontolojik olarak tanımlanmaya ihtiyacı olduklarıdır. Bu tanımlama yapılmadan ya da Ekolojik Praksis'in sınırlarını, kavramlarını, temel uğraklarını belirlemeden oluşturulmaya çalışılacak güncel bir ekoloji kuramının yetersiz olacağı aşikârdır. Bu anlamda oluşturulmuş derin ekoloji, toplumsal ekoloji, eko-feminizm gibi kuramların, çevreci kuruluşların, siyasi partilerin ve diğer çevreci ya da ekolojist hareketlerin, toplumsal yaşayışın belirlenmesindeki etki(sizlik)lerine, yeni bir tinsellik ya da yeni bir varoluş biçimi tanımlamadaki, tüm doğal hayatın bozulmasına neden olan esas unsurların ve güçlerin ortaya konulmasındaki, bunların gerçek anlamda eleştirilmesi ve ortadan kaldırılmasındaki, doğanın doğal hareketinin korunmasına dönük taşıdığı anlamın kurulmasındaki yetersizlikleri de, ekoloji ve *praksis* kavramlarına yeni bir tanımlama ve bu anlamda yeni bir ufka ihtiyacı duyurmaktadır. Ekoloji kavramının çevrecilik ile karıştırılmaması

² Francis E. Peters, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü-çev: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1.Baskı, Aralık 2004, s. 256

³ Yine bu kavrama yakın bir kavram olan *oikeiôsis*, yani kendine-alma, kendinin-kılma, evine veya hanesine alma, özümseme, temellük, kendini sevme (öz-sevgi) gibi anlamlara gelmektedir

⁴ Burada ele alınmaya çalışılacak Ekolojik Praksis kavramında önemli oranda Batı metafiziği ve modern bilim eleştirisi için dayanaklar aranacağı için, ekoloji kavramı yerine *ekozofi* yani evin –ki bu kavramın tüm varlık alanı açısından düşünüldüğünde, evren olarak alınmasının bir sakıncası bulunmamaktadır- ya da evrenin bilgeliği olarak alınması zorunlu felsefi bağlamın oluşturulması için önemlidir. Bu çalışmanın devamını oluşturacak felsefi metinlerde ekozofi kavramı kullanılması daha uygun olabilir.

⁵ Hünler, a.g.e., s.312

gerektiği ve basit bir çevrecilik sorunu olmadığı anlaşılmalı, ekoloji, yeni bir ontolojik kavrayışı ve dolayısıyla yeni bir maneviyatı içermelidir Dolayısıyla, eğer varolan tarihsel koşullarda yeni bir *praksise*, yeni bir öznelliğe ve bir özgürlük kuramına ihtiyaç varsa, bu zorunlu olarak ekolojik bağlamda oluşturulmalıdır. Bu bağlamı göz ardı edilmiş bir *praksis* belirlemede, insanın doğayla ilişkisinde özgürlük koşullarını yitirmeksizin zorunlu bir sınırın getirilemeyeceği ve bunun nesnel bir kuramsal düzleminin olamayacağı görülebilir. Çünkü ekoloji, insan-doğa ilişkisinde gerçek bir içerik ve tanımlama getirirken, bu içerik ve tanımlama kültürel, siyasi, estetik, psikolojik, bilimsel olanı da içerir ve biçimlendirir.

İnsanın doğayla ilişkisinde, doğayı ontolojik olarak kendi dışında tutmasında zamanın nesneleştirmesinin önemli bir yeri vardır. Zamanın ölçülebilir ve nesneleşebilir olması ise, emeğin ve tüm insan etkinliklerinin nesneleştirilmesi ilişkili olarak ele alınabilir. Ama buradan zamanın ölçülebilir olmasının etkinliğin nesneleşmesi ve en gelişkin haliyle etkinliğin ekonomik bir etkinlik olarak tek değer olarak zuhur etmesi sonucunun zorunlu kabulü gerekmez. Zamanın nesneleşmesi, aynı zamanda insanın etkinliklerini zamanı aşan yönde belirlemesini engellemez. Buradaki aşma, zamanın ve emeğin –ya da tüm etkinliklerin- nesneleşmesi ile birlikte bu nesneleşmenin içinde bireyin de nesneleşmesinin, zamanı ve emeği nesneleştiren koşulların aşılması ile koşulludur. Zamanın nesneleşmesi, zamanın tözselleşmesi ile sonlanır denilebilir. Zamanın emekle ve üretim ilişkileriyle doğrudan bağıntısı da burada ortaya çıkar: “... azar azar toplumsal dolayımılamının ve soyut emeğin öznelleştirilmesinin soyut gelişimi boyunca, zaman bizatihi töz haline gelir, çünkü varlığın tamamı üretim ilişkileri ağına içerilir: Varlık, emeğin ürününe eşittir: Yani zamansal varlık.”⁶

Zamanın metalaşması, varlık alanının tümünün metalaşmasıyla ilgilidir. Çünkü bir şeyin değerinin “nesne” ya da mülkiyet olarak belirlenmesi

⁶ Antonio Negri, Devrimin Zamanı, çev: Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, Birinci Basım - 2005

zamanın ve emeğin nesneleşmesi ile ilişkilidir. Bu, doğanın ya da nesnenin “benim için” bir varoluşa sahip olması dolayısıyla mümkün hale gelir. Bir şeyin benim için olması, o şeyin bir nesne olarak benden dışlanmasıdır ve o şeyi tam karşıya almaktır, ki bu o şeye bütün müdahale biçimlerini meşru kılar. Dolayısıyla zamanın farkına varma, nesneyle kurulan ilişki dolayımıyla gerçekleşse de bu farkına varma, aynı zamanda spekülative-teorik bir açılamdır. Salt bedensel ihtiyacı dolayısıyla, doğaya muhtaçlığıyla ve korkuyla ilişki kuran insan, aklının gücünün farkına varınca ve doğayı, her tür kullanımına açık nesne alanı olarak görmeye başlayınca ontolojik yanığı en uç noktasına varmıştır. Bu farkına varış ve doğa algısı, kimi pratik dayanaklara muhtaçtır. Peki ne olmuştur ki, insan nesneyi alıp aklın ya da bilincin tam karşısına koymuştur? Bu karşıya koyuş, salt spekülative bir açılımın sonucu olarak açıklanabilir mi? İnsanın doğaya kendi tarafından her türlü müdahaleyi hak görmesinin meşru-ontolojik dayanakları olabilir mi? Diğer taraftan, bu müdahale ve hak, insan özgürlüğü açısından olumsuzlayıcı mı yoksa olumsuzlayıcı mıdır?

Zamanın nesneleşmesi ve emeğin değerinin zamanla özdeşleştirilmesiyle birlikte kuruculuğu, *poiesis* yani imal etme-etkinliği ile sınırlanan insan, kendi kendisinin ve ürettiği nesnenin zorunlu tutsağı olmuştur ve özerkliğini kaybetmiştir. Oysa insanın özü ya da öz-etkinliği *praksis* diyebilmek ve *poiesis* etkinliğini aşacak ve özerkliğin dayanaklarını oluşturacak *praksisin* sınırları ve olanağının zemini ne olabilir? Doğanın her tür kullanıma-yarara açık bir varlık alanı görme anlamındaki zafer aklın mı zaferidir?

İnsanın kendini nesneden ayırması ve zamanı nesneleştirilmesi onun somut etkinliğinin olduğu kadar teorik ya da spekülative yanının da sonucudur. Ama burada şu sorular yerinde olacaktır. Bu ayırma, tarihsel anlamda zorunlu bir ayırma mıdır ya da insan-dışı doğanın tamamen değersizleştirilip insan ya da aklın hizmetine sunulması zorunlu mudur? Kendi aklının ve kurucu gücünün farkına varan insan, bu gücünün doğaya

istediği gibi müdahale hakkı verir mi? Doğaya müdahalede sınırlama getirebilmenin teorik sınırları olabilir mi? Tüm bu sorular, insanın akıl sahibi bir varlık olarak doğayla tözsel bir birliğin olup olmayacağı, *praksisin*, zamanın, kuruculuğun, iyinin, yararının, ihtiyacın, öznenin... ne olduğuyla ve bilginin olanaklılığıyla ilişkili olarak ele alınmak zorundadır. Burada özellikle ayırt edilmesi gereken nokta, gerçekliğin, iyinin ve doğrunun ne olduğunu bilmenin öznel bir olanaklılık mı olduğudur. Çünkü, öyle gözüküyor ki, Ekolojik Praksis diyebilme olanağını ancak insanı doğayla ilişkisinde sınırlayacak toplumsal bir zemin ya da ölçüt getirebilmek sağlayabilir. Diğer taraftan, gerçeklik ve iyilik araştırmasının mutlak bir dizgede aranması yanılığısı, felsefe tarihinde önemli oranda yer bulurken, bu anlamda oluşturulan mutlak dizgelerin yaşanan ya da herhangi bir tarihsellikte insanların özbelirlenimlerine olanak sağlama konusunda herhangi bir olumlayıcı etkileri olmadığı gibi neredeyse tüm bu mutlakçı anlayışlar bu mutlağın bilgisine sahip olma açısından hiyerarşik bir düzlemi meşrulaştırmaya girişmişlerdir. Oysa varlığa tamamlanmış bir düşünceyle ya da ruhsallıkla ulaşmak olanaklı gözükmemektedir. Aslında özgürlüğe olanaklılık sağlayan bu olanaksızlıktır. Çünkü bu olanaksızlık aşma edimine olanak sağlar. Bu aşma, doğanın sınırsızlığında kurulan düşünsel ve pratik ilişkinin her zaman aşılabileceğinin koşullarını verir. Elbette ki bu aşma doğaya uygun olduğu koşuluyla gerçek bir aşmadır. Diğer türlü yani insanın doğaya tabi olmadığı bir aşma çabası günümüzde olduğu gibi her türlü müdahaleyi meşru kılar ve aşmayı gerçekleştirebilen varlık olarak insana ontolojik bir ayrıcalık sağlar.

Praksisin ne olduğu ve olanaklılığı, bu çalışmada yer alan üç filozofun da ele aldığı bir sorundur. Ama üç filozofun da günümüzde yaşanıldığı düzeyde ekolojik sorunlarla karşılaşmadıkları göz ardı edilmemeli ve felsefelerindeki insan merkezci eğilim, bu filozofların koşullarından bağımsız okunmamalıdır. Bu çalışmada esas olarak, bu üç ontolojiden hangisinin ya da hangilerinin *praksis* anlayışının ekolojiyi dışarıda bıraktığı, ya da ekolojiyi içerdiğinin araştırılması konu edinecektir. Gösterilmeye ya da konu

edinilmeye çalışılan bir diğler iddia da, ekolojik olanı dışarıda bırakan bir *praksisin* nesnel zemininin zaten olamayacağıdır.

1.ARİSTOTELES'TE EKOLOJİK PRAKSİS OLANAKLILIĞININ ONTOLOJİK ÇÖZÜMLEMESİ

İnsan-doğa ilişkisinde zorunlu bir sınırlılık zemini üzerinden oluşturulacak ahlaki bir bağlam, Ekolojik Praksis'i tanımlayabilmenin en önemli yollarından biridir. İlkçağ felsefesinde temel sorunların doğa üzerine olmasının nedeni, varlığın ne olduğu araştırmasının genel olarak doğa ile sınırlandırılmasından kaynaklanıyor denilebilir. Neden ya da yaratıcılığın doğa ile birlikte ele alınması, doğanın Tanrısallaştırılmasına neden olurken ahlaki eylemin ölçüsü de genel olarak doğaya –yasaya- uygunluk olmuştur. Özellikle Parmenides'e kadar ortaya konulan felsefi yaklaşımların genelinde, doğayı anlama ve yaşamı bu anlamayla kurma yönündeki eğilimler belirleyicidir. "Kendini bil" öğretisi doğayı anlamaktan bağımsız değil, aksine bu anlamının kendisiyle koşullanmıştır. Diğer taraftan dengenin, ahlaklı olmada önemli yer tutması, doğanın uyumunu ve dengesini varsayar. Yine doğayı anlamak ve bütüne göre davranmak, erdemlilik olarak kabul edilirken, insanın doğanın bir parçası olduğunu göz önünde bulundurarak erdemler oluşturabileceği düşünülmüştür. İlkçağ düşüncesinin geneline hakim olan bu içeriğin, özellikle ahlak alanında belirginleşmesi tesadüf değildir. Doğayı ya da varlığı anlayan insan, kendini doğayla ve doğada gören insanla aynıdır. Bu görme biçimi, doğa felsefesi olduğu kadar aynı zamanda bir insan felsefesidir. Bu arayış, kendinin ve ahlaklı edimin ne olduğunun arayışıdır ki, doğanın-varlığın özü araştırmasında tezahür eder. Görünmeyen ama görüneni belirleyen olarak doğa araştırması, örneğin Herakleitos'ta bir yasalılığa karşılık gelir. Buradaki yasalılık, doğaya içkin ve doğadaki tüm değişimin ölçüsü olan yasalılıktır ve bir zorunluluğa göre biçimlenir. Bu yasalılığın bilgisi, akla

göre davranmanın ve dolayısıyla erdemliliğin bilgisidir. Dolayısıyla doğayı anlamak ile kendini bilmek birbirinden bağımsız görülmemektedir. Görünene yarasını ve gerçekliğini verene ulaşmak, ona göre yaşamayı da sağlamaktadır. Çünkü, “Yaratılış (physis) saklanmayı sever”⁷. Diğer yandan Herakleitos, logos’u bilmeyi, her insan açısından eşit bir hak olarak görmektedir: “Kendini tanımak ve sağ-düşünceli olmak bütün insanların hakkıdır”⁸. İlkçağ düşüncesindeki bu doğacı eğilim, doğanın fiziksel olarak çözümlenmesiyle ve anlaşılmasıyla birlikte başka bir boyut kazanmaya başlar. Nesne ya da doğa, insan aklına açıldıkça ya da insan akli tarafından tutuldukça ve zaman nesneleştirildikçe* roller yer değiştirmeye başlamış ve insan ya da akıl nesneyi tanımlayan ve belirleyen olarak belirmiştir. Bu yer değişimi, insanın nesne üzerindeki pratik belirleyiciliğinden bağımsız değildir. Nesneye biçim verme gücünü kendinde keşfeden insan, bu etkinliği hükmedişe dönüştürmüş ve bu hükmedişin akli-mantıksal dayanaklarını oluşturmada felsefeyi ve bilimi kullanmıştır. Bu yüzden nesneye ilişkin tanımlamalar tarihsel *praksisten* bağımsız anlaşılabilir. Bu tanımlar, insan-doğa ilişkisinin *praksisinin* koşullamalarıdır. Diğer taraftan bu insan-doğa ilişkisi, insan-insan ilişkisi olarak toplumsal olandan da bağımsız değildir. Burada insanlararası ilişki, insan-doğa ilişkisinden bağımsızlaştırılmaz, zorunlu olarak bu iki ilişki iç içe geçmiştir ve karşılıklı olarak birbirini koşullarlar.

İlkçağ felsefesindeki doğa anlayışlarındaki kopuş, Parmenides’le başlamıştır denilebilir. Ama bu kopuşu sistematikleştiren olarak Platon, doğanın ve insanın ontolojik ayrımını meşrulaştırmada oldukça başarılı olmuştur. Aristoteles ise Platoncu töz anlayışına eleştirilerle yola çıkmış olsa da onun varlık anlayışında da daha önce bahsedildiği üzere aynı yasaya tabi olarak insan-doğa birliğini ontolojik bir düzlemde

⁷ Walther Kranz, Antik Felsefe, çev: Suad Y. Baydur, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, , 2. Basım, s.49

⁸ Kranz, a.g.e., s.53

* Zamanın nesneleştirilmesi, bir ölçü olarak zamanın, nesnenin ortaya çıkmasında yani *poiesis* etkinliğinde ortaya çıkan nesnenin değerinin, o nesnenin ortaya çıkarılmasında geçen zamanla özdeşleştirilmesi olarak düşünülebilir.

sağlayamadığı, aksine bu anlamda başka bir tür ayrıma geçiş yaptığı görülebilir.

Doğanın ne olduğu, tözün doğal varlıkla ilişkilendirilmesi ya da koparılması diğer İlkçağ filozoflarında olduğu gibi Aristoteles'te de bilginin ve deneyimin olanaklılığı üzerinden konu edinmiştir. Aristoteles doğa, ahlak, metafizik, ruh, siyaset konularının her birinde ayrı birer metin yazmıştır. Yukarıda da bahsedildiği üzere, burada ele almaya çalışılacak konu, Aristoteles'in doğa ve ahlak anlayışında bir arada tutulabilecek Ekolojik Praksis'i olanaklı kılacak bir zemine sahip olup olmadığıdır. Dolayısıyla öncelikle Aristoteles'in felsefesinin ontolojik zemininde nesne, doğa, değişim, zaman, birey gibi kavramlara bakmak gerekmektedir.

1.a) Ereksel Doğa Anlayışında Birey

“Madde ilineksel anlamda (ilineksel: bir nesnede bulunması ya da bulunmaması olasıdır, veya ilinek olduğu nesnenin kavramında zaten vardır⁹.) ‘varolmayan’dır, yoksunluk ise kendinde ‘varolmayan’dır; madde töz’e yakındır, hatta bir biçimde tözdür, yoksunluk ise hiçbir biçimde böyle değil”¹⁰.

Aristoteles'e göre, iki tür varolan vardır. Bunlardan biri doğal olan varolanlar –hayvanlar, bitkiler, vb.- diğeri de doğaya bağlı olmayan –sedir, giysi, vb.- varolanlardır. Bu ayrım daha belirgin olarak şöyle anlatılmaktadır: “Bir tarzda kastedilen doğa şu: kendilerinde devinim ve değişme ilkesi olan nesnelerin her birinin ilk taşıyıcı maddesi. Bir başka tarzda şu: şekil ve kavrama karşılık gelen biçim... madde bir doğa ise

⁹ Aristoteles, Fizik, çev: Saffet Babür, İstanbul: Y.K.Y., 2. Baskı, 2001, s.19

¹⁰ Aristoteles, a.g.e., s.43

şekil de bir doğa, çünkü bir insandan bir insan olur”¹¹. Aristoteles doğal ve gerçek olanı maddeselleştirmiştir, fakat tüm doğayı maddesel ya da uzamsal olarak açıklamaz. Şekil (morphe), doğanın kaynağı olmamakla birlikte doğal olanın da dışında değildir. Matematiksel nesnelere, “devinimden ayrılabilen” nesnelere olarak vardır. Ama tüm bu nesne ve doğa anlayışının temelinde bir neden vardır: “Doğa bir amaç, bir ereksel nedendir.”¹² Bu ereklilik, tüm doğayı ve düşünceyi kuşatır: “Hem düşünce tarafından hem de doğa tarafından yapılmış olan her şey ‘bir şey için’ (bir amaç içindir)”¹³. Biçimin ve maddenin ayrımı, ereksel nedende ortaya çıkar. Biçim ereksel neden olarak, her şeyin onun için olduğu nedendir. Bu biçim ve ereksel neden, doğal nesneden bağımsız değil, doğal nesneyle birlikte. Dolayısıyla zorunluluk, maddesel olana atfedilirken ereklilik, biçime veya kavrama atfedilir. Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere doğaya erekliliğini veren formudur, maddesi değil.*

Aristoteles’e göre, doğal nesnelere bağımsız bir hareketten bahsedilemez. Çünkü “doğa bir devinim ve değişme ilkesi”¹⁴dir. Dolayısıyla doğanın bilinmesi, devinimin bilinmesi ile koşulluyken aynı biçimde devinimin bilinmesi de doğanın bilinmesi ile koşullanır. Diğer taraftan, “yerden, boşluktan ve zamandan bağımsız bir devinim olanaksız”¹⁵ dir. Aristoteles, devinimi tanımlarken dynamis-energeia yani kuvve-olanak ve fiil-etkinlik ayrımına başvurur ve devinimi olanaklı halden etkinlik haline geçme olarak tanımlar: “olanak halinde olan nesnenin

¹¹ Aristoteles, a.g.e., s.51

¹² Aristoteles, a.g.e., s.59

¹³ Aristoteles, a.g.e., s.72

* Burada gerçek bir doğadan bahsedebilmek için onu tümüyle maddesel bir varoluş içinde mi almak gerekir, yoksa doğanın maddeye aşkın ve maddesel olanın da bireleşmede temsil edilebilmesi için tözsel bir zeminden mi bahsetmek gerekir? Eğer böyle bir zeminden bahsedeceksek bu tözselliğin –Aristoteles’teki gibi- doğayla birlikte ve doğayı doğa yapan olarak mı varlığından bahsedilmeli yoksa –Platon’daki gibi- tümüyle maddeyi aşkın bir ontolojik zeminden mi bahsedilmeli? Üçüncü bir seçenek ise uzamsallığın kendisine tözsellik atfetmektir.

¹⁴ Aristoteles, a.g.e., s.93

¹⁵ Aristoteles, a.g.e., s.93

gerçekleşmesi, yani kendisi olarak değil, devinebilir şey olarak gerçeklik halinde varolup etkinlikte bulunma süreci, işte devinim bu”¹⁶.

Devinim (kinesis), olanaklılık ve etkinlik ayrımıyla açıklanabilir. Devinim, etkinlik ve olanaklılık halinin her ikisini taşıyan cismin, olanaklılık halinden etkinlik haline geçmesidir. Doğa biliminin konusu da devinim, büyüklük ve zamandır. Nesnenin zamandan bağımsız olamayacağı ve dolayısıyla sonsuzluğun da etkinlik halinde değil ancak olanak halinde olabileceği, zaman ve devinimin zorunlu bağına açıklamaktadır. Burada zamanın nesneleşmesine ilişkin önemli bir geçiş yapıldığı söylenebilir. Nesne, hareket ve zamandan bağımsız olamayacağı gibi zaman da nesneden ve hareketten bağımsız olarak açıklanamaz. Zaman ve nesne-hareket arasındaki bu koşulluluk, zamana tabi bir varlık olarak insanı nesneyle ilişkisinde nesnenin belirleyiciliği yönünde de koşullar. Kinesis’in ilkesi olarak doğayı (phûsis) belirleyen Aristoteles, yine ruhun (psûkhe) dört ana işlevinden biri olarak da kinesis’i belirler. Ama kinesis’ e dönük tüm bu tanımlama ve doğayla zorunlu ilişkilendirme, hareket etmeyen kendinden hareket ettirici nedeni yadsımaz.

1.b) Energeia-Dynamis (dûnamis) Ayrımı

Energeia etkinlik, fiil, edim, gerçeklik gibi kavramlarla karşılanabilir,¹⁷ dynamis ise kuvve, edilgin güç ya da gücülük olarak karşılanabilir. Dynamis yani belirsizlik halinde olan, energeia ile belirli hale gelir. Energeia ve dynamis arasındaki ilişki ereklilik bağlamında şu örnekte

¹⁶ Aristoteles, a.g.e., s.97

· Ama tüm bu koşullamaya rağmen, insanın zamanı aşkın herhangi bir yönünden ve tümüyle nesnenin ve hareketin belirleyiciliğinden kopmasını-bağımsızlaşmasını sağlayan bir zeminden bahsedebilir miyiz? Diğer taraftan ahlaki bir zeminin olanaklılığı bu anlamda bir zeminle mi koşulludur? Bu soruların Aristoteles’teki cevapları bir kısmıyla olumlu gözükse de bu anlamda bir zemine ulaşma olanaklılığını Aristoteles’te bulmak tam anlamıyla mümkün gözükmemektedir

¹⁷ Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü-çev: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1.Baskı, Aralık 2004, s.101

somutlaşabilir: “madde ancak formuna doğru gidebildiği için bilkuvvedir ve bilfiil olduğunda o artık formundadır”¹⁸. Dolayısıyla Aristoteles’te energieia ve dynamis yani bilfiil ve bilkuvve kavramlarını ereklilikten bağımsız anlayamayız.

Fiil ve kuvve arasındaki ayırım ve fiilin kuvveye olan önceliği Aristoteles’te şu örnekle açıklanır: “fiil, bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana, uyanık olanın uyuyana, görenin gözleri kapalı olan, ancak görme duyusuna sahip olana, maddeden ayrı olanın maddeye, mamul olanın işlenmemiş olana göre olan durumudur”¹⁹. Fiil, tanım, zaman, meydana geliş ve töz bakımından kuvveden önce gelir. Ereksellik bağlamında alındığında fiil erek olarak kabul edilir. Kuvve ise “bir erek için tasarlanmıştır”²⁰. Fiil, kuvve ve erek kavramlarına ilişkin bu açıklamalar aslında tüm varlık alanını belirler. Aristoteles’e göre fiilin kuvveye önceliği bedene hayat verenin de ruh olmasından bağımsız değildir, “bundan dolayı mutluluk da ruhtadır; çünkü o belli bir hayat tarzıdır o halde tözün, formun, fiil olduğu açıktır”²¹.

Fiil, kuvve, erek gibi kavramları bir bağlam içinde ele alan Aristoteles, tüm önermelerin ve kanıtlamaların sonunda bu kavramları Tanrıyla zorunlu bir ilişkilendirme içinde ele alır. Fiilin önceliği ezeli-ebedi Hareket Ettiricinin önceliğidir aslında ve her bir fiilin nedeninin arandığı sonsuz bir çizgide bu ezeli-ebedi Hareket Ettiriciye varılır. Aristoteles’in kinesis ve fiil kavramlarına dair yaptığı ayırmada erekliliğin esas olarak fiili olmakla ilgili olduğu göz ardı edilmemelidir. Ereklilik, fiili hali, etkinlik halini anlattığı halde kinesis ereğe ulaşmada sona erer. Yani erek, salt fiil olarak İlk Hareket Ettiricidir.

¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, , çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, Kasım 1996, s.410

¹⁹ Aristoteles, a.g.e., s.403

²⁰ Aristoteles, a.g.e., s.409

²¹ Aristoteles, a.g.e., s.411

Doğadaki ereksel neden maddede değil, kavramdadır. Madde ise bir zorunluluklar alanıdır. Dolayısıyla buradaki ereklilik ve kendini tamamlama etkinliği, maddesel bir düzlemi anlatmaz. Ama eğer “tamamlanma / mükemmellik / amacını taşıma” dan bahsedilecekse, bu salt ruhsal bir tamamlanma da değildir. Ruhta olduğu gibi bedende de bir tamamlanmadan dolayısıyla erdemlilikten bahsedilmelidir. Çünkü “bütün erdemlerin varlığı, ‘bir şeyle bağlantılı olarak belli bir durumda olmak’ ta”²². Bu durum aslında ruhsal bir durumu anlatır. Ama yine de Aristoteles’te bu “belli durumda olmak” esas olarak erekliliği anlatsa da bedeni dışlayan değil, bedeni de kapsayan durumdur. Bu anlamda erdem, bedensel ve ruhsal anlamda etkinlik olarak görülebilir. Yani erdemli olmak, etkilenim ile ilişkilendirilir. Yine de nihai olarak, Aristoteles’te en değerli etkinlik, ruhun teorik etkinliğidir. Aristoteles bunu söylerken elbette ki bedensel olanı dışlamaz. Onun nesne kuramı gereği, beden değersiz olmadığı gibi değerlerin merkezi de değildir.

Platon bedeni arınması gereken bir tutsaklık olarak görürken, Aristoteles bedeni ruhla ilişkisinde etkileyen ve belirleyen bir karşılıklılığı kabul eder. Bu karşılıklılık, bire bir anlamda ve mekanik diyebileceğimiz bir karşılıklılık değildir, ereksel bir karşılıklılıktır. Platon’a göre “ruh, hükmetmek, emretmek için, vücut da boyun eğmek için meydana getirilmiştir”²³. Oysa Aristoteles’te mutlak olarak bu anlamda bir ayrıma yer yoktur: “Gerçekte doğru, (cisimden) ayrılamaz; çünkü, daima cisimle birlikte verilmiştir. Oysa öyle görünüyor ki, ruhun cesaret, yumuşak huyluluk, korku, merhamet, yüreklilik ve dahası sevinç gibi bütün duygulanımları aynı şekilde sevgi ve kin, bir bedenle birlikte verilmiştir. Çünkü, bu belirlenimler meydana gelirken beden bir değişikliğe uğrar”²⁴.

²² Aristoteles, Fizik, s.319

²³ Platon, Timaios, s.30

²⁴ Aristoteles, Ruh Üzerine, çev: Zeki Özcan, Bursa: Alfa Yayınları, 2.Basım, Ekim 2001, s.9

Platon'daki gibi bir ayırmadan bahsedemsek de Aristoteles'te de bedene birliğini veren ruh olması, beden-ruh arasındaki hiyerarşiyi ve gerçekliği ruh yönünde belirler: “öyle görünüyor ki, daha çok bedeni sürekli kılan ruhtur; çünkü ruh çekip giderse beden dağılır ve çürür”²⁵. Çünkü beden bilkuvve'dir, ruh ise entellekheia'*dır. Bu ayırım, ruhun hareketini ve birliğini ruha bağlar. Ruh, “düşünmemizi, algılamamızı ve yaşamamızı sağlayan şey” olarak maddeden ayrılır ve maddeye ya da bedene biçim verir. Hareketin, düşüncenin, yargının ve duyumlanmanın ilkesi olarak ruhun ölümsüz bir tarafı vardır. Aristoteles Ruh Üzerine kitabının büyük bir kısmında duyumlanmanın ve imgelemenin madde ile ilişkisinde belirleyiciliği, duyumlanmanın ve imgelemenin olanaklılığı konu edilirken, kitabın son bölümlerinde ruhun ölümsüz bir tarafı olduğu ve bunun etkin zekâ olduğunu söyler. Bu bölüm çok kısa olarak geçilir ve etkin zekânın ölümsüzlüğüne ve bilginin olanaklılığındaki işlevine çok fazla yer verilmez:

“zeka, özü bilfiil olmak olduğundan, ayırdır, etkilenmez, saf, katıksız ve tamdır; çünkü etkin olan edilgin olandan ve ilke, maddeden üstündür... Etkin zeka, gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedidir ve etkin zeka olmadan hiçbir şey düşünmez”²⁶.

Ruhun, biri maddesel diğeri ideaların olduğu bölüm olarak ikiye ayrılması, Aristoteles'in bilginin olanaklılığı konusunu geleneksel anlamda gerçekçi bir açıklama getirmediğini göstermektedir: “duyum, duyu organının kendisi bir etki altında kaldığı için, beden aracılığıyla (gerçekleştirilen) etkinlik halindeki bir devinimdir”²⁷. Bu ilişki ve etki, teleolojik düzlemde gerçekleşir. Duyulurlar, “bilfiil duyumlanmaları bulunan

²⁵ Aristoteles, a.g.e., s.61

* entellekheia: fiil, tam bir fiil

²⁶ Aristoteles, a.g.e., s.177

²⁷ Aristoteles, a.g.e., s.315

bireysel nesnelere”²⁸. Çünkü duyum da zekâ da ereğine göre hareket eder. Duyulur olanın duyulanması bu ereğe yönelimdir, sadece duyulur olanın etkisi değildir. Diğer taraftan hem tümellerin ruha ait olması, hem ruhun etkin ve ölümsüz bir tarafının olması hem de idelere bilkuvve de olsa tek sahip olanın “bilgin olan ve bilime sahip varlıklar sınıfına giren” olarak insanın olması, ahlaki bir zemin oluşturma çabasında, doğanın doğallığını muhafaza etme yönünde bir kapsama sahip olup olamayacağı Aristoteles’in ruh anlayışında kısmen de olsa çıkartılabileceği gibi ileride ele alınacak ahlak anlayışından da çıkartılabilir.

Aristoteles töz, madde, birey gibi konuları Metafizik adlı kitabında kanıtlamalarla ve tanımlarla ele alır. Aristoteles’e göre bilgelik, öncelikle bilgi ve kavrama ile ilgili, daha sonra iş yapabilmekle ilgilidir. Dolayısıyla bilgelik, sonucu gözetmeksizin, amaçla, bilmekle ilişkilendirilir. Özgür insan da “kendi ereği için varolan” insandır. Erek, sonucu gözetmez, “başka her şeyin kendisi için istendiği türden bir erektir”²⁹. Dolayısıyla insanın isteklerine ve eylemlerine sınır getirecek olan ölçüt, erektir, formdur.

Aristoteles’e göre, duyulur varlıkları aşan ve duyulur varlık alanının dışında öncesiz sonrasızlığı olan bir varlık alanından bahsedilemez. Ama diğer taraftan “neden veya ilkenin, ilkesi olduğu şeylerin dışında var olması ve onlardan ayrılabilmesi gerekir”³⁰. Bir şeyin bilgisine sahip olmak, onun nedenini bilmektir ve bu bilgi, bilgisine sahip olduğumuz şeyin tümelle bağlantısı içinde edindiğimiz bilgidir. Dolayısıyla bu anlamda bir ortaklık-tümellik zemini bilginin olanaklılık zemini. Bireyin birey olmak bakımından bilgisine sahip olunamaz ve bilimin konusu tümelle sınırlıdır.

²⁸ Aristoteles, a.g.e., s.99

²⁹ Aristoteles, Metafizik, s.150

³⁰ Aristoteles, a.g.e., s.170

“Varlık, var olan her şeyde ortak olan şeydir... doğa, varlığın sadece özel bir cinsidir”³¹. Değişen ve değişmeyen olarak (göksel dünya) iki farklı doğa vardır ve değişen doğanın değişmeyen doğayı örnek alması gerekmektedir. Aristoteles’e göre, doğa ve doğal nesnelere, içinde gerçek temas içinde olduğumuz ve deneyimleyebildiğimiz bir alandır. Diğer taraftan doğadaki hareketin kaynağı ve doğal varlığın özünün nedeni ise doğanın kendinde olan bir neden değildir. Aristoteles doğayı şu tanımlarla anlatır:

“1.Büyüyen şeylerin meydana gelişi..2.Büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge. 3.Her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi. 4. Doğa, aynı zamanda, herhangi bir yapma nesnenin kendisinden yapıldığı veya kendisinden çıktığı ilk madde anlamına gelir... 5. Doğa, ayrıca doğal şeylerin tözü anlamına gelir”³².

Doğanın tözselliğinin ve nedeninin form olarak belirlenmesi, modern fizikteki madde anlayışından çok farklı bir madde anlayışını duyurur. Diğer taraftan bu madde ve doğa anlayışı hareketin ve bireyliğin kaynağı açısından Platon’a benzese de önemli farklılıkları da içerir. Çünkü Aristoteles için insanın tözselleşebilme olanaklılığından, bu dünyada ve içinde yaşadığımız toplumsal ilişkiler üzerinden bahsedilebilir. Ama bir şeye doğasını veren formdur: “form veya töz de doğadır. Çünkü o oluşun ereğidir... bir şeyin doğası bir tür tözdür”³³. Dolayısıyla buradaki gerçek doğa, ya da doğaya gerçekliğini veren tözdür. Tüm bu tözsel doğacı anlayış, doğadaki nesnelere değerini tözsel yanları dolayısıyla belirler: “... doğaları bir öznenin yüklemi olmama anlamına gelen şeylerin varlığının

³¹ Aristoteles, a.g.e., s.200

³² Aristoteles, a.g.e., s.242

³³ Aristoteles, a.g.e., s.243

içkin nedeni olan her şey de tözdür”³⁴. Güç ise değişmenin, hareketin ve gerçekleşmenin ilkesi olarak tanımlanır. Burada hareket, değişme, gerçekleşme gibi kavramlar tözle birlikte düşünülmelidir. Çünkü erdem de bu hareketten ve değişimden bağımsız değildir. İleride de görüleceği gibi erdemlilik, iyi yönde hareket ve etkinlik olarak görülür.

Aristoteles, madde ile form arasındaki ilişki biçimini değiştirerek tözselliği ve erekselliği bir anlamda bu dünyanın sınırlarına taşımıştır denilebilir. Dolayısıyla ruh araştırmasında da fizik biliminden yararlanmakta fayda vardır. Ama diğer yandan hareketi konu edinen bilim olarak fizik, ilk bilim olmadığı gibi metafizik ilk bilim olarak “hareketsiz ve bağımsız şeyleri inceler.” Dolayısıyla Aristoteles’in doğa ve bilim anlayışına bakarken töz anlayışının, energiea’nın dynamis’e önceliğinin göz ardı edilmemesi ve bu anlayışlarının okunmasında belirleyici olması gerekmektedir. Çünkü “asıl anlamda var olan bir şeyin, ‘bir şeyi o şey yapan şey’ yani onun tözünü ifade eden şey olduğu açıktır”³⁵. Diğer taraftan, şu öncelik aslında doğa alanını tanımlamada temel bir yer edinir: “hem tanım, hem bilgi, hem de zaman bakımından ilk olan Töz olabilir”³⁶. Doğayı belirleyen ve ona özünü veren olarak töz, önceldir ve dolayısıyla doğayı anlamak için bu öncelliği ve ereği anlamak zorunludur. Buradaki varlık sorunu, Aristoteles’in bahsettiği anlamıyla töz sorunudur. Dolayısıyla tüm doğal alanın varlığı, tözün önceliğine bağlıdır ya da önceliğiyle koşulludur. Aristoteles maddeyi belirleyen ve bireyliğin kaynağı olarak tözü bu dünyalı kılıp doğaya yaklaştırırken bu biçim değiştiren töz anlayışının yaşamımızdaki edimlerimizde ahlaklılığın gözetilmesi açısından uygulanabilirliğini mümkün kılmaya çalışmıştır. Ve bu iki –töz ve erdem- alanın birbirinden bağımsız olmayacağını, aksine erdemli olmanın töze yaklaşma olanağıyla koşullu olduğunu vurgular. Dolayısıyla gerçek bir varlık araştırması, tözün ne olduğu araştırmasıdır. Gerçek bir ahlaki edim

³⁴ Aristoteles, a.g.e., s.255

³⁵ Aristoteles, a.g.e., s.306

³⁶ Aristoteles, a.g.e., s.307

de tözselleşmeye bu dünyada nasıl yaklaşabileceğimiz olanağının araştırılmasıdır. Aristoteles bu olanağı büyük bir kısmıyla toplumsallık üzerinden gerçekleştirmeye çalışmıştır. Çünkü Aristoteles, Platon'un eidos'un dolaysız bilgisi olarak *episteme*'yi* dışarıda bırakarak, bilmeyi tümelin bilinmesi ile sınırlamıştır. Ama bu Aristoteles'in tümeli aşan bir bilme düzeyini reddettiği anlamına gelmez. Aslında Aristoteles'te de temaşa düzeyinde bir bilme düzeyinden ve bunun erdemini koşulu olduğundan bahsedilebilir. "Tanrısal olan şeyi seyretmeyi olanaklı kılacak" olarak *theoria*, "en iyi ölçüttür".

Aristoteles ahlakta toplumsallığı gözetir ve herkes için iyi olana yani mutlak iyiye göre davranılması gerektiğini söyler. Buradan bir şeyin mahiyeti araştırmasına geçen Aristoteles, mahiyeti doğa kavramıyla ilişkilendirir: "senin kendi doğan gereği olduğun şey, senin mahiyetindir... her varlığın mahiyetini belirten gerçek beyan, tanımlanan varlığın doğasını ifade eden değil, ancak bu varlığın kendisini içinde bulundurmeyen beyandır"³⁷. Görüldüğü üzere bir şeyin gerçek doğası ya da mahiyeti mantıksal olana dolayısıyla söyleme aşkıdır. Çünkü bilgiyi tümellerin bilgisi olarak sınırlayan Aristoteles, bireyin bilgisini olanaksız kılmıştır. Buradaki "doğan gereği", insanın somut-bedensel varlığının *gerçek* doğasını, erekselliği duyurur. İnsanın doğası, onun ereğidir. Kendini gerçekleştirme olanağı da zorunlu olarak bu ereğe yaklaşmakla koşulludur.

Aristoteles'in Platon'a göre daha doğalcı ya da doğacı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Aristoteles'e göre "Genel olarak, varlıkların kendisinden meydana geldikleri şey, doğadır"³⁸. Maddenin de "oluşun içkin öznesi" ve diğer yandan doğal varlıkların "en mükemmel tözler"

* Episteme: hakiki ve bilimsel bilgi, teorik bilgi

³⁷ Aristoteles, a.g.e., s.314

³⁸ Aristoteles, a.g.e., s.328

olarak tanımlanması, belki Platon'da hiç karşılaşamayacağımız tanımlamalardır. Ama diğer taraftan nesne, forma sahip olarak nesnedir ve adını formdan alır. Bu anlamda da “madde, doğası bakımından bilinemezdir”³⁹. Maddeye dair bir tanımlama, form ve tümel dolayısıyla yapılabilir. Bireysel duyuşal tözler tanımlanamazlar, çünkü bu tözlerin maddesel yanının belirsiz olması tanımlanabilmelerini engeller. “Olmak ya da olmamak imkânı” olarak madde, bireysel duyuşal tözlerin tanımlanmasında ve kanıtlanmasında “olumsuzluk” sağlar. Çünkü madde belirsizlik içerir. Ama bileşik tözler, maddesel ve tözsel yanları itibariyle ilişkilendirildikleri için tanımlanabilirler. Madde bir imkândır, gerçeklik değildir. Dolayısıyla bedenın kendi başına etkinliğinden ve gerçekliğinden bahsedilemez. Ruh “bir bedenın tözü ve fiilidir”⁴⁰.

“Her töz tam bir gerçeklik ve belli bir doğadır”⁴¹. Burada gerçekliğin ve doğanın tanımlanmasında tözün belirleyiciliğinde ya da tersi olarak tözün tanımlanmasında gerçeklik ve doğa kavramlarının kullanılması, Aristoteles'te bir şeye gerçekliğini ya da doğallığını verenin esas itibariyle töz olduğu anlayışını pekiştirir. Bu anlamda bir tözselci zemin, her şeyin bir ereğe yönelimini de belirler. Ereğ ise “iyi'den başka bir şey değildir. İyi de yalnızca pratikle ilgili alanda ve hareketli varlıklarda bulunur ve o, ilk Hareket Ettiricidir”⁴². Değişen ve hareket halinde olan bir doğanın içinde doğruluğa değişmeyen, aynı kalan ve hareket etmeyen varlıklardan yola çıkarak ulaşılabilir. Aristoteles, “en yüksek ve en mükemmel mutluluğun” ise temaşa fiili olduğunu söylemektedir. Bu konuda Platon'la olan benzerliği göz ardı edilmemelidir. Platon ve Aristoteles'in doğa ve nesne anlayışlarında farklılık gözükse de zeminlerinin büyük oranda benzer olduğunu söylemek mümkündür. Aristoteles'i Platon'dan ayıran diğer bir görüş de, matematiksel şeylerin nesneden ayrı bir varoluşa sahip olmadığı

³⁹ Aristoteles, a.g.e., s.347

⁴⁰ Aristoteles, a.g.e., s.382

⁴¹ Aristoteles, a.g.e., s.384

⁴² Aristoteles, a.g.e., s.448

görüştür. Aristoteles'e göre, eğer matematiksel şeylerin belirlenimlerini nesnelere görmeseydik onları bilemezdik. Oysa Platon'da matematiksel şeyler, maddeden bağımsız bir varoluşa sahiptirler.

Aristoteles'in ahlak kuramını anlayabilmek için başlangıçta burada yapılmaya çalışıldığı gibi onun töz, birey, doğa, hareket, madde, ruh gibi kavramlarına ilişkin görüşlerini incelemek yararlı olacaktır. Çünkü iyi, erdem, mutluluk, *praxis* gibi daha çok ahlakın konusu olan kavramların anlaşılmasında önceliğin nesne kuramına yani ontolojik bağlama verilmesi kaçınılmazdır. Ahlakın konusu olan tüm bu kavramları, insanın nesneyle ilişkisinde –ve insan ile insan ilişkisinde- hem insanın ve nesnenin –ve doğanın- ne olduğu sorununu hem de bu ilişkinin neliği sorununu belirler.

1.c) Aristoteles'te İyi'nin Gerçekleştirilmesinde Bir Dolayım Olarak Toplumsallık ve Doğa

Aristoteles'te amaç ile yarar arasındaki ilişki, dolaylı bir ilişkidir. Amaç, yararı gözetmeksizin kendinde amaç ise değerlidir ve tercihte bu amaca göre belirlenmelidir. Dolayısıyla istemenin belirlenmesinde yarar ve koşullar değil amaç esas alınmalıdır. Ama buradaki amaç, bilmeyi ve eylemeyi bir arada tutmak zorundadır. Aristoteles “insan için en iyi” olan amacı siyaset olarak belirler⁴³ ve Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de en yüksek amaç, *theoria*'dır. Burada *theoria* ile siyasetin amaçsal ilişkisi oldukça önemlidir. Çünkü *theoria* siyasetle gerçekleştirilebilir. Bir şeyin *telos*'una* uygun olması onun siyasetle düzenlenebilmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla *telos*'un bu dünyadaki bir anlamda ontolojik olanağı siyasettir. Diğer yandan iki filozoftaki en belirgin ayrım, İyi'nin bilinebilme ve

⁴³ Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev: Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınları, 2.Baskı, Ekim 1998, s.2

* *telos*: tamamlanma, erek, tamamına-erme

gerçekleşme olanağında belirir. Aristoteles'in töz anlayışından yola çıkıldığında İyi'ye ulaşılmasının Platon'daki gibi bu dünyayı aşkın bir olanaklılık olmadığını şu sözlerle anlatmaktadır: “eğer ortak olarak yüklenen bir tek iyi ya da iyinin kendisi olan ayrı bir iyi varsa, bunun insanın yapacağı ya da elde edeceği bir şey olmayacağı açık”⁴⁴. Aristoteles'in, İyi'nin ne olduğu ve olanaklılığına ilişkin Platon'un İyi anlayışının bu dünyayla ilişkili olması ve bu dünyada gerçekleşebilmesi açısından sorunlu olduğunu düşündüğünü söylemek mümkün. Bu sorun, İyi'nin bilgisinin ve gerçekleşebilme olanağının tümüyle bu dünyadan aşkınlaştırılması olarak görülebilir. Aristoteles'te bu olanaklılığı ve gerçekleşmeyi-tamamlanmayı tümüyle bu dünyaya içkinleştirilmez ve İyi, tamamen nesneyle ilişkili olarak ve bu dünyayla ilgili olarak kurulmuş yararlı bir sınırdan alınmaz. Aristoteles'e göre de “en iyi, kendisi amaç olan bir şey olarak görünüyor”⁴⁵. Yine Aristoteles'e göre, bu dünya tözlerin ve bireylerin olduğu bir dünyadır ve ahlaki bu dünyada gerçekleştirilmenin koşulları vardır. Başka dünyaya gerçekleştirilmeye bırakılmış bir İyi, bu dünyadaki toplumsal yaşayışa ilişkin ahlaki ölçütleri sağlayamaz.

Kendinde amaç olarak mutluluğun kabul edilmesi ve kendine yeterliliğin bir erdem olarak görülmesi, Aristoteles'te eleştirilir bir anlayış olarak görülmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre “insan doğası gereği toplumsaldır”⁴⁶. Burada toplumsallığa doğallık atfediş, bireyi bir anlamda belirleyen –ama ona bireyliğini veren olarak değil- ve bağlayan olarak toplumsallığı anlatmaktadır. Dolayısıyla iyi, yararlı, amaç, erdem gibi kavramlar bu toplumsallığı göz ardı ederek değil, bir anlamda bunları gerçekleştirirmede bir olanak olarak alınarak tanımlanabilecek kavramlar olmaktadır. Diğer taraftan, insana doğal olarak toplumsallık atfetmek, bireyi salt düşünsel olarak değil eylemsel olarak da bağlayan bir zorunluluğu beraberinde getirmektedir: “yaşamdaki iyi ve güzel

⁴⁴ Aristoteles, a.g.e., s.8

⁴⁵ Aristoteles, a.g.e., s.9

⁴⁶ Aristoteles, a.g.e., s.10

insanlardan ancak doğru olarak eylemde bulunanlar başarılı olurlar”⁴⁷. Başarıllılığın ölçüsünü salt İyi üzerinden değil, bu İyi'nin eylemde de tezahür etmesi ile koşullanması, Aristoteles'in ahlak anlayışının toplumsallaştığı ve “zorunlu” pratikleştiği zemindir. Yine “erdemine uygun etkinlikte bulunmanın erdemine özelliği” olarak kabul edilmesi aynı yönelimin sonucu olarak görülebilir. Erdemine ve İyi'nin insan yaşamının düzenlenmesine dönük işlevi, esas olarak İyi'nin ne olduğu konusunda değil, İyi'nin hangi olanaklarla gerçekleşebileceğiyle ilişkilidir.

Aristoteles'te İyi'nin bilgisinin olanaksızlığı ahlakın neye göre ahlak olacağı sorusuna başka bir cevap getirir. Aristoteles'e göre, bilgi tümelini bilgisidir ve muhakeme sınırları ile edinilir. Dolayısıyla Aristoteles, metafiziksel anlamda Platon'un ontolojik zeminini daraltarak sınırlamıştır ve bunu yaparken tözsel olanın ontolojik düzlemini de değiştirmiştir denilebilir. Bu düzlem farklılığı, Aristoteles'in bu dünyayı ve doğayı bir anlamda olumlaması olarak görülebilir. Dolayısıyla erdem ve ahlaklılık da bu dünyayla ve toplumsallıkla ilişkilendirilmiş olur. Bununla beraber, bireye bireyliğini veren olarak *eidos*'un* kabul edilmesi, gerçek iyinin telos olarak belirlenmesi Aristoteles'in doğa anlayışının içerik olarak Platon'dan pek farklılaşmadığını göstermektedir. Çünkü Aristoteles, Platon'daki İyi'nin epistemolojik düzlemini bir anlamda dışarıda bırakıp yüzünü bu dünyaya dönerken, bir şeyi o şey yapan şey olarak doğal bir neden belirlememiş, tüm ontolojik düzlemi ereklilik düzleminde belirleyerek metafiziksel bağlamı korumuştur. Aristoteles'in tözü bu dünyayla doğrudan ilişkilendirmesi, İyi'nin bu dünyadaki gerçekleşebilme olanağına zorunlu bir zemin sağlamış mıdır? Aristoteles'te bu zemin, ahlak anlayışında ortaya çıktığı gibi toplumsallık anlayışıyla sağlanmaya çalışılmıştır. Öyle görünüyor ki, bu sadece bir dolayım sağlamıştır, doğrudan doğanın korunmasını gözetilen bir İyi değildir.

⁴⁷ Aristoteles, a.g.e., s.13

* *eidos*: biçim, idea, form

Mutluluğun ne olduğu konusunda onun salt düşünsel bir etkinlik değil “erdemine uygun” olan gerçek etkinlik olarak da belirlenmesi mutluluğun düşünsel ve pratik birliğini gösterir. Diğer yandan Aristoteles, erdemleri düşünce ve karakter erdemleri olarak ikiye ayırır ve düşünce erdemlerini eğitim ve deneyimle edinilecek “bilgelik, doğru yargılama ve akli başındalık” olarak belirlerken karakter erdemlerini alışkanlıklar ile edinilen “cömertlik ve ölçülülük” olarak belirler. Burada önemli olan, Aristoteles’in insan ve ahlak konusunda buraya kadar izlediği genel olarak doğalcı eğilimdir. Çünkü ona göre “erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır”⁴⁸. Hazlar ve acılar da etkinliklerden bağımsız değildirler, dolayısıyla “erdem hazlar ve acılarla ilgili olsa gerek”⁴⁹. Buradaki doğalcı eğilim, Aristoteles’in erekselci zemininden bağımsız olarak düşünülmemeli ve dolayısıyla doğanın kendi kendinin nedeni olan bir varlık alanı olmadığı göz ardı edilmemelidir. Yani burada, doğanın kendi deviniminin nedenini kendinde taşıyan, ontolojik anlamda bir içkin nedensellikten bahsedilemeyeceği için doğanın mutlak anlamda bir olumlamasından bahsedilemez. Burada doğa, hâlâ töz’e ve ereğe göre belirlenen, gerçekliğini de bu tözsel zeminden alan ikincil bir ontolojik alandır.

Haz, akılsal ya da duyumsal olmasıyla ayrılır. Duyumsal olanı esas alan ve duyumsal olandan kaynaklanan haz, erdemin nedeni olamaz. Dolayısıyla hazzın genel olarak iyi denilmesi mümkün değildir. Nihayetinde “her haz, ‘doğa’ya yönelik, duyumla ilgili bir oluş”⁵⁰ tur. Hazzın bir amaç değil, bir oluş ve süreç olması onun en iyi olmadığını gösterir. Aristoteles’te amacın vurgulanması göz ardı edilemeyecek oranda önemlidir. Çünkü her şeyi erekselci bir içerikle ele alan Aristoteles, her

⁴⁸ Aristoteles, a.g.e., s.23

⁴⁹ Aristoteles, a.g.e., s.27

⁵⁰ Aristoteles, a.g.e., s.149

şeyin doğal olarak tanrısal bir şey taşıdığını düşünür⁵¹. Dolayısıyla Aristoteles'teki doğanın ve doğal olanın kendinde neden olan bir varlık alanı olarak değil, esas olarak ereksel neden ile birlikte anlaşılması zorunludur. Burada bahsedildiği anlamıyla insanın doğallığı ve doğal olarak toplumsallığı da ereksel neden dolayımıyla düşünülmelidir. Kölenin “canlı bir araç” olarak görülmesi akıl sahibi varlığın, erdemli olanın ve yöneticinin belirlenmesinde başka bir boyut belirler. Aristoteles'teki doğallık, tüm varlık alanını eşit bir ontolojik düzlemde bir arada tutan bir doğallık değildir. Buna ilişkin belirlemeler ve eleştiriler bu bölümün sonunda genişletilmeye çalışılacaktır.

Erdeme göre yapılanların ölçüsü, erdemi gerçekleştirenin bilmesi, tercihi ve bu gerçekleştirmedeki kararlılığıdır. “Erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgi olarak orta olanda bulunma huyudur”⁵². Görüldüğü üzere Aristoteles, erdemin ve ahlaklılığın ne olduğu konusunda belirlenimlerini bilme ile ilişkilendirir. Doğal ve toplumsal bir varlık olarak belirlenen ve akıl sahibi varlık olarak insan, erdemin öznesi ve nesnesi olmaya başlar. Aristoteles'in Nikhomakhos'a Etik kitabında etkinlik ve mutluluk arasındaki ilişkiden, erdemden ve toplumsal bir varlık olarak insanın erdemli olmasının kamusalılığıyla zorunlu olarak ilişkili ele almasından daha sonra erdemin gerçek olanaklılığı ve dolayısıyla en üst seviyesi, teori etkinliği olarak açıklanır: “o (teori) en yüksek etkinlik. Ayrıca o en sürekli etkinlik... us etkinliği teori ile ilgili olduğundan ötürü, erdemce farklılık taşır, kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmez, kendine özgü bir haz taşır”⁵³. Dolayısıyla usa uygun yaşam, Aristoteles'te doğal olanı aşkın bir zemine taşınmış olur:

⁵¹ Aristoteles, a.g.e., s.152

⁵² Aristoteles, a.g.e., s.34

⁵³ Aristoteles, a.g.e., s.213-214

“us, insandaki tanrıca bir şey ise, usa uygun yaşam da insan yaşamındaki tanrıca bir şey olacaktır... İnsan olduğumuzdan insanla ilgili şeylerle, ölümlü olduğumuzdan ölümlülerle ilgili şeylerle ilgilenmemizi öğütleyenleri dinlememeli; kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmalı”⁵⁴.

Ahlaklıktan bahsederken bunun bir ölümsüzlük bağlamı olması zorunluluğu, Aristoteles’te insan usunun bir tarafının yani etkin zekanın ölümsüzlüğüyle açıklanmıştır. Burada bahsedilen usa uygun yaşam, modern düşünürlerin –daha sonra ele alınacağı gibi özellikle Spinoza’nın- bahsettiği anlamda bir uygunluk değildir. Çünkü buradaki us, ereksel bir zemin üzerinden uygunluk kazanabilir ve buradaki usun, doğadaki teorik ve pratik deneyimiyle kurulmuş olması anlamıyla bir kendiliğinden bahsedilemez. Dolayısıyla buradaki us, Aristoteles’in bahsettiği anlamıyla tanrısal ve ereksel bağlamından bağımsız ele alınamaz.

Aristoteles’e göre, erdem’in değişmez ilkesi akıldır, ama bu akıl, tek tek kişilerde olan akıl değildir: “bir insanın değil, aklın yönetmesine izin veriyoruz”⁵⁵. Bilgelik de bu akılsal yönelimden ayrı değil, aksine bu akılsal yönelimin kendisi ile anlaşılabilir. Aklın kendinde iyi olması, insanı diğer varolanlardan ontolojik bir düzlemde ayırmanın en temel yollarından biridir: “Asıl olan, en iyi olan ise, her bir kişiyi o kişi yapanın da us olduğu görülse gerek”⁵⁶. Aristoteles’te erdemli kişi olma koşulunun salt akıl olarak belirlenmesi, insanın bedene de sahip bir canlı olmasının yarattığı noksanlığın sakıncaları, insanın doğal bir –ruh ve beden- bütünselliğe sahip oluşunu yok mu sayar? Diğer yandan aklın kendinde iyi olarak belirlenmesi en iyi yaşamın da akla göre belirlenmesini gerektirir ve bu

⁵⁴ Aristoteles, a.g.e, s.214

⁵⁵ Aristoteles, a.g.e., s.102

⁵⁶ Aristoteles, a.g.e., s.214

belirlenimin kendisi doğallık olarak temellendirilir: “Doğal olarak her bir kişiye özgü olan şey, onun için en asıl olan, en hoş olandır. O halde bir insan özellikle o olduğundan ötürü, ‘insan’ için bu, ‘akla göre yaşam’dır”⁵⁷. Buradaki akıl, herhangi tarihsel bir bağlam taşımaz. Buradaki akıl, ereksel olarak hareket eden, tanrısal bir yönü olan, bir anlamda mutlak bir akıldır. Burada zaman vardır, ama tarih yoktur. Aklın ontolojik zemininin tarihsellik olmadığı yerde ise akla doğal olmayan bir mutlaklık ve zamanı aşkın bir düzlem atfetmek hiç de zor olmayacaktır.

Aristoteles ahlak anlayışında toplumsallığa ve etkinliğe doğal bir önem atfeder. Düşüncede ya da akılda doğruluğuna sahip olunan şeyin gerçekliğe taşınmasının yani yaşamsal kılınmasının önemini birçok yerde vurgular ve bunun da beraberinde yaşamsal kılmanın bilgeliğin ölçüsü olduğunu söyler. Dolayısıyla esas mutluluk verici etkinliğin teorik etkinlik olduğunu söyleyen Aristoteles, teorinin bu dünyada gerçekleşebilmesine de değer atfeder, bu dünyadaki pratik etkinliğin iyi olma ölçüsünü akla uygunluğuyla belirler. Aristoteles’in töz ve birey anlayışının Platon’a göre farklılaştığı noktanın toplumsal hayattaki ve pratik etkinlikteki tezahürü burada belirir. Aristoteles İyi’yi Platon’a göre bu dünyasallaştırır. Telos düşüncesi ve tözün ne olduğu Platon’da ve Aristoteles’te farklılık gösterse de doğal dünyaya gerçekliğini verme ve belirleyiciliği nihai olarak çok farklılaşmaz. Daha önce de belirtildiği gibi farklılık genel olarak ontolojik değil epistemolojik bir farklılıktır. Aristoteles’te doğal varlık alanı, bireylerin olduğu alan olarak değişse de bu bireylere bireyliğini veren neden olarak töz, bir anlamda dışsal olarak belirleyiciliğini korur. Yine korunan başka bir yer, maddesel alanın ve ruhsal alanın tüm zemininde telos’un olması ve ahlaklılığın da bu telos üzerinden koşullanmasıdır.

⁵⁷ Aristoteles, a.g.e., s.215

Aristoteles, Eudemos'a Etik adlı kitabında, kendinden önceki İyi anlayışlarını eleştirir ve yine İyi'yi erekten bağımsız ele alamayacağımızı söyler: “ne için eyleniyorsa o, en yüksek amaçtır ve onun altındaki nesnelere nedenidir, her şeyin önde gelenidir. Dolayısıyla iyinin kendisi, insanın yapıp edebileceklerinin amacı olsa gerek”⁵⁸. Diğer yandan Aristoteles, erdemi konu ederken erdemi amaçla ilişkilendirmesi dolayısıyla nesnelere de bu ilişkilendirme içinde tutar. Aristoteles'e göre bir nesnenin amacına göre “işlevlenmesi”, “onun en iyi durumu demektir.” Amacın amaç olarak en iyi olması, erdemde hiçbir nesneyi dışarıda bırakmaz: “amaç, en iyi, en uçtaki şeydir, başka her nesnenin onun için olduğu şeydir”⁵⁹. İyi ise farklılık gösterir ve ruhun etkinliği en iyidir ve gerçek mutluluk, bu etkinliktir.

Nesneyle ilişkide ahlaklılığı belirleyen, denge olmalıdır. Çünkü akıl böyle buyurur. Aristoteles'e göre akıl buyurgandır ve iki tür erdemden karakter erdemi düşünce erdeminin buyurduklarına uymalıdır. Dolayısıyla nesneyle ilişkimizde kuracağımız denge, akıl tarafından buyrulur, nesne alanının kendisinden kaynaklanmaz, ama onun da birey olması dolayısıyla ve ereğini kendinde-biçiminde taşıması dolayısıyla ondan bağımsız da değildir. Diğer taraftan erdem ve kötülük eylemden bağımsız belirlenemez: “şu açık: hem erdem hem de kötülük, insanın eylemlerin nedeni ve ilkesi olduğu konularla ilgilidir”⁶⁰. Ama esas belirleyici olan bu eylemin neye göre (iştah, tercih ya da çıkarım) olduğudur. Aristoteles'e göre erdemli kişi, kendine egemen kişidir ve kendine egemen olma arzularından uzaklaşma ve akıla uygunlukla gerçekleştirilebilir.

Ahlaklılığın arzuya değil akla göre belirlenebileceğini söyleyen Aristoteles'te, ahlakın bu dünyada olumlanması toplumsallıkla sağlanır.

⁵⁸ Aristoteles, Eudemos'a Etik, çev: Saffet Babür, Ankara: Dost Yayınları, 1999, s.39

⁵⁹ Aristoteles, a.g.e., s.43

⁶⁰ Aristoteles, a.g.e., s.71

Gerçek bir toplumsallığın yolu ise dostluğun sağlanmasıdır: “hem siyasetin asıl işi dostluğu sağlamak hem de erdem bundan ötürü yararlı”⁶¹. Aristoteles dostluğun kaynağında yararlı ve hoş olanı bir tarafa koyar ve gerçek dostluğun erdemle ilişkilendirilebileceğini söyler. Aristoteles doğa gereği kavramını erdemli olmakta da vurgular ve mutlak iyiyi doğası gereği erdemli olmak olarak açıklar.* Yine mutluluk, kendine yeterlilik ile açıklanırken, iyi, erdem ve dostluk bu dünyadaki ve doğadaki varlıklarla ilişkimizdeki ölçülülük olarak ve başkasına haksızlık etmemek ile açıklanır. Aristoteles bu anlamda Euripides’in “mal-mülk değil, doğa kalıcıdır” sözünü vurgular. Çünkü İyi, dış nesnelere ilgili değil, kendinde amaçla ilgili olandır. Dolayısıyla erdemlilik bir rastlantı ile açıklanamaz: “Erdemlere dış iyiler adına sahip olmak gerektiğine inanan kişi ancak rastlantısal olarak güzel şeyler yapar. Öyleyse güzellik ve iyilik kendisi amaç olan, tam erdem”⁶². Aristoteles Eudemos’a Etik adlı kitabının sonunda erdemli olmanın akılla ilişkisine daha fazla açıklık getirmek için tüm bunların zeminini theoria olarak belirler:

“buyurarak yöneten Tanrı değildir; ereksel neden olarak akıllı başındalık buyurur... İmdi ister bedensel iyiler, ister para, ister dostlar, ister öteki iyiler söz konusu olsun, özellikle tanrısal olan şeyi seyretmeyi olanaklı kılacak doğal iyileri tercih etmek ve edinmek en iyi tercih ve kazanımdır. İşte bu en iyi ölçüt. Eksiklik ya da aşırılık yüzünden bizdeki tanrısal olan şeye özen göstermeyi ve theoria’yı engelleyen tercih ise kötü tercihtir. Ruhun durumu budur ve ruh için en iyi ölçüt şu: ruhun akıldan bağımsız yanına olabildiğince az kulak vermek”⁶³.

⁶¹ Aristoteles, a.g.e., s.145

*Aristoteles’in “doğa gereği” kavramının anlaşılmasında doğaya doğasını verenin daha önce yapılmaya çalışılan tözcü açıklama göz ardı edilmemelidir.

⁶² Aristoteles, a.g.e., s.251

⁶³ Aristoteles, a.g.e., s.255

1.d) Bir Dolayım İlişkisi İçinde Doğanın Sakınımı

Aristoteles'te praksis, erdem ve mutlulukla ilişkili olarak ele alınır ve eser (ergon) vermede eserin üretenin dışında değil üretenin kendisinde ortaya çıkması olarak tanımlanır. Bu nedenle eser, eseri üreten içkindir : “Her sanat oluşla, araştırmayla; ilkesi yaratılarda değil yaratanda olan ve olası olan şeylerden birinin olması ya da olmamasının nasıl oluştuğuna bakmakla ilgilidir”⁶⁴ Aristoteles eylemi poiesis etkinliği ile sınırlamamaya çalışsa da Arendt'e göre nihai olarak etkinliği bu düzeyde sınırladığı görülmektedir: “Aristo eylemi yapmak olarak, eyleminin sonucunu insanlararası ilişkiyi, (eylem il imalat, praksis ve poiesis'i ayırt etmek için gösterdiği ısrarlı girişimlere rağmen) bitirilmiş bir 'iş' gibi ele almaktadır”⁶⁵. Oysa Aristoteles poiesis ve praksis'i amaçları farkı dolayısıyla ayırmaya çalışmıştır. Aristoteles'e göre “... yaratmanın, kendisinden değişik olan bir hedefi vardır, eylemin ise olamaz, çünkü iyi eylemin kendisi hedeftir”⁶⁶.

Aristoteles, energeia ve kinesis ayrımını yaparken bu ayrımı etkinliğin sonunda ürünün ortaya çıkma düzleminde belirler. Aristoteles'e göre, öyle bir etkinlik vardır ki bu etkinliğin ürünü, etkinliği gerçekleştirende ortaya çıkmaktadır. Bu etkinlik, noesis noeseos olarak tanımlanmıştır. Devinimi olmayan bir etkinliğin olanağı noesis noeseos'un yani kendi kendini düşünmenin olanağıdır ki, sadece Tanrı kendisini düşünür. Telos, ereksel neden olarak İyi'dir ve İyi, İlk Hareket Ettiricidir. İlk Hareket Ettirici ile noesis noeseos'un özdeşliği akıl sahibi varlığın telos'unu da bu kendini düşünen İlk Hareket Ettirici olan Tanrı olarak belirler. Aristoteles'te praksis'in olanağı bu devinimi olmayan etkinliğin olanağıyla koşullanır. Eğer bu anlamda bir etkinlikten bahsedemezsek İyi'yi varsaymamız da mümkün gözükmemektedir.

⁶⁴ Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, s.117

⁶⁵ Hannah Arendt, İnsanlık Durumu-s.286

⁶⁶ Aristoteles, a.g.e.,s.118

Aristoteles'e göre, ancak kendi kendini düşünen ve salt energie halinde olan düşünce, gerçek mutluluğun nedeni olabilir. Dolayısıyla gerçek mutluluğun bir koşulu bu anlamda bir etkinliği olanaklı kılabilmek için değişimden arınmaktır. Düşüncenin nihai nesnesi olarak noesis noeseos, aynı zamanda arzunun da nesnesidir. Energia-dynamis ayrımından yola çıkarak zorunlu bir hareket etmeyen hareket ettirici varlığa yani Tanrı'ya varan Aristoteles, gerçek etkinliğin yani praksis'in olanağını kendi kendini düşünmede ve nesnesi düşünende ortaya çıkan etkinlikte bulmuştur. Bu nesnenin yani İyî'nin hem düşüncenin hem de arzunun nesnesi olabilmesi ise telos dolayısıyla açıklanmıştır. Telos, iyiye arzusal yönelimdir, dolayısıyla muhakemeyle ve söylemle açıklanamaz. Bu yönelim hazzın ve mutluluğun da kaynağıdır. Dolayısıyla değişimden, maddesellikten arınılmış olarak ulaşılabilecek noesis noeseos, hem arzunun hem düşüncenin nesnesi olur.

İnsanın akıl sahibi varlık olması, insanın tanımında içerildiği için akla uygun etkinlik, insanın kendi doğasına uygun etkinlik olarak belirir. Bu etkinliğin bağlamını ise yaşarken yapılan seçimler, bu dünyaya dair bilme ve anlama etkinliği oluşturur. Bu anlamda bir bilme ya da bilimsel bilme ahlaki eylemi belirlemede bir koşul olamaz. Çünkü Aristoteles'e göre, bu bilme tümeller üzerinden bilmedir, bireyin bilgisi değildir. Oysa ahlaki eylemin ve Tanrıya yaklaşma olanağı bu anlamda bir bilmeye ve düşünmeye açıklanamaz. Dolayısıyla yaşamsal olanı aşan bir düzlem vardır. Toplumsal yaşam ve toplumsal yaşamdaki seçimler kişiyi bu düzleme yaklaşıyorlarsa iyidir. Toplumsal oluşun ve doğanın bu anlamda kendinde / dolaysız bir "değerliliğinden" bahsedemeyiz. Bu alan, ahlaki eylemde bulunabilme olanağı sağladığı için değerlidir. Diğer taraftan, toplumda birçok insanın bu anlamda akla uygun davranması bir anlamda zorunlu hale gelir. Çünkü ahlaki olanın gerçekleştirilmesi, insanların akla uygun olanı gerçekleştirebilme olanağını artırımlarıyla koşulludur.

Dolayısıyla doğayla ya da toplumda ilişkide hiçbir şey kendinde mutluluk ve kendinde ahlaklılık nedeni değildir. Eğer doğanın ve toplumsal olanın gözetilmesinden bahsedilecekse bu anlamda bir dolayimsal düzlemde bahsedilebilir. Aristoteles'te insanlarla doğanın çıkarlarının çatıştığı noktada neyin ölçüt olacağı sorunu burada ortaya çıkar. Burada akıl sahibi varlığın gözetilmesi kaçınılmazdır. Çünkü yukarıda da bahsedildiği üzere İyi'nin gerçekleştirilebilme olanağı insanla yani akıl sahibi varlıkla belirlenmiştir. Diğer taraftan nesne alanından arınmayı gerektirir. Böyle bir düzlem içinde doğaya müdahale yönünde bir sınırlandırmanın koşulu akla uygunluk olarak belirlenir. İnsan-doğa ilişkisinin akli kuruluşu aslında bu anlamda doğaya müdahalede zorunlu bir sınır getirmektedir. Tüm bu ontolojik yaklaşımda öncelikle İyi'nin varsayılması ile politik olanın zorunlu ahlaki bağlamını oluşturduğu gözetilmiştir.* Dolayısıyla bu gözetme, tarihsel olanı aşkın mutlak bir ontolojik düzlem arayışına karşılık gelir. Ama özellikle İyi'nin her şeye öncel olarak varsayılması ve ahlakın tarihsel olanı aşkın bir boyutunun zorunlu olduğu düşüncesinin sonuçları, doğanın doğa olarak bütünlüğüne müdahale etme konusunda zorunlu bir sınır getiremediği görülmektedir. Doğal olanı aşkın bir töz anlayışı, ulaşılabilecek en son nokta olarak yani erekselci bir düzlemde varılacak bir mutlak İyi'nin önvarsayılması ve tüm bunların sonucu olarak doğanın kendinde varlığı veya bu kendinde varlığı boyutunda bilinebilirliği ya da düşünceye konu edilebilirliğine ilişkin ontolojik veya epistemolojik olumsuzlaması, bu ontolojik olumsuzlamanın insan-doğa ilişkisinde eğer bir düzlem varsayılacaksa bu düzlemin sadece tarihsellik olacağı ve dolayısıyla herhangi bir aşkınlık düzlemine ihtiyaç olmadığı yönündeki olumsuzlamayı da içereceği için doğanın ontolojik birliğinin muhafaza edileceği dolaysız bir ahlak kuramı geliştirememektedir. Aristoteles, ne bu ontolojik birliğin olumlanmasına ne de insan-doğa ilişkisinde tarihsel bir

* Politik olanın ahlaki bağlamı hem toplumsal olanın kuruluş tarzında hem de doğayla ilişkinin kuruluş tarzında zorunlu bir bağlamdır. Ama burada zorunlu etik bağlamı olan politik bir düzleme bu bağlamı veren mutlak anlamda varsayılan bir İyi, tüm *praxis* alanını belirler. Diğer taraftan bu anlamda bir varsayımın reddedilmesi ve iyinin tarihsellik boyutunun kabul edildiği, dolayısıyla iyinin mutlak anlamda varsayılamayacağı ve iyiye nesnellliğini veren tarihsellik olacağı görüşünde tüm bu düzlem farklılaşır.

düzleme yer vermediği, aksine gerçek iyi olarsa bu iyi'nin doğayı aşkın olması zorunluluğuyla yola çıktığı için bu anlamda bir ahlaki dolayimsızlığa ulaşmamıştır. Ama insanın doğayla kurduğu ilişki biçiminde akli olanın koşul olarak belirlenmesi, nihai olarak insan doğa ilişkisinde doğanın zorunlu gözetildiği bir koşul olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Aristoteles'in ahlak kuramında dolaylı da olsa doğaya müdahale ve toplumsal olanın yararı konusunda ahlaki sınırlamalar söz konusudur. Ama bu sınırlama, ne doğanın ne de toplumsal olanın ontolojik olumlamasından gelmez, doğayla ve toplumla ilişkimizi belirleyen olarak telos'tan ya da Tanrı'dan gelir. Aristoteles'te bu anlamda doğanın gözetilmesindeki kısmi ve dolaylı da olsa bu zorunlu bağlam göz ardı edilmemelidir.

Aristoteles, Platon'un duyulur dünyayı aşan bir töz belirlemesinin yarattığı sorunları görerek yeni bir töz anlayışı geliştirmiştir. Bu nedenle Platon'un töz anlayışını eleştirerek dışımızdaki nesnelere birer töz olduğunu söylemektedir. Temel olarak Platon'dan ayrımı da, bilfiil olanın bilkuvve olana töz, bilgi ve zaman bakımından önceliğini vurgulamasıdır. Ama Aristoteles de Platon gibi oluşun, düşünmenin ve bireyin kaynağını eidos olarak kabul etmektedir. Aristoteles, bilfiil olanın önceliğini kabul ederek, olanaklı olan idealerin bilgisini reddetmiş ve Platon'un dolaysız bilgi olarak belirlediği *episteme*'yi olanaksız kılmıştır. Bu nedenle düşünme, kavramsal olanla ve muhakeme ile sınırlanmıştır. Çünkü gerçek olan, bilfiil olandır: "Gerçekten de var olmayan şeyler içinde bazıları bilkuvve vardır, ama 'tam gerçeklik' olarak var olmadığı için gerçek anlamda var değildir"⁶⁷. Aristoteles'e göre, düşünmenin kendisi bilfiildir ve sadece bilfiil halde olanın bilgisi olabilir. Ancak bilfiil olanın bilgisinden yola çıkarak onun daha önce bilkuvve olduğunu söyleyebiliriz. Bilfiil olmak, gerçek olmak ve telos'una yaklaşmak anlamına gelmektedir. Ve her şeyin ereği bilfiil olabilmektir. Fiziksel nesne, madde ve formdan (hyle ve eidos) oluşmuş birlik olarak hareketinin kaynağını formdan alır. Bu

⁶⁷ Aristoteles, Metafizik, s.400

nedenle Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de "fiziksel nesnenin kuruluşunun ve düşünceye konu edilmesi"nin zemininde eidos vardır. Aristoteles'e göre eidos'un dolaysız bilgisine ulaşamayız ama bilmenin kaynağı eidos'tur. Oysa Platon'da dolaysız bir biçimde eidos'un bilgisine yani episteme'ye ulaşabilme olanağı vardır. Aristoteles ise, kavramsal olanla sınırlı kalmıştır ve kavramsal olanın sınırları içinde bir varlık anlayışı geliştirmiştir.

Aristoteles'e göre varlığı varlık yapan şey, yani şeylere gerçekliğini veren şey, eidos'tur ya da tözdür. Ve bir şeyi bilmek onu formu dolayısıyla bilmektir: "... çünkü madde belirsizdir. Onu ancak insanın ruhla tanımlanmasında olduğu gibi, birinci dereceden formel tözü bakımından tanımlamak mümkündür"⁶⁸. Platon'un söylediğı gibi töz, duyulur varlık alanı dışında değil, duyulur varlık alanıyla ya da doğayla birlikte vardır. Doğa ise erekseldir ve sürekli devinime sahiptir. Devinim halinde olan nesnelere bir amacı vardır. Var olan her şey ereksel olarak bilfiil olmaya çalışır. Buradaki erek, İlk Hareket Ettiriciye yani Tanrıya ulaşma çabasıdır. Aristoteles'in Platon'la ortaklaştığı diğer bir nokta da Tanrıya ulaşma sürecinin iradi ya da arzusal bir süreç olarak kabul edilmesidir. Çünkü her varlık, Tanrıya benzemek için bilfiil halde olmayı amaçlar. Bu nedenle esas olarak faaliyet, "ürününün bende ortaya çıktığı" düşünme faaliyetidir. Tanrı, ilk devindirici olarak hareketin kaynağıdır: "Madem her devinen nesnenin 'bir şey' tarafından devindirilmesi zorunlu, bir nesne bir yerdeki devinimini devinen başka bir nesneden alıyorsa, yine (onu) devindiren de devinen başka bir nesnece devindiriliyorsa... ve bu hep böyle gidiyorsa , sonsuza gidilmemesi, bir 'ilk devindiren'in varolması zorunlu." Bu İlk Hareket Ettirici İyi'ye ulaşmada ereğin yönelimini belirler. Yani İyi erektir ve "yalnızca pratikle ilgili alanda ve hareketli varlıklarda bulunur"⁶⁹. Aristoteles'in İyi'yi pratikle-hareketle doğrudan ilişkilendirdiğı bu kısım, bir

⁶⁸ Aristoteles, a.g.e., s.353

⁶⁹ Aristoteles, a.g.e., s.448

taraftan ahlaka pratik ve toplumsal bir bağlam kazandırırken diğer taraftan ahlak, Tanrısal bir boyutla ilişkilendirilmiştir. Yine bu belirleme, ahlakı bu dünyadaki edimlerimizle sınırlandırmaya ve bunu yaparken ölçütün Tanrısal bir ölçüt olmasına dönük bir geçişi meşrulaştırmada oldukça önemli olmuştur. Özellikle Ortaçağ ahlak ve Tanrı anlayışlarında Aristoteles'in etkisi, Aristoteles'in iyi ve Tanrı anlayışının hem bu dünyada hem de sonsuzluk ve Tanrı düzleminde insanı sorumlu kılabilcek bir ahlak anlayışına uygunluğu olmuştur.

Genel olarak nesnenin düşünceye konu edilmesini ve yetilerin incelenmesini özellikle bilkuvve-bilfiil ayrımı üzerinden konu edinen Aristoteles, bütün çabasını bununla sınırlı tutarak Platon'un *noesis* olarak belirlediği bilgi düzeyine ya da deneyime ulaşma olanağına dair bir şey söylememiştir. Her şeyin telos'una ulaşmaya çabaladığı ve bunun iradi bir ilişkiyi gerektirdiği durumda, ruhun ne olduğuna dair bütünlüklü bir şey söylenmelidir. Oysa Aristoteles, genel olarak kendini kavramsal olanla sınırlayarak İlk Hareket Ettiriciye yönelme telos'unun ve ruhun birliğine ulaşma ya da kendini gerçekleştirme deneyiminin koşullarının ne olduğuna dair yeterli açıklama getirememiştir. Ama diğer yandan Aristoteles'te insanın toplumsal etkinlik içinde erdemli olabileceği anlayışı, ahlakı ve etkinliği bir başka boyuta taşımıştır. Aristoteles, Platon'a göre bilgiyi ve deneyimi bu dünyanın sınırlarına taşımış, bu dünyalı kılmıştır. Aristoteles, bunu töz ve birey anlayışıyla gerçekleştirmiştir. Maddeden bağımsız töz olamayacağı ve bu dünyadaki her şeyin bir bireyliği olduğu anlayışıyla insana ve insan-doğa ilişkisine başka bir anlam veren Aristoteles, tözselleşme olanağını da toplumsallık dolayımıyla açıklamaya çalışmıştır.

Aristoteles'te "nesneyi doğası konusunda 'koruyan'" etkinlik, nesneyi ereğine ulaştırmak, ereğine göre kurmak anlamına gelmektedir. Bu erek, nesnenin maddesel yanıyla değil tözsel yanıyla ilgilidir. Ama töz

ya da biçim maddeden bağımsız olamayacağı için maddeden de bağımsız değildir. Madde ve töz arasındaki bu ayırım ve ilişkilendirme Platon'un töz anlayışından farklı olduğu gibi özellikle sonuçları itibariyle bütünüyle ayrı görülmemelidir. Buradaki benzerlik doğadaki bireylere bireyliğini verenin eidos olmasıdır. Diğer taraftan yine her iki filozof açısından da telos, eidos'tur. Bu benzerliklerin yanında gerçek etkinliğin ruhsal etkinlik olarak görülmesi de iki felsefeyi yaklaştırır. Tüm bu benzerliklere rağmen iki filozofun nesne kuramındaki ya da doğa felsefesindeki zeminsel farklılığı kapatamadığı gibi praksis'in anlamı da her iki filozof açısından farklılaşır.

Aristoteles'te düşünmenin ve deneyimin olanağının zemini tözdür. Ama tözün töz olarak bilgisine ulaşamaz. Töze ancak duyusal nesnelere rastlayabiliriz. Nesnenin bilinebilmesi ise tümel üzerinden olanaklıdır. Aristoteles'in metafiziği Platon'a göre daha görünür biçimde Tanrısallaşmaya başlamıştır ve Aristoteles telos'u hareketin kaynağı olan Tanrıya yönelim olarak açıklar. Telos'un Tanrısallaştırılması ve hareketin kaynağı dolayısıyla bu dünyayla ilişkilendirilmesi, Tanrıya yaklaşabilme olanağı olan ve akıl sahibi varlık olarak insanın, ahlakın bu dünyadaki temel belirleyeni olmasını sağlamıştır. Dolayısıyla bu ontolojik yaklaşımın gizli bir hiyerarşik zemin içerdiği görülebilir. Diğer taraftan madde, kendi başına neredeyse hiçbir nitelik taşımaz, belirsizdir, formla birlikte bilinebilir ve ona erekselliğini veren formdur. Dolayısıyla Aristoteles'in doğa anlayışında doğanın ya da doğadaki nesnelere eğer bir değeri olacaksa bu değer töz ya da form dolayısıyla açıklanabilir. Bu ontolojik zemin, hem insanın doğaya müdahalesinde doğanın kendisinden, ontolojik birliğinden –ki zaten ne Platon'da ne Aristoteles'te bu anlamda bir birlikten bahsetmek mümkün gözüküyor- gelen bir sınırlandırmayı gözetmez hem de insanı doğayla kurduğu tarihsel ilişkide bireyselleşmiş ve toplumsallaşmış olabileceği olanağını tümüyle yok sayar. Burada bir nesnellikten bahsedeceksek bu nesnellik yine töz dolayısıyla belirlenecektir, gerçek nesnel zemini Tanrıya dönük iradi yönelim

belirleyecektir. Toplumsallık da, tarihsel bir zemini olmayan akıl sahibi varlıkların hem birbirlerinin akla göre belirlenmelerini ve eylemelerini gözetten hem de akıl sahibi varlık olma nedeniyle birbirlerine karşı sorumluluklarını gözetten iki yönlü bir içeriğe sahiptir. Burada ahlaki kuruculuk akla atfedilmiştir. Çünkü Tanrıya yaklaşılabilecek ve ahlaklılığı sağlayacak zorunlu zemini töz verir. Yine eğer nesnenin ve doğanın benim için bir değeri olacaksa bu bendeki Tanrısal yönelimden kaynaklanabilir ancak. Benim nesneyle ilişkimde bir dengeyi ya da ortayı gözetmemin sebebi, nesne dünyasından arınıp teorik zeminde var olabilme arzusudur.

Aristoteles'te *poiesis* ve *praxis* ayrımı, nesnenin ortaya çıkışı ile ayırt edilmektedir. Praxis ve *theoria*'da nesne ben de ortaya çıkarken *poiesis*'te nesne dışımda ortaya çıkar. *Poiesis* etkinliğimde bana zorunlu bir sınır getirecek kendinde-doğal bir koşul yoktur. Böyle bir sınırlamadan bahsedebilmemizin koşulu sadece teorik bir zemin olabilir. Dolayısıyla bu koşul, benim bireyliğimde herhangi bir belirleyiciliği olmayan doğal alandan gelmez. *Poiesis*'i sınırlayacak şey *praxis*'tir. Öncelikle *poiesis* ve *praxis* arasında bu derece mutlak bir ayrım ve *praxis*'in Tanrısal-ereksel yönelimle ilişkilendirilmesi, eğer insanın ve doğanın bütünlüğünden söz etmek isteniyorsa bu olanağı ortadan kaldıracaktır. Çünkü somut varlığın gerçek değerinin töze yaklaşabilme olanağı olarak görüldüğü ve dolayısıyla oluştan arınma çabasının erek olarak belirlendiği sürece doğanın ve insanın oluş içinde deneyimleyebilme ve bireyselleşebilme olanağını sağlayacak ahlaki bir zemine sahip olabilme durumu da tümünden ortadan kaldırılmış olur. Ahlakın ve gerçek deneyimin, akıl sahibi varlığın bu dünyayla tarihsel ilişkisinde ortaya çıkmadığı ve doğada kendi birliği içinde var olan herhangi bir mutlak-tözsel bir düzlemle doğadaki varoluşa müdahalede herhangi bir sınırlama getirmek mümkün gözükmemektedir. Eğer bu anlamda herhangi bir sınırlandırma getirilecekse, insanın da içerildiği doğanın kendi varoluşsal birliğinden ve insanın da bu varoluşsal birliğin parçası olarak akıl sahibi varlık olduğundan, onunla birlikte

bireyleşebilme olanağının olabileceğini ve gerçek kuruculuğuna da yani praksis'ine de olanak sağlamak için bu birici ve doğalcı anlamda olumlayıcı bir zeminden bahsetmek gerekecektir. Platon ve Aristoteles'te özellikle ahlak alanında bu dünyadaki nesne alanından ve oluştan arınma kaygısı ve koşulu bu anlamda bir kurucu zemini var sayamaz. Diğer taraftan, her iki filozofta da insanın doğayla ve toplumla kurduğu tarihsel deneyimin göz ardı edilmesi, mutlak anlamda hiyerarşik bir düzlemin meşrulaştırılmasına ve erdemin, iyinin de bu düzlem dolayısıyla belirlenebileceğine ilişkin sonuçlara yol açmıştır. Eğer poiesis etkinliğine ahlaki bir sınırlama ve poiesis etkinliğinde doğanın bütünlüğünü ve oluş yasasını bozacak biçimde ortaya çıkan olumsuzluklara bir çözüm getirilecekse poiesis etkinliğinin bir varoluş biçimi olarak eleştirilmesi ve yeniden tanımlanabilmesi gerekir. Bu gereklilikte poiesis etkinliğinin dönüşümünün tarihsel bağlamı göz ardı edilemez. Diğer taraftan praksis'ten bahsedebilme olanağı da büyük bir kısmıyla bu bağlamla koşulludur.

Aristoteles iyi'yi bu dünyanın yani doğanın somut alanı içinde tanımlamamıştır. Dolayısıyla iyi, soyut olarak tanımlanmıştır. Bu soyut tanımlama, Aristoteles'in ahlak anlayışında insanın genel nedenler üzerinden kendini düşünebilme olarak ortaya çıkmış ve ahlakın sınırlarını ben üzerinden belirlemiştir. Bireyin kuruculuğunun doğayla bağıntısıyla ilişkilendirilmemesi ve bireye ulaşmanın ya da birey olmanın zemininin theoria olarak belirlenmesi, zaten baştan özgürlüğün ve bireyliğin doğayla bağlamını hatta koşullanılışını ortadan kaldırmıştır. Platon'un bu dünyaya uygulanabilir bir iyi anlayışı olmadığı eleştirisiyle yola çıkan Aristoteles, insana bu dünyada bir ahlaki zemin tanımlamaya çalışırken insanın doğal ontolojik varoluşunu sağlayamadığı gibi, insanı ereksel bir varlık olarak Tanrıya yönelimiyle belirlemiştir. Zaten ontolojik bir ereklikten bahsetmek ve bunu her şeyin zemini olarak belirlemek Ekolojik Praksis'ten bahsedebilmenin en önemli engellerinden biri olacaktır. Çünkü hiçbir

ereklilik yoktur ki, doğa alanının somutluğunu aşan mutlaklığa sığınmasın, doğanın içkin-ontolojik zeminini yok saymasın ve ahlaki eylemin ölçütünü akıl sahibi varlık olarak insanla sınırlamasın.

Eğer doğanın da zorunlu olarak içeriildiği bir ahlak kuramı arayışı söz konusu olacaksa bu kuramın bir nesne kuramı üzerinde yükseleceği kuşkusuzdur. Dolayısıyla bu ahlakın nesnesi olabilecek kuram, zorunlu olarak dolayimsızlığı içermelidir. Doğanın kendindeliğini korunmasını gözeten bir ahlak kuramı, bir dolayım ilişkisi üzerinden tanımlanamaz. Çünkü herhangi bir dolayımı içeren ahlak kuramı, doğanın kendinde varlığına dair bir kanıtlama getiremeyeceği gibi nesneyi ve doğayı aşkın bir boyuta ihtiyaç duyar. Oysa hiçbir aşkınlık yoktur ki, doğanın kendinde varlığını dolayısıyla ontolojik ya da epistemolojik olumsuzlamasını varsaymak zorunda kalmasın. Aristoteles'in nesne ve ahlak kuramına bu anlamda bakıldığında bir dolayım ilişkisinin geçerli olduğu görünür.

2. SPİNOZA: DOĞA VE TÖZ ÖZDEŞLİĞİNDE EKOLOJİK PRAKSİS OLANAĞI

“Kendinin nedeni (causa sui) ile özü varoluş içereni, ya da, varolmadıkça doğası kavranamayanı anlıyorum”⁷⁰.

“Töz (substantia) ile kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranabileni, başka bir deyişle, kavramı bir başka şeyin onu oluşturması gereken kavramına gereksinmeyi anlıyorum”⁷¹.

Bir şeyin ne olduğunu, varlık nedeninin ne olduğunu açıklarken, bu şeyin kendinin nedeni olduğunu söylemek, o şeyin ne olduğunun anlaşılması için dışarıdan herhangi bir varlıksal nedene gereksinim duymayan, kendi doğasının zaten kendi nedeni olduğunu söylemektir. Dolayısıyla bu şey, doğası itibariyle kavranır ve onun doğası varolmaktır. Spinoza'nın töz anlayışının temelinde bu içkin neden yatar. “Her biri bengi ve sonsuz özü anlatan sonsuz yüklemde oluşan töz” kendiyile bir olmak zorundadır. Çünkü bu birlik somut bir birliktir. Eğer iki ya da daha fazla tözden bahsedilecekse, bu tözlerin somut birliğinin zemininin ne olacağı hem de farklı tözlerin ilişkilerinin olanaklılığı birer sorun olacaktır. Diğer taraftan doğal nesnelere tözselliği ya da tözle ilişkisinde, nesneye gerçekliğini veren zemin olması açısından doğal nesnenin dışında bir tözsellik zemini, hem bir dolayımı zorunlu kılacağından hem de bu dolayım nedeniyle nesnenin kendinde ahlakın nesnesi olması anlamında kapsayıcılığını tümüyle yitireceği

⁷⁰ Spinoza, Törebilim (*Ethika*), çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2.Baskı, 2000, Eskişehir, Bölüm 1, tanım

⁷¹ Spinoza, a.g.e., b.1, t.3

için doğal nesnelere kaçınılmaz bir biçimde ahlak alanının dışında bırakacaktır.

Spinoza'nın tözü tanımlarken "kendinin nedeni" olarak belirlemesi bir ontolojik tanımlamada kimi yönleriyle anlaşılabilir. Ama şu en baştan söylenmelidir ki, Spinoza'nın varlık anlayışını anlamaya çalışırken öncelikle somut olanın içinde ve somut olanla birlikte düşünmek gerekir. Diğer taraftan şu kaçınılmaz ki, eğer doğanın gerçek-ontolojik varoluşundan bahsedilmek isteniyorsa bu anlamda bir tanımlamanın doğaya atfedilmesi kaçınılmazdır. Bu anlamda bir tanımlama dolayısıyla, doğayı aşkın ve doğaya gerçekliğini veren herhangi bir aşkın zemin tümünden dışarıda bırakılabilir, reddedilebilir. Böyle bir dışta bırakışı ve reddedişi temellendirmeksizin, ahlaki bir bağlamda doğal nesnenin tutulması mümkün gözükmemektedir.* Bu nedenle tamamen üst düzeyde soyut düşünmenin felsefe olduğunu savunan felsefi yaklaşım açısından Spinoza'nın felsefesi, gerçekliğin ne olduğu konusunda bir şey ifade etmez. O sadece kimi önermelerle ve tanımlarla kurulmuş "geometrik" bir yapıdır. Oysa felsefenin, somut durumun ya da varolanın, gerçeklik durumunun eleştirel olarak ortaya koyma çabası olduğunu savunan bir anlayış için Spinoza'nın felsefesi gerçekliğin, yaşanan, organik gerçekliğin içkin felsefesidir.

Spinoza Ethika'nın birinci bölümünde yaptığı tanımlamalarla sonsuz yükleme sahip tözün doğasını açıklamaya çalışmaktadır. Yükleme, tözden zahir eden bir şey olarak değil "tözün özünü anlatan şey" olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla Spinoza'nın töz anlayışında, Plotinosçu anlamda herhangi bir taşma ya da zahir etmeden bahsedilemez. Töz

* Aslında burada yukarıda bahsedildiği anlamıyla "kendinin nedeni" olması açısından içkin bir nedenselliğin esas olduğu doğanın gerçekliğinin değil, bunun aksine bu anlamda bir içkinliği yok sayıp doğal nesnelere gerçekliğinin aşkın bir tözsellik üzerinden belirlendiği ontolojik düzlemin temellendirilmeye ihtiyacı vardır. Doğanın gerçek tözsellik alanı olduğu ve bu anlamda doğanın kendi ontolojik sağlaması için herhangi bir aşkınlık düzlemine ihtiyacı olmadığı gerçeği, gerçekliğini tarihten ve praksisten alırken doğayı aşkın bir tözsellik anlayışı bu anlamda hiçbir gerçek dayanağa sahip değildir, tamamen soyut, söylesel ve genellikle dinsel-tanrısal-teleolojik bir düzlemden konuşur, mırıldanır. Ama bu yanılmanın ve zemin kaybının tarihsel-toplumsal olarak oluşturduğu hem ontolojik hem de ideolojik etkinin ortadan kaldırılması ve gerçek praksisin yaratılması bu *soyut* düzlemin sadece yok sayılmasıyla değil bu düzlemin çözümlenmesi ve gerçek bir eleştirisiyle mümkündür.

kendisi yoluyla kavranabilen, sonsuz, bir ve bölünemez olarak, özgür ve içkin bir neden olarak vardır. İlk bölümlerde önermeler ve tanımlar üzerinden Tanrı-töz, idea, yüklem, anlık, cisim, beden gibi kavramları ele alan Spinoza, daha sonraki bölümlerde bu kavramlar üzerinden duyguların doğasına geçer. İlk bölümlerdeki tanımlamalar daha sonraki bölümler için açıklık getirecektir. Bu nedenle özellikle ilk bölümlerdeki bazı belirlemeler daha sonraki bölümlere geçişi anlayabilmek için önemlidir. Öncelikle şu belirtilmelidir ki, beden ve düşünme arasındaki ilişkinin olanaklılığı Spinoza’da bir sorunsal olarak görülmez. Çünkü Spinoza’nın töz anlayışı, bu ilişkiye ya da etkileşime baştan müsaade eder, bu ilişki düzleminde deneyimi tanımlar. Yani bu etkileşimin olanaklılığı zaten tözün doğası gereği gerçekleşir. Bedeni etkileyen her etki aynı zamanda anlığı da etkiler. Diğer yandan “insan anlığını oluşturan ideanın nesnesi bedendir, ya da edimsel olarak varolan belli bir uzam kipidir, ve başka bir şey değildir”⁷² ve zaten “anlık bedeninin değişiklerinin idealarını algılamadığı sürece kendini bilmez”⁷³. Bu iki önerme Spinoza’nın tüm ontolojisinin maddeci-gerçekçi yaklaşımına örülü olduğunu açık bir biçimde göstermektedir.*

Varlık ya da töz tektir ve bu töz sonsuz sayıda değişikliğe sahiptir. Evren ya da doğa, tek bir birlik olarak düşünülürse onun her tekil parçasının da bu birliğin değişikleri olduğu söylenebilir. Spinoza “Varolmak tözün doğasına özgüdür”⁷⁴ dediğinde aslında tözün bu sonsuz değişiklerinin ya da sonsuz tekilliklerinin de varoluşu olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla tözün zorunlu varoluşu, onun tözün değişikleri olmaları itibariyle değişikler için de geçerlidir. Bir şeyin “gerçek tanımı” da o şeyin doğasından başka bir şey değildir: sonsuz, zorunlu, bir, sonsuz değişiklere sahip, doğası ve varoluş nedeni bir. “Varolmak tözün doğasına özgü olduğu için, tanımı zorunlu varoluşu içermeli, ve dolayısıyla varoluşu yalnızca tanımından

⁷² Spinoza, a.g.e, b 2, önerme 13

⁷³ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.23

* İdea “anlığın düşünen bir şey olarak oluşturduğu bir kavram” olarak tanımlanır.

⁷⁴ Spinoza, a.g.e., b.1, ö.7

çıkarılmalıdır”⁷⁵. Bu belirleme, tüm doğanın ontolojik yani zorunlu olumlamasıdır. Olumlama, sadece tözün olumlaması değil, tek tek tüm yüklemelerin kendinde olması açısından bir olumlama değildir. Dolayısıyla “her yüklem kendisi yoluyla kavranmalıdır”⁷⁶ ve “tüm yüklemler bengidir”⁷⁷. Bu olumlamanın kanıtlanması ya da bu olumlamanın olumlanması ancak içkin nedenle ve sonsal nedenin reddedilmesiyle mümkündür. Spinoza, sonsal nedeni gerekçelendirerek tereddütsüz reddeder. Bu gerekçelerden biri, sonsal nedenin “doğayı bütünüyle altüst ettiği”, diğeri de insanların her şeyi kendi yararları için yapıldığına dönük yanılığının kaynağı olduğudur.

“Anlak, istenç, sevgi istek natura naturata* ile ilişkilendirilmelidir”⁷⁸. Spinoza’ya göre anlak ya da istenç, zorunlu olarak Tanrının değişikleri ve yüklemeleri ile ilişkilendirilmelidir, onların ötesinde bir şeyle değil. Bunun anlamı, uzamsal ve düşünsel olanın dışında bir şey olmadığı ve bunların zorunlu bir ilişkide birbirlerine bağlandıklarıdır. Belki de Spinoza’nın varlık anlayışındaki en temel özellik, etkinin ya da ilişkinin zorunluluğunun belirlenmesidir. İstencin bile “zorunlu bir neden” olarak belirlenmesi, istencin sınırlarının zorunlu olarak Tanrının yüklemeleri ve değişikleriyle ilişkili olmasıdır. Tanrı dahil hiçbir varlık, bu zorunluluğun dışına çıkamaz. Bu zorunluluk, bir anlamda belirlenimcilik olarak görülebilir: sadece etkiler, nedenler, sonuçlar ve ilişkiler vardır. Ama bu belirlenimcilik, insanı ya da bireyi tümüyle edilgin kılan bir belirlenimcilik değildir. Burada anahtar kavram ilişkidir. Her şey bir ilişki içinde birbirini etkiler. Bu ilişkinin neliği, öncelikle tekil şeylerin edimselliği dolayısıyla açıklanabilir. Diğer yandan uzamsal olanla düşünsel olanın tözün iki değişikisi olarak belirlenmesi ilişkinin tözün zorunlu birliğinden kaynaklandığı söylenebilir.

⁷⁵ Spinoza, a.g.e., b.1, ö.8

⁷⁶ Spinoza, a.g.e., b.1-ö.10

⁷⁷ Spinoza, a.g.e., b.1-ö.19

* natura naturata: edilgin/yaratılan doğa, Tanrıda olan ve Tanrı olmaksızın olmayan ve kavranamayan kipler bütünlüğüdür.

natura naturans: etkin/yaratıcı doğa, özgür bir neden olarak her şeyin en son ilkesi olarak, gerçek dolaysız olarak görülen Tanrı

⁷⁸ Spinoza, a.g.e., b.1, ö.31

“Uzamlı şey (res extensa) ve düşünen şey (res cogitans) ya Tanrının yüklemeleri ya da Tanrının yüklemelerinin değişikleridir”⁷⁹. Bu nedenle uzamlı şey ile düşünen şey aynı tözün iki ayrı görünümü ya da iki ayrı yüklemi olarak ilişki içindedirler. Diğer yandan Spinoza’ya göre, düşüncenin Tanrının bir yüklemi olmasıyla Tanrının düşünen bir şey olması, aynı şekilde uzamın Tanrının bir yüklemi olmasıyla Tanrının uzamsal olması aynı şeydir⁸⁰. Düşünceyle uzamsal olanın bu kadar iç içe geçmesi, Spinoza’nın tek töz anlayışının bir görünümüdür. Çokluğun kaynağının ne olduğu ise yine töz dolayısıyla açıklanır: “Bireysel şeyler Tanrının yüklemelerinin o yüklemeleri pekin ve belirli bir yolda anlatan değişiklerinden ya da kiplerinden başka bir şey değildir”⁸¹ ya da “tözün ve kiplerin dışında hiçbir şey yoktur, ve kipler, Tanrının yüklemelerinin değişiklerinden başka bir şey değildirler”⁸². Bu töz anlayışı, varolanlar arasındaki tüm hiyerarşik belirlemeleri reddeder.

Spinoza’nın felsefesi, zorunluluk üzerine temellenir ya da zorunluluk felsefesidir: “Şeylerin Doğasında olumsal hiçbir şey yoktur, ama tüm şeyler tanrısal doğanın zorunluluğundan belli bir yolda varolmaya ve eyleme belirlenir”⁸³. Tüm bu zorunluluk düzleminde cisim, ne tözsel olanın dışına dolayısıyla da ne de zorunluluk alanının dışına atılır. Aksine cisim, tözsel bağıntısı ile tanımlanır: “Cisim ile uzamlı şey olarak görüldüğü sürece Tanrının özünü belli ve belirli bir yolda anlatan kipi anlıyorum”⁸⁴. Görüldüğü üzere, cisim ya da uzamsal olan, tözle bağıntısı içinde gerçeklik kazanır ve ontolojik anlamda birincil bir değere ulaşır. Diğer taraftan cisim ya da tekil şey, anlığın doğal konusudur ya da doğal nesnesidir, bu nesneden arınması gerekmez, sadece bu düzeyiyle bilgiyle yetinmeyip nedenlerin, özlerin bilgisine yönelmelidir. Bu yönelimin kendisi aslında anlığı belirler. Dolayısıyla anlığın konusu ya da nesnesi de zorunlu olarak Doğanın yüklemeleri ve

⁷⁹ Spinoza, a.g.e., b.1, ö.14

⁸⁰ Spinoza, a.g.e., b.2-1, ö.2

⁸¹ Spinoza, a.g.e., b.1, ö.25

⁸² Spinoza, a.g.e., b.1, ö.28

⁸³ Spinoza, a.g.e., b.1, ö.29

⁸⁴ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.1

değişkileri olabilirler. “İnsan anlığının edimsel varlığını oluşturan ilk şey edimsel olarak varolan tekil bir şeyin ideasından başka bir şey değildir”⁸⁵. Anlık, dışarıdaki şeylerin edimselliği ile belirlenir, bu nedenle “anlık belli ve belirli bir düşünce kipidir”⁸⁶. Yine ideanın nesnesi de beden olarak belirlenir. Bu belirlenim, Spinoza’da ideanın a priori kaynaklarına dair temkinli yaklaşmayı gerektirir. Çünkü Spinoza’ya göre “İnsan anlığını oluşturan ideanın nesnesi bedendir, ya da edimsel olarak varolan belli bir uzam kipidir, ve başka bir şey değildir”⁸⁷.

İnsanın dışsal cisimlerle etkileşimi bedensel etkileşimi zorunlu olarak içerir, ya da zaten öncelik bu bedensel etkileşim, bu karşılaşmadır. Yani eğer bir etkileşimin olanaklılığından bahsedeceksek bu olanaklılık dışsal cismin ve bedenin her ikisinin de içerildiği bir etkileşim olmak zorundadır. Bunun da ötesinde insanın kendi bedeninin bilinebilmesi de bu iki taraflı içerilme ile koşullanmıştır. Bu etkileşim, karşılıklı bir etkileşimdir ama insanın dışsal cisimler üzerindeki etkisine, biçimleyiciliğine, düzenleyiciliğine olanak sağlayan bir beden anlayışıdır. Yine anlığın bilgisi de bedenle koşullanmıştır: “İnsan anlığı insan bedeninin kendisinin ideası ya da bilgisidir... ve anlık bedenin değişikliklerinin idealarını algılamadığı sürece kendini bilmez”⁸⁸. Bilgisizliğin ya da yanlışlığın kaynağı ise bu anlamda ideaların yetersizliği ve karışıklığıdır. Ama “insan anlığı Tanrının bengi ve sonsuz özünün yeterli bir bilgisini taşır”⁸⁹.

“İdea ile anlığın düşünen bir şey olduğu için oluşturduğu bir kavramını anlıyorum”⁹⁰. Yani idea, bir şeyin düşünölmüş biçimidir. Nasıl uzamlı şey ile düşünen şeyden aynı tözün iki ayrı görünümü olarak bahsediyorsak düşünölmüş şeyle düşünen anlığı aynı ilişki içinde düşünebiliriz. Düşünen şey ile uzamlı şeyin Spinoza’daki ilişkilendirmesi, düşüncenin nesneye konu

⁸⁵ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.11

⁸⁶ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.4

⁸⁷ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.13

⁸⁸ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.19

⁸⁹ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.47

⁹⁰ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.2

ediliş biçiminde önemli bir açıklık getirir. Uzamlı şey ile düşünen şey arasındaki töze bağlı ilişkilendirme, ideanın düşünölmüş bir şeyin kavramı olarak tanımlanmasına da açıklık getirir: “İdeaların düzen ve bağıntıları şeylerin düzen ve bağıntıları ile aynıdır”⁹¹. Düşünen “töz” ve uzamlı “töz” bir zaman bu, bir başka zaman şu yüklem altında kavranan bir ve aynı “töz”dür.

Spinoza’da anlık ve bedenın gelişimi ve yatkınlığı –ya da yetkinliği– paralel bir şekilde ilerler. İnsan anlığı, bir cismin doğasını algılarken algıda algıananın kendi bedeni de içerilir. Bu nedenle, bu mutlak bir soyutlama düzeyi değildir. Spinoza bunun herkesin deneyiminde açıkça görebileceği bir durum olduğunu söyler. Birinci tür bilgi de, bir cisimle ya da bir bedenle karşılaştığımda bu cismin ya da bedenın bende bıraktığı etki ve bu etkinin bende oluşturduğu duygulanış olarak belirir. Beden, bu anlamda sürekli karşılaşmalarla birlikte karşılaşmanın bıraktığı etkiye göre harekete ya da dinginliğe sahip olur. Spinoza, bedenın hareketliliğini ya da eyleme gücünü artırmayı haz, azaltmayı da acı olarak tanımlar. Tüm bu karşılaşmalar ve etkiler, bedenın eyleme gücünü azaltır ya da artırır. “Beden anlığın nesnesi” olduğu için anlık şeyleri bedende bıraktığı etkiler dolayımıyla bilir: “İnsan anlığı dışsal cismi ancak bedenının değışkilerinin ideaları yoluyla edimsellikte varolan bir şey olarak algılar”⁹². Bu, özü itibariyle doğrudan somut bir karşılaşma olsa da bir duygulanış olarak ortaya çıktığı için bütünüyle somut bir düzeyde sonlanmaz. O zaman denilebilir ki, anlığın kendini bilmesi ya da bilinçli algı, salt soyut bir durum değil, bedenın doğasını ve bilgisini içeren algıdır. Bu düşüncenin ve uzamsal olanın tözün iki ayrı yüzü ya da görünümü olmasından dolayıdır.

Elbette ki insan, salt bu tür karşılaşmalarla ve bu karşılaşmaların etkileriyle belirlenen ya da bu sınırlara “mahkûm” bir varlık değildir. Spinoza’nın ikinci türden dediğı bilgi türü, yani “şeylerin özelliklerine ilişkin ortak kavramlarımızın ve yeterli idealerimizin olması” düzeyi ve onun da

⁹¹ Spinoza, a.g.e., b.1, ö.7

⁹² Spinoza, a.g.e., b.2, ö.26

ötesinde “Tanrının belli yüklemelerinin biçimsel özünün yeterli bir ideasından şeylerin özlerinin yeterli bilgisi”⁹³ olarak üçüncü tür bilgiyi belirlemesi, insanın sürekli dışındaki şeylerin karşılaşmalarına maruz kalacak bir varlık olmadığını, özlerin de bilgisine ulaşabilmeye muktedir olduğunu gösterir. Özlerin bilgisi demek, şeylerin kendi zorunlu doğalarından kaynaklanan özleri anlamına gelir ki, ancak ussal bir görmeyle ulaşılabilir. Ama kaynağı tam olarak bu düzeye indirgenemese de Spinoza’nın bahsettiği ilişkilerin, karşılaşmaların, etkilerin gerçekleştiği somut durumlardır Bu nedenle özgürlük, insanların sadece eylemlerini bilmeleriyle değil, eylemlerini belirleyen nedenleri de bilmeyi gerektirir.

Anlığın bir yetkinlik düzeyine ulaşması, kendi başına bir edimsellik değil, dışarıdan etkilendiği cisimlerin ve bedenlerin algılayanın bedeniyle ilişkisinin anlığa aktarılması dolayısıyla olur. Çünkü anlık, üçüncü türden bilginin tanımlanmasında olduğu gibi bedenin birçok tekil şeyden etkilenmesi sonucunda kavramlara yükselir. Erdemli olmak da tam burada, bu düzeyde gündeme gelir. “İnsan anlığı Tanrının sonsuz ve bengi özünün yeterli bir bilgisini taşıdığı” zaman erdemli olmaya belirlenir. Bu bilgi, insanı erdemli eyleme götürecektir. Bizler şeylerin özünü yani Tanrının doğasını bildiğimiz ölçüde iyi eyleme yöneliriz. Bu aslında Tanrısal zorunluluğun bilgisidir. Biz, Tanrısal doğanın zorunlu düzenini ve işleyişini bildiğimiz ölçüde kendimizin de bu zorunluluğa tabi bir varlık olarak eyleme yönelmesini sağlarız.

2.a) Anlık ve İstenç Aynılığında Özgürlük Olanağı

Özgürlüğün olanaklılığından bahsedebilmek için anlık ve istenç ayrımı ya da ilişkisi önemli ve açıklanmaya muhtaç bir zemindir. Spinoza, iradenin mutlak özgürlüğünü baştan reddeder. İrade de anlık gibi nedensel düzlemde

⁹³ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.39

belirlenir. Dolayısıyla iradi bir isteme zorunlu bir nedene bağlanır. “Anlık belli ve belirli bir düşünce kipi”⁹⁴ olduğu için mutlak bir istemeye ve özgürlüğe sahip olamaz. Spinoza iradeden ise şunu anlar: “istenç ile bir doğrulama ya da yadsıma yetisini anlıyorum, bir isteği değil”⁹⁵. Dolayısıyla irade ve anlık “tek ve aynı şeydir”⁹⁶. Tüm bu zorunlu ve nedensel düzlem dolayısıyla irade ya da istenç ve anlık arasındaki bu aynılık şöyle açıklanır: “İstenç ve anlık tekil isteme edimlerinin ve ideaların kendilerinden başka bir şey değildir. Ama tekil isteme ve idea bir ve aynıdır; öyleyse istenç ve anlık bir ve aynıdır”⁹⁷.

İrade ve anlığın aynılığı, mutlak bir aynılık ya da özdeşlik değil, kapsam ve belirlenim açısından bir aynılıktır. Dolayısıyla irade ve anlığı birbirinden ayıran en önemli nitelik, Ethika’nın ikinci bölümünün sonunda uzunca konu edilir. Burada ele alınışına göre, irade ve anlık arasındaki ayırım, anlığın sonlu, iradenin ise sonsuz olmasıdır. Diğer taraftan, bu iki yeti arasındaki ayırımın başka bir yönü de ideaların eksiksizliği paralelinde açıklanabilir: “kimi nesnelere başkalarından daha üstün oldukları için, ideaları da aynı oranda daha eksiksizdir; bu yüzden istenç ve anlık arasında ayırım olduğu tartışma götürmez gibi görünür”⁹⁸. İstenç, anlığa göre daha kapsamlıdır ve anlık, kavrama yetisi sınırlarıyla aynı sınırlara sahiptir. Yine de istencin ya da iradenin anlığa göre daha kapsamlı (ya da kaplamalı) olması iradenin sonsuz olduğu anlamına gelmez: “İstenç, evrensel bir varlık ya da bir ideadır ki tüm tekil isteme edimlerini, tümüne ortak olanı onunla açıklarız”⁹⁹.

Spinoza, iradenin sonsuz olduğunun yanılmasıyla özgür olma yanılması da birlikte getirdiğini söyler ve bu anlamda bir özgürlük

⁹⁴ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.48 tanıt

⁹⁵ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.48 not

⁹⁶ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.49

⁹⁷ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.49 kanıtlama

⁹⁸ Spinoza, a.g.e., b.2, 40 not.3

⁹⁹ Spinoza, a.g.e., b.2, 40 not.4

anlayışını ve olanağını reddeder. Dolayısıyla özgürlüğü, erdemi Tanrı ve Tanrının bilgisi dolayısıyla koşullandırır:

“Her şeyi Tanrının buyruğuna göre yapmamızı ve tanrısal doğadan pay alanlar olmayı öğrettiği ölçüde, eylemlerimiz giderek daha da eksiksizleşir ve Tanrıyı giderek daha iyi anlar oluruz... erdemin kendisi ve Tanrıya hizmet etme mutluluğun kendisi ve en yüksek özgürlüktür”¹⁰⁰.

Spinoza burada özgürlüğün olanaklılığından bahsederken Tanrıya ya da Doğanın yasalarıyla zorunlu bir koşullanmış zemin sunar ve bu zeminden toplumsallığa geçiş yapar. Yani Aristoteles'teki gibi toplumsallık dolayısıyla doğanın yasalarının ve bütünlüğünün gözetilmesine ilişkin bir geçişin tersini işletir:

“Bu öğretinin toplumsal yaşam açısından da katkıları vardır, çünkü bize hiç kimseden nefret etmemeyi, hiç kimseyi küçümsememeyi, hiç kimse ile alay etmemeyi, hiç kimseye öfke duymamayı ve hiç kimseye haset etmemeyi öğretir”¹⁰¹.

Eyleme gücünün artması ya da etkin olma insanın kendi zorunlu doğasından kaynaklanan bir neden varsa mümkündür, edilgin olma ise “yetersiz nedeninin” bizim olduğumuz durumdur. Anlığın özgür olmaması ve zorunlu olarak nedenler tarafından belirlense de, onun doğasının bu zorunluluğun bilgisine ulaşmasıyla birlikte aslında “özgürleşmesi” mümkündür. En yüksek erdem ya da özgürlük ise Tanrıya ve dolayısıyla insanın kendi zorunlu doğasına hizmet etme mutluluğudur. Burada erdem, özgürlük, mutluluk ve bilgi iç içe geçerler. İnsanın kendi doğasının bilgisine ulaşması, bu bilgiye göre eylemesini beraberinde getirir. Bu bilgi ve eylemin birleşmesi, en yüksek erdem ve en yüksek mutluluktur. Bu yüzden Spinoza,

¹⁰⁰ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.49-1

¹⁰¹ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.49-4

insanın varlığını sakınma çabasını esas görür. Bu sakınım, kendi zorunlu varoluşunun, doğasının sakınımı ve bu doğanın bilgisini gerçekleştirme mukteditliğinin ortaya çıkarılması yönünde bir sakınımdır. Başkasına karşı ya da daha güçsüz olana karşı bir gücün sakınımı ve kullanılması değildir. Bu yüzden sadece bireysel olanı değil nesnel ve etkin özün doğasını da anlatır. Dolayısıyla egosal değil, tinseldir denilebilir.

Duyguların doğasının konu edindiği üçüncü bölümde, beden in etkinliğinin ve edilginliğinin kaynağının duygulara göre değiştiği, duygunun ise fikirlere göre belirlendiği belirtilir. Bedenin etkinlik gücünü artıran şey anlığın da düşünme gücünü artırır. Dolayısıyla haz, hem bedensel hem de düşünsel olarak güç verir ve kişinin “kendi varlığında sürme çabası”nı destekler. Bilme ile etkinliğin dolaysız ve zorunlu olarak bir arada tutulduğu bu düzlemde beden, 17. yy. filozoflarının belki hiçbirinde görülmeyecek oranda gerçek ve etkin kılınır:

“Bedenin varoluşunu dışlayan bir idea anlıkta bulunamaz; böyle bir idea tersine ona aykırıdır... anlığın özünü oluşturan ilk şey edimsel olarak varolan bir bedenin ideası olduğu için, anlığımızın ilk ve başlıca çabası bedenimizin varoluşunu doğrulamaktır”¹⁰².

Bedenin özsel kılınması ve onanması, onun anlığın etkin kılınmasıyla yan yana durmak zorunda olduğunu ve özgürlüğün zorunlu olarak beden in etkinliğini içermesini beraberinde getirecektir. Düşünme ile beden in gücü ve etkinliğinin bu anlamda zorunlu bir eşitliği vardır ve bu eşitlik doğaldır denilebilir: “anlığın çabası ya da düşünme gücü doğal olarak beden in çabasına ya da davranma gücüne eşit ve onunla eş zamanlıdır”¹⁰³. Bu doğal eşitliğin daha da ötesine geçerek, insanın kendisini bilmesi de “bedenin değişimleri ve ideaları”nın bilinmesi ile koşullanır. Tüm bu zorunlu ilişkilendirme, iyi ve özgürlük anlayışında somutlaşmaya başlar.

¹⁰² Spinoza, a.g.e., b.3, ö.10

¹⁰³ Spinoza, a.g.e., b.3, ö.28

Spinoza'da iyi yukarıda bahsedildiği anlamda bir düzlemde anlamına kavuşur: “İyilik ile burada her tür hazzı, ve ona katkıda bulunan her şeyi, ama özellikle ne olursa olsun özlemi doyurmanı anlıyorum”¹⁰⁴. Esas olarak iyi, kötü, özgürlük gibi konular ise dördüncü bölümde konu edinmeye başlar. Spinoza'ya göre iyi ve kötü, şeylerle ilişkimizde ortaya çıkar. Spinoza'daki iyi ile Kant'taki iyi hiçbir şekilde benzeşmediği gibi Spinoza'daki iyi, tamamen Kant'taki iyi karşıtı olarak kabul edilebilir. Kant, ahlaki olanın hiçbir şekilde araçsallaştırılmaması ve daha da ötesi amaç olarak bile görülemeyeceği, onun değerinin kendi uğruna olması dolayısıyla belirlenebileceğini söylerken, Spinoza iyiyi belli bir yolda yani insan doğasına ulaşma yolundaki tüm araçlar olarak belirler. Spinoza iyiyi tanımlamadan önce bir töz anlayışı, bütünsel bir varlık anlayışı-doğası geliştirmiş ve iyiyi bu bütünsel varlık anlayışı dolayısıyla geliştirmiştir. Bu nedenle Spinoza'nın burada araç olarak bahsettiği şeyin, insan doğasıyla zorunlu ilişkisi göz ardı edilmemelidir. Burada Spinoza'nın sakınım kavramı ortaya çıkar ki, bireyin ve eylemin yönelimini esas olarak bu sakınım çabası belirler. Kişiyi kendi doğasına kavuşturacak, kendi doğasıyla bütünleştirecek her araç, her eylem iyidir. Sakınım, kişinin kendi doğasına yöneliminin ve bu doğaya ulaşma yönündeki gücünün geliştirilmesi yönündeki sakınımdır.

“Bireysel şeyler Tanrının yüklemelerini belli ve belirli bir yolda anlatan kiplerdir, eş deyişle, Tanrının belli ve belirli bir yolda var ve etkin olmasını sağlayan gücünü anlatan şeylerdir”¹⁰⁵. Ve her bireysel şey, “kendi varlığında sürmeye çabalar.” Bu çaba, salt bedensel bir varlığı sürdürme değil, varlığın birliği açısından varlığını sürdürme çabasıdır, ki anlığın daha çok “eksiksizleşmesiyle” birlikte bu çaba karşılığını bulur. Buradaki sürdürme ya da sakınım, insanın kendi doğasını bilme ve bu doğaya uygun bir biçimde eyleme gücünü artırma yönündedir. Eğer bu anlamda bir çabanın olmadığı ya da anlıksal olarak nedenlerin ve ilişkilerin düzeyinden aşağı bir düzey söz

¹⁰⁴ Spinoza, a.g.e., b.3, ö.39

¹⁰⁵ Spinoza, a.g.e., b.3, ö.6

konusuysa, kısacası sürekli duygulanış ya da karışık idealar düzeyinde bir düzey söz konusuysa bu da tam tersine bir edilginliği doğurur. Yukarıda da bahsedildiği üzere, insanın kendi doğasının bilgisine yaklaşması, onun eyleme gücünü artırır, erdemli olanı gerçekleştirme zorunluluğuna dolayısıyla varolanı Tanrının ve insanın doğasına ya da özüne uygun hale dönüştürme çabasını ve hazzı beraberinde getirir. Bu bilme, bütünüyle soyut bir düzlemde gerçekleşmez, bedensel bir dolayımı gerektirir:

“İnsan kendini ancak bedeninin değişimleri ve bunların ideaları yoluyla bilir. Öyleyse, anlık ne zaman kendini gözleyebilirse, tam bu yolla daha büyük bir eksizliğe geçtiği, başka bir deyişle, haz ile etkilendiği kabul edilir, ve kendini ve etkinlik gücünü ne denli seçik olarak imgeleyebilirse hazzı o denli artar”¹⁰⁶.

Dolayısıyla insanın kendi doğasına erişmesi bedeni dışlamasını değil aksine bedeni etkinlik gücünü artıracak yönde var etmesini zorunlu kılar. Bu insanın kendi doğasının özü, istekle ya da istekte vücut bulur.

İsteğin her şeyin özü olduğunu söylemek, isteğin sınırları konusunda bir belirleme zorunluluğunu da getirir. Spinoza isteğin bu anlamda bir sınırlandırılmasını yine bilgi düzeyinde açıklar. Özlerin bilgisi olarak üçüncü tür bilgi, insan doğasının, gücünün ve isteğinin sınırlarını da bildirir. Ama isteğin sınırlarını belirlemede illa ki bu düzeyde bir bilgi olması gerekmez, ikinci türden bir bilgi düzeyi de bu sınırları belirleyebilir. İsteğin sınırları, doğanın sınırlarının sınırlarıdır ki tüm bu sınırlamalar, insanın zorunlu bir tözün zorunlu yasalarına zorunlu bir tabiyeti olduğunu gösterir. Bu zorunluluk ve bu zorunluluğa tabiyet, insan özgürlüğü konusunda bir sıkıntı yaratmaz. Çünkü, doğanın bir “yüklemi” olarak insanın doğayla birlikte, doğanın zorunluluğunun bilgisine ulaşarak özgürleşmesinin koşullarının ontolojik zeminine de olanak sağlar. İsteğin ve gücün gerçek bir istek ve güç

¹⁰⁶ Spinoza, a.g.e., b.3, ö.53

olmasının koşulu da yine kendi doğasını içermesidir: “İstek bir kişinin özü ya da doğasıdır, ama ancak doğasının herhangi bir durumundan herhangi bir şeyi yapmaya belirlenmiş olarak görüldüğü sürece”¹⁰⁷. Bu içsel ya da özsel bir belirlemedir ve kişinin “kendinden hoşnutluğunu” beraberinde getirir.

İnsanın kendi doğasının belirlenimi altında olması, Tanrısal öze uygunluğu da getirir. Bu anlamdaki her belirlenim iyidir, aksi bir belirlenim yani insanın kendi doğasından değil de dışarıdan gelen her türlü belirlenim ise kötüdür. Spinoza, iyi ve kötü kavramlarını ele alırken bu kadar yalın ve ilişkisel düzeyde ele alır. Bu nedenle ona göre, iyiyi doğrudan bir amaç olarak belirlemek yanlıştır. İyi ve kötünün ne olduğu bizim nesnel alanındaki ilişkilendirmelerimiz sonucu tanımlanır ya da soyutlaşır :

“İyi ve kötü, yalnızca düşünme kipleri ya da kavramlarıdır ki, onları şeyleri kendi aralarında karşılaştırarak oluştururuz... İyi ile bizi kendi önümüze koyduğumuz insan doğası modeline adım adım yaklaştıracak bir araç olduğunu pekinlikle bildiğimiz her şeyi anlayacağım”¹⁰⁸.

Görüldüğü gibi iyi, bir araç olsa da ve “şeylerin kendi aralarında karşılaştırılmaları sonucu oluşturulsa” da bu bir amacın yokluğunu göstermez. Sadece iyi soyut bir amaç olarak belirlenemez. İnsan doğasının gerçekleşmesi belki de Spinoza’da tek amaçtır. Bu amaç, sonuç ya da ereksel bir iyi değildir. Çünkü Spinoza, insan doğasını hiçbir zaman bir idealleştirilmiş sonsala ya da ereğe yönelecek isteği ya da arzusu üzerinden tanımlamamıştır. Spinoza’ya göre amaç, insanın da parçası olduğu doğanın özünün bilgisine ulaşmaktır. Bu bilgi, zaten beden ve eylemin gücünü de artıracığından salt soyut bir bilgi değildir. Belki de hiçbir modern filozofta görülemeyecek kadar eyleme yönelten, eylem gücünü artırmayı amaç edinen bir bilgidir bu. Bu nedenle Spinoza’da yararlı olanla iyi olan bu kadar

¹⁰⁷ Spinoza, a.g.e., b.3, ö.56

¹⁰⁸ Spinoza, a.g.e., b.4, önsöz

iç içe geçmiştir. Çünkü iyi, insan doğasının gerçekleşmesinde bir araç olarak görüldüğü sürece tüm insanların yararına hizmet eden bir araçtır da. Ve bu yarar, kendini bir'in parçası olarak sezgileyen bireyin sadece kişisel yararı değil, bir'in yararadır ve dolayısıyla zorunlu olarak toplumsal yararadır. Buradan tersi de söylenebilir hale gelir; mutluluk, erdem, haz tam olarak gerçekleşme koşulunu toplumsal dayanaklarında bulur.

Erdemin güçle ilişkisi de yukarıda bahsedildiği üzere insan doğasını gerçekleştirme ediminde açıklanabilir: “Erdem ve güç ile aynı şeyi anlıyorum; eş deyişle, insan ile ilişkili olduğu sürece erdem salt kendi doğasının yasaları yoluyla anlaşılabilir bir şeyi ortaya çıkarma gücünü taşıdığı sürece insanın asıl özü ya da doğasıdır”¹⁰⁹. Güç, insanın kendi özüne ulaşma ve bu öze göre davranma konusunda etkinlik verdiği oranda erdeme yaklaştırır. Spinoza’da “insanın gücü, edimsel özü yoluyla açıklanır.” Tüm bunlar insanın mutlak bir bilgi düzeyine eriştiği ve o düzeyde kalacağı anlamına gelmez. Spinoza hiçbir zaman insan doğasına dair hiçbir mutlak özsel bir belirlenim çabasına girmemiştir. Çünkü en üst bilgi düzeyine erişmiş olsa da insan tutkularından ve duygularından arınamaz. Spinoza’ya göre tutkular, kimi zaman azalarak kimi zaman da artarak her zaman varlıklarını sürdürürler. Çünkü bizler, her zaman dışsal karşılaşmalara, nedenlere maruz kalırız ve bu nedenler tarafından etkileniriz. Diğer yandan duygular ise zaten insanın arınması gereken şeyler değildir. Çünkü iyinin bilgisi “bilincinde olduğumuz sürece” bize haz duygusu verir.

Doğanın zorunlu bir parçası olan insan, doğanın sonsuz gücü karşısında elbette ki sınırlı güce ve sınırlı edimselliğe sahiptir. Peki bu sınırlılık insan özgürlüğünü de sınırlayan ya da ortadan kaldıran ve her şeyi zorunlu ve belirlenmiş bir zeminde mi ele alan bir yaklaşımdır? Spinoza’nın doğa ve zorunluluk anlayışı ilk başta özgürlüğe müsaade etmeyen bir zemin gibi görülebilir. Ama tözün iki kipi olarak düşünce ve uzam aynı doğal

¹⁰⁹ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.8

düzlemde birbirlerini etkilerler. Dolayısıyla beden ve düşüncenin gücünü artıran ve varlığımızın sakınımını sağlayan her şey iyidir. Spinoza'nın iyi anlayışı bu bütüncü doğa bağlamı içinde katı bir yararcılığın çok ötesinde ve katı yararcılığı eleştiren bir düzleme sahip olur böylece. Çünkü erdem, tüm doğal varlık alanının sakınımında içerilen insanın kendi varlığını sakınımında zorunlu olarak birleşir ve insan için en yararlı şey, bu sakınım çabası dolayısıyla erdemdir: "... erdem temeli kendi varlığını koruma çabasıdır ve mutluluk insanın kendi varlığını sakınabilmesinden oluşur. İkinci olarak şu çıkar ki, erdem kendi uğruna istenmelidir"¹¹⁰. İnsanın varlığının sakınımını sağlayacak yolda en yararlı şey ise bir başka insandır. Spinoza'nın sakınım çabasını esas alarak oluşturduğu bu iyi kavrayışı, hem toplumsal bağlamıyla hem de doğanın kendi bütünlüğünü muhafaza etme anlamında bütünsel bir iyi anlayışı sağlar mı? Spinoza'daki sakınım ve yararlı olanın iyi olması anlamında özdeşlik, sanki yararcı bir tutuma kapı açmaktadır ve akıl sahibi varlığın kendini sakınımına dönük her tür edimi meşrulaştırmaktadır gibi görülebilir. Ama bu gerçek Spinoza değil, Spinoza'nın ontolojik olarak belli bir parçasının yorumlanmasından ibarettir. Oysa Spinoza birci* ve içkin ontolojik bağlamı içinde düşünülmeden onun sakınım, iyi, yararlı... gibi kavramları anlaşılabilir.

İnsanın kendi doğasını, özünü sakınımı ile ahlak anlayışına giriş yapan Spinoza, "insanın özü olarak" isteği de bu sakınım çabası ile birlikte alır. Yani istek, özsel olarak bu sakınımı barındırdığı koşuluyla insanın özünü anlatır. İstek, sakınım dolayısıyla koşullandığı müddetçe zaten bu sakınımın zorunlu doğasıyla sınırlanmış olacaktır. Dolayısıyla "insanın özü olarak" istek, sınırsız ve öznel bir içerikten çok uzak nesnel, bütünsel ve zorunlu içeriğe sahip olur. Tüm bu akıl yürütmeye varılabilmesinin zemini, Spinoza'nın töz anlayışıdır. Kendini sakınım çabası, kendi birci doğasının

¹¹⁰ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.18

* Buradaki birci nitelemesi, Parmenidesçi ya da Plotinosçu birci yaklaşımların ikisine de benzemediği gibi bu birci yaklaşımlara zıt yönleriyle belirgindir. Buradaki bircilikte ne zühür etme, ne mutlak durağanlık, ne çokluğun reddi, ne de hiyerarşik bir sistem söz konusudur. Buradaki bircilik, hem bireyin gerçekliği ve özgürlüğü, hem toplumun gerçekliği ve özgürlüğü hem de doğanın gerçekliği zemininde tanımlanır. Ve bu bircilik, bireyi ve doğayı gücü ve etkinliği içinde bir arada tutan çokluğun biriciliğidir.

sakinimi olarak geliştirildikçe ve gerçekleştikçe kişi düşünsel olarak daha az yetersiz bir düzeye geçtiği gibi bu düzey erdemli olma düzlemini de beraberinde getirecektir. Bu anlamda “saltık olarak erdeme göre davranmak bizde kendi yararımızı arama temelinde usun yönetimi altında davranmaktan –kendi doğasının yasalarına göre davranmaktan-, yaşamaktan ve varlığını sakınmaktan başka bir şey değildir”¹¹¹. Elbette ki buradaki us, ne a priori olanaklara sahip Descartesçi us ne de transandental zemine sahip Kantçı ustur. Buradaki us, bedenin devimininden ve ilişkiden bağımsız olmayan, tüm varoluşunda ilişkileri, etkileri içeren ustur. Nasıl erdemli olmak “kendi doğasının yasalarına göre davranmak” ise, usa göre davranmak da bu yasaları anlamakla koşullanır. Öyle ki, bu koşullama özgürlüğü ortadan kaldıran ve her şeyi mekanik anlamda bir zorunluluğa mahkûm eden bir koşullama değildir. Aksine, özgürlüğün zorunlu olanaklarının içerildiği bir koşullamadır. Peki bu içerilme kişiye doğal haklar verir mi? Örneğin insan, kendi doğasının tahrip edildiği bir koşulda buna karşı çıkması ve kendi doğasını talep etme yönündeki etkinliğin yolunu açar mı bu içerilme? Ya da kendi doğasını bozacak bir etkinliğe zorlanması kişiye bunu reddetme hakkı verir mi ve bu karşı çıkmaya güç verecek zemin meşru mudur? Spinoza’da bu zemin erdem de temeli olarak öz-sakinim (*conatus*) çabası olarak belirlenir: “Erdem insan gücünün kendisidir ki, yalnızca insanın özü tarafından tanımlanır”¹¹² ve “Öz-sakinim çabasına öncel hiçbir erdem kavranamaz... Öz-sakinim çabası, şeyin özünün kendisidir. Öz-sakinim çabası erdem ilk ve tek temelidir... ve onsuz hiçbir erdem kavranamaz”¹¹³. Bu sakınım, öznel bir sakınımı barındırır da esas olarak özün sakınımı dolayısıyla aslında doğanın ve tözün bütünsel sakınımıdır. Dolayısıyla zaten erdem temeli olan bu sakınım, iyinin meşru dayanağı olarak doğasını koruma anlamında yararı gözetir. Buradaki yarar, bir çıkara indirgenemeyeceği gibi isteğin ve erdem de özünü belirler. Bu yararın ereklilikle yan yana durmadığı göz ardı edilmemelidir. Spinoza bu ayrımı

¹¹¹ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.24

¹¹² Spinoza, a.g.e., b.3, ö.20

¹¹³ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.22

özellikle vurgular ve yararlıyı doğamıza uygun olan olarak açıklar. Doğaya uygunluk Tanrının bilgisiyle ve dolayısıyla ussal çabayla mümkündür ki, tutkuları da sınırlamayı gerektirir. Bu nedenle burada doğaya uygun olmadığı biçimde bir isteğin, tutkunun ya da aşırı sahipliğin yaratacağı sorunun ortadan kaldırılmasına dönük erdemle ve öz-sakinimla temellendirilmiş bir düzleme sahibizdir. Çünkü zaten “ustan doğan isteğin aşırısı olmaz”¹¹⁴.

Erdemli olmanın salt öznel olan tüm uğraklardan arındırıldığı ve erdemin zorunlu olarak bütünsel zemini olması Spinoza’da oldukça belirgin bir şekilde dışavurulur: “Erdemi izleyenlerin en yüksek iyisi herkese ortaktır, ve herkes ondan eşit ölçüde sevinç duyabilir”¹¹⁵. Şunu tekrarlamakta fayda var ki, burada erdemin toplumsal özü konu edilirken insan dışı doğanın da bu toplumsallıkta içerilmek zorunda olduğu Spinoza’nın nesne kuramı dolayısıyla zaten verilmiştir. Burada Spinoza’dan bu içermeye dair ayrı bir şey söylemesini beklemek anlamsız gibi görünmektedir.

Spinoza’nın erdem anlayışında güç kavramı belirgin bir şekilde öne çıkar. Spinoza’ya göre güç, insanın dışsal etkiler tarafından değil kendi tarafından belirlendiği biçimiyle açıklanır. Diğer yandan bedene etkinlik kazandıran her şey anlığa da etkinlik ve belirleyicilik kazandırır. Güç de beden ve anlığın gücüdür. Doğasına uygun biçimde artan beden ve anlık etkinliği insanın kendini belirleme yeteneği, olanağı yani özerkliği olarak görülebilir: kendi yasanı kendisi belirleme. Elbette ki bu yasanın bir ölçütü olarak doğanın yasaları ya da tözün zorunlu doğasına uygunluk söz konusudur. Dolayısıyla insanın bedensel etkinliğini azaltan, kendi bedeninin sahibi olmasını ve kendi bedenini belirlemesini engelleyen her türlü dışsal belirleyici, doğaya ve usa aykırıdır. Beden dışsal etkilerle belirlendiği oranda ussal davranamaz ve kendine doğal olmayan başka bir mekân yaratır. Bu mekân, hem dışsal etkilerle kuşatılmış bedenin yarattığı hem de beden de karşılıklı bir biçimde onu yarattığı doğa-karşıtı bir mekândır. Spinoza’da

¹¹⁴ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.61

¹¹⁵ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.36

bedenin ve dışsal etkilerin ustaki belirleyiciliğinin 6neminin burada vurgulanması kaçınılmazdır. Çünkü bu anlamda bir karşılıklı belirleyiciliğin –tekab6l6n değil- gerçekliğin 6nkoşulu olarak kabul edilmediği oranda ne d6ř6nmenin olanaklılığının, ne nesne-beden ile usun karşılıklı belirleyici ilişkilerinin ne de t6m doğayı kapsayacak bir ekolojik yaklaşımın 6n6n6 açmak m6mk6n g6r6nm6yor. Dolayısıyla Spinoza’daki nesne gerçek nesne, beden gerçek beden, us gerçek us ve en 6nemlisi ilişki gerçek bir ilişkidir. 6yle ki Spinoza duygu kuramını da bu ilişki 6zerine kurmuştur. Haz, neşe ve 6zellikle de umut insan doğasına uygun duygularken acı, korku gibi duygular ise insan doğasına aykırı ve edimselliği engelleyen ve g6s6zleştiren duygulardır. Bu nedenle 6zellikle bir insana ya da kendine acılamak o insana ve kendine hiçbir Şekilde yarar sağlamaz. Ona umut vermek ve g6l6 olmasını sağlamak o insana yapılacak en b6y6k iyiliktir. Çünkü ancak umut ve g6, insana kendi doğasını gerçekleştirme y6n6nde yol g6sterebilir.

Hazın iyi, acının ise k6t6 olarak belirlenmesinin en temel nedeni, acının etkinlik g6c6n6 azaltması hazzın ise artırmasıdır. Bu anlamda etkinliğin artırılmasının doğrudan anlksal olduğu kadar bedensel de bir etkinlik olması ve bu anlamda doğadan olanaklı bir biçimde yararlanmak en doğal istek ve yapılan en doğal Şeydir:

“Şeylerden yararlanmak ve onlardan olanaklı olduğu 6l6de haz duymak bilge bir insana yaraşır bir Şeydir. Kendini 6l6l6 ve hoş yiyecek ve içeceklerle diriltip dinleştirmek, kokulardan ve yeşeren bitkilerin g6zelliğinden, Őıklık, m6zik, spor oyunları ve tiyatrodan ve insanın başkalarına zarar vermeksizin yararlanabileceği bu t6r başka Şeylerden haz almak, bunlar diyorum, bilge insana yaraşır Şeylerdir. Çünkü insan bedeni değişik doğada pek çok Şeyin bir bileşimidir ki, bunlar s6rekli olarak yeni ve çeşitli besinlere gereksinirler, 6yle ki bir b6t6n olarak beden kendi doğasından kaynaklanabilen Şeyleri yerine

getirmek için eşit ölçüde uygunken, sonuçta anlık da aynı zamanda bir çok Şeyi anlamak için eşit ölçüde uygun olur”¹¹⁶.

Burada özellikle Şu iki koŐula dikkat edilmelidir -ki aslında bu koşullar Spinoza’nın töz anlayışında içkin olarak mevcuttur-. Bu koşulların biri Şeylerden olanaklı olduğu ölçüde yararlanmak, diğeri de başkalarına zarar vermeksizin yararlanmaktır. Öncelikle bu anlamda bir yararlanma ve dolayısıyla bu koşulları yerine getiren olarak bilgelik, her insanın doğanın bir parçası olması dolayısıyla eşit hakkı olduğu gibi her insana da eşit uzaklıktadır. Toplumdaki insanların bilge olmalarına ilişkin ne eşitliksiz ve bilgeliğın tahakküm düzlemi ne de bir insanın doğayla ilişkisinde başkalarını gözetmediği bir düzlem tüm bu töz anlayışı gereği meşru bir içeriğe sahip olamaz, bu anlamda bir içeriğe sahip olamadığı gibi eleştirilmeli ve yukarıdaki koşullara uygun biçimde dönüŐtürülmelidir. Bu eleştirme ve dönüştürme hakkının kendisi birci-doğal ontoloji sayesinde sağlanır, verilidir. Bu doğal diyebileceğimiz hak ise doğallığı itibariyle toplumsaldır. Çünkü “Usun kılavuzluğuna göre yaşayan biri başkaları için de kendi için istediği iyiyi ister”¹¹⁷.

Kendi doğasının sakınımı ve erdemli olmanın sağlayabileceği en yüksek duygu kendinden hoşnutluktur. Kendinden hoşnutluk kendi doğasına göre ve kendi etkinliğinin gücü ile belirlenmek olarak görülebilir. Spinoza’ya göre bu bedensel-etkinlik gücü olduğu oranda ussal da bir etkinliktir. (Zaten en baştan de bahsedildiği üzere bunların ikisini birbirinden ayırmak ve bu anlamda bir ikiliğe zemin hazırlamak Spinoza’da imkansızdır, onun tüm felsefesi ilişkisel bircilik üzerine kurulmuştur). Dolayısıyla erdem, güç ile ilişkilendirilirken acı ve tutku edilginlik ile ilişkilendirilir. Tüm bu güç isteği, erdemli olmak gibi durumlar Spinoza’da nihai olarak usa uygun davranmak ile açıklanır. Görüldüğü üzere hem doğanın zorunlu yasalarından hem insanın doğal bir varlık olduğundan hem de insanın etkin-özgür

¹¹⁶ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.45 not

¹¹⁷ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.51

olmasından bir arada bahsedebilmenin koşulları Spinoza'nın ontolojisinde vücut bulur. Peki gerçekten bu anlamda bir aradalık mümkün müdür yani Spinoza'nın felsefesi gerçek bir *praxis* felsefesi midir?

Spinoza bu aşamadan sonra yukarıda bahsedildiği anlamıyla insan özgürlüğüne yer açabilmenin koşullarını verir ve özgürlüğü kendi ontolojik içeriği dolayısıyla sakınım ve yararlı-iyi olanı isteme ile açıklar ve en gelişkin haliyle bu istemenin kaynağını Tanrı ideasında bulur: "... bir idea ki (Tanrı ideası) insanın özgür olması ve başka insanlar için kendi için istediği iyiyi istemesi, salt onun üzerine dayanır"¹¹⁸. Spinoza'da Tanrı töz olarak ve her şeyin Tözde olduğu kabul edilirse bu ideanın ve özgür olmanın ona dayanması daha iyi anlaşılır. Yukarıda bazı yerlerde bircilik diye atfedilen ve sonsuz sayıda tözü, ilişkiyi, etkileşimi barındıran bircilik olarak belirlenebilecek dayanak, tözsel dayanak olarak kabul edilebilir. Bu dayanak, hem kendinde gerçekliğini, kendinde içkin nedenini taşır hem de bu birin parçası olan insana etkinliği-kuruculuğu bu birici doğası itibariyle veren bir dayanaktır. Burada aslında atfetme, verme gibi durumlar söz konusu değildir, bunlar doğası itibariyle zorunlu olarak böyledir. Peki insan özgürlüğünü engelleyen şey nedir? Tabi ki şeylerin düzeninin doğanın zorunluluğuna göre değil, doğal olmayan biçimde oluşturulmasıdır:

"... güçlü insan her şeyin tanrısal doğanın zorunluluğundan doğduğu, ve buna göre zararlı ve kötü olduğunu düşündüğü her şeyin, ve dahası, inançsız, korkunç, haksız ya da aşağılık görünen her şeyin onun şeyleri düzensiz, sakat ve karışık bir yolda kavramasından doğduğu olgusunu her şeyin üstünde görecektir; ve tam bu nedenle, başlıca çabası şeyleri kendilerinde olduğu gibi kavramak"¹¹⁹.

Burada insan neye göre güçlü olur ve bazı insanların şeyleri doğasında olmadığı ya da doğasına aykırı bir biçimde kavrayışının nedeni nedir? Spinoza yukarıda da aktarıldığı üzere beden ve şeylerin anlığı

¹¹⁸ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.68

¹¹⁹ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.73

belirlemesinden bahsettiği önermeyi tekrar okumakta yarar var gibi gözükmektedir: “insan anlığını oluşturan ideanın nesnesi bedendir, ya da edimsel olarak varolan belli bir uzam kipidir, ve başka bir şey değildir”¹²⁰. Dolayısıyla güç, doğanın kendi doğal düzenine kavuşmasını sağlayacak düşünmeye ve etkinliğe sahip olmakla tanımlanabilir. Peki şeylerin doğal olmayan düzenini tekrar doğallığına kavuşturacak farkındalık nasıl geliştirilebilir? Bu farkındalık, salt insanın kendi varlığını sakınım çabasıyla geliştirilebilir mi? Burada gerçek bir ilişkiden, nesneyle kurucu ilişki içinde nesneyi ve kendini kuran öznedenden ve bu öznelerin oluşturduğu topluluktan bahsedilmesi gerekir. Şurası açık ki, kendi doğal düzeninden koparılmış ve daha da ötesi doğal olmayanın oluşmasına mahkûm edilmiş insanın, kendi doğal düzenini ve kendi doğal varlığını istemesi ve bu yönde güçlenmesi kadar meşru bir talep olamaz. Öyle ki, asıl güç ve kurucu edim doğal olmayana kuran –bedeninin dış etkilerle belirlenerek kurmak zorunda bırakılmış olan- olarak zaten o insanda ve o toplulukta değil midir? Burada Spinoza da erdemın ilk temelini kişinin kendi varlığını sakınımı olarak koyarken hiç de küçümsenmeyecek bir tutum almıştır. Aslında bu gerçek bir tutumdur ya da gerçek bir tavidir, idealizme, öznelciliğe, akıl sahibi varlığı esas alan anlayışlara karşı bir tavır. Öyle ki Spinoza’da sakınım, birliğin (beden-akıl, ben-başkaları, toplum-doğa birliğinin) sakınımıdır. Etkilenen ve etkileyen beden, bu ilişki içinde kendi parçalarını bir arada tutmaya çabalar. Çünkü bu bir aradalık, anlığın düşünme gücünü artırır. İşte sakınım için başka bir meşru zemin: insan bedeninin birliğini bozan, bedenın nesnel yapısına zarar veren ve dolayısıyla bedeni edilgin kılan her şey kötüdür. Çünkü tüm bunlar anlığın düşünme gücünü azaltarak insanı güçsüz ve kör kılar. Bu durum içindeki insanın gerçeği görmesi ve doğanın yasalarına ulaşması da engellenmiştir. Dolayısıyla bedeni mahkûm edilen insanın akli da mahkûm edilmiş olur. İşte sakınım, belki de öncelikle bu bedensel edilginliğin reddi olarak görülmelidir. Sakınım, sadece bir şeyi

¹²⁰ Spinoza, a.g.e., b.2, ö.13

koruma, varlığın doğal saklanması değil aynı zamanda doğal olmayanın ve edilgin, güçsüz kılınan, acı verenin de rasyonel reddidir.

Doğanın, bireyin ve toplumun bir bütünlük içinde sakınımını gözettiğini söyleyebileceğimiz Spinoza'daki töz anlayışı, insana insanın olan yararını özellikle gözetir. Öyle ki 4.bölümün 26. Ananokta'sında doğanın bu anlamda bir sakınım için dışarıda bırakılabileceğini ya da daha doğrusu daha az sakınır hale dönüşebileceğini söyler:

“Doğada insandan başka anlığından sevinç duyabileceğimiz, ya da dostluk ya da başka herhangi bir tür ilişki yoluyla kendimize bağlayabileceğimiz tekil hiçbir şey bilmeyiz; ve bu yüzden kendi yararımızı göz önüne almamız şeylerin Doğasında insanın dışında varolan hiçbir şeyi sakınmamızı gerektirmez; tersine, bize onu değişik kullanım yollarına göre saklamayı ya da yok etmeyi ya da dilediğimiz herhangi bir yolda kendi yararımız için uyarlamayı öğretir”.

Doğanın insana göre ikincillik kazandığı bu bölüm, bütünselci töz ya da doğa anlayışının dışında ve birici tözselliğin müsaade edemeyeceği bir öncelik düzlemi-ilişkisi içinde okunmamalıdır. Çünkü Spinoza, bu bölümün hemen sonralarında bu bütünselliği zorunlu sakınımı tekrar vurgular:

“anladığımız sürece, zorunlu olan dışında hiçbir şeyi isteyemeyiz, ne saltık olarak gerçeklikten başka herhangi bir şeyde doyum bulabiliriz; bu yüzden, bunları doğru olarak anladığımız sürece, bu düzeye dek en iyi parçamızın çabaları doğanın bütünüdür düzeni ile anlaşacaktır”¹²¹.

Spinoza Ethika'nın son bölümünü özgürlüğe ayırmıştır. Belki de tümü zorunlulukla örülmüş bir felsefenin bir bölümünün ve özellikle de son

¹²¹ Spinoza, a.g.e., b.4, A.32

bölümünün başlı başına özgürlüğe ayrılmış olması beklenilir bir şeydir. Spinoza bilime çok güvenir ve doğanın yasalarının bilinmesi ve ona göre yaşamayı esas görür. Ama Spinoza'nın çok güvendiği bilim ne Descartesçi ne de Kantçı bilimdir. Çünkü ikisi de düşünme ile nesneyi birbirinden tamamen ayırmış, iki ayrı doğa belirlemişlerdi. Spinoza'ya göre Descartes, anlık ve beden ayrımını öyle belirginleştirdi ki ne bunların ilişkisine dair ne de ayrı ayrı anlık ve beden için "hiçbir tikel neden saptayamadı." Oysa Spinoza daha en baştan "İdeaların düzen ve bağlantıları şeylerin düzen ve bağlantıları ile aynı" olduğunu kabul etmektedir. Diğer yandan düşünceye tarihselliğini verenin beden olduğunu söylemektedir: "Beden sürmedikçe anlık hiçbir şey imgeleyemez, ne de geçmiş şeyleri anımsayabilir"¹²².

Spinoza'da doğa-töz-Tanrı, zorunluluk ve sonsuzluk bir aradadır. Dolayısıyla Spinoza, "Tanrı yalnızca şu ya da bu insan bedeninin varoluşunun değil, ama özünün de nedeni" olması ile insanı da bedeniyle ve düşüncesiyle töze içkin bir birlik olarak sonsuzluğa dahil etmiştir. Zorunluluk, doğa ve sonsuzluğun mutlak olarak bir arada tutulduğu ve insanın da bu bir aradlığın zorunlu bir görünümü olması insanlığın tarihsel bağının tezahürüdür. Gelecekte yaşayacak insanlar için ya da görmediğimiz insanlar için iyi olanı öngörmenin zorunluluğu ve daha da ötesi doğanın bir bütün olarak korunmasını öngörmenin zorunluluğu Spinoza'nın bu üçlü bağlamında (ya da sonsuzluk ve zorunluluk olarak ikili bağlamında) içerilir. Diğer taraftan Spinoza, bu sonsuzluğu anlığın bir parçasının sonsuz olduğunu ve beden yok olsa da sonsuz parçanın yok olmayacağını söylemektedir. Burada sonsuz olan parçanın bir nesne olarak değil, anlığın bedenle yaşadığı sürece kendisini bir sonsuzluğun parçası olarak görebilmesi ile yani üçüncü tür bilgiye sahip olmakla ilgilidir. İşte insana sonsuzluk sağlayan durum: "Anlığımız, kendisini ve bedenini bengilik türü altında bildiği sürece, bir düzeye dek zorunlu olarak Tanrının bilgisini taşır,

¹²² Spinoza, a.g.e., b.5, ö.2

ve Tanrıda olduğunu ve Tanrı yoluyla kavrandığını bilir”¹²³. Spinoza’nın özgürlüğü konu edindiği bölümde sonsuzluktan bahsetmesi elbette ki tesadüf değildir. Özgürlük ve erdemli olmak, her zaman bir ufka sahip olmakla mümkündür. Bu ufuk, hem doğanın geleceğinin ve hem de akıl sahibi varlık olarak insanın tüm doğal sürecinin korunması ve insan için esas olarak her zaman özgürlüğün güvence altına alınmasıyla ilgilidir. Bir insanın böyle bir ufka sahip olması bir anlamda Tanrının ya da evrenin bütünlüğünü, sonsuzluğunu ve kendisinin de bu bütünün bir parçası olarak sonsuzluğunun bilgisine ulaşmasıyla ilgilidir. İşte bu bilgi, Spinoza’nın sezgisel bilgi olarak tanımladığı üçüncü tür bilgidir. Spinoza’nın bu bilgi türüne dair yeterince açıklama yapmadığı eleştirisi yersizdir. Çünkü bu bilgi, ne mantıksal bir akıl yürütmeyele edinilebilir, ne dille, ne de salt deneyimle. Bu bilgiden Spinoza’nın bahsettiği beden ile anlık arasındaki ilişkinin ve etkileşimin sonsuzlukta ve bütünde açılanması gibi bir düzey olarak bahsedebilir belki de. Bu düzey ya da özgürlük asla tamamlanmış bir durum olarak görülemeyeceği için tamamlanmış bir düzey olarak da görülemez. Bu düzey, bu dünyadaki tüm ilişkilerinde, tüm etkinliklerinde gelişmeye devam eder. Bu düzey, *praksisin* alanıdır. Bu nedenle dilin sınırları içinde tutulamaz. Spinoza bu düzeyden yani üçüncü tür bilgiden zorunlu olarak Tanrının (doğanın) sevgisinin doğacağını söyler. Bunun da yanında Spinoza, bu sevginin karşılıklı olduğunu söyler, dolayısıyla bu ilişkinin salt ussal bir ilişki olmadığını vurgular. Tabi ki Spinoza gibi bunu Tanrı-doğa cephesinden söylemek zorunda olunmayabilir. Bu anlamda değil de bizim doğayla ilişkimizde doğanın deviniminin bizde oluşturduğu duyguların bizden tekrar doğaya yönelmesi anlamında bundan doğal bir duygu olarak bahsedilebilir.

“Anlığın özü bilgiden oluşur”¹²⁴. Bu bilgi herhangi bir aşkın düzeyi taşıyan bilgi değildir. Bu bilgi beden ile anlığın, ikisi de doğanın birer görünümü olan düşünce ile uzamın karşılıklı etkileşiminden oluşan bilgidir. Bu bilginin olanaklılığı Spinoza’nın töz anlayışına içkindir. Etkileşimin ya da

¹²³ Spinoza, a.g.e., b.5, ö.30

¹²⁴ Spinoza, a.g.e., b.5, ö.38

ilişkinin nasıl olduğu aşkınsal bir açıklama gerektirmez. Yine iyinin ne olduğu belirlenmiş bir şey değildir. Spinoza hiçbir zaman iyiyi nasıl ve neye göre belirleyeceği yönünde mutlak ve aşkın bir düzlem arayışı içine girmemiştir: “Erdemin ya da bir doğru yaşama yolunun birinci ve biricik temeli kendine yararlı olanın araştırılmasıdır”¹²⁵. Görüldüğü üzere Spinoza, iyi için böyle bir arayışta olmadığı gibi hiçbir kaygı duymadan iyiyi yararlı olarak belirlemektedir. Ama elbette ki bu yarar, öznel bir yarar olduğu kadar insanın nesnel doğasına da göre de olan yararlıdır. Spinoza’nın insan doğası kavrayışı bu kapsamlılığa izin verir ve aslında zaten bu kapsamda ele alınmak zorundadır. Spinoza kitabını böyle sonlandırırken son bölümde özgürlüğün ne olduğuna dair daha fazla bir şey söylememektedir. Ama kitabın sadece bu son bölümünde değil diğer bölümlerinde de özgürlük konu edinmektedir. Spinoza’nın özgürlük konusunda özgürlüğün insanın kendi doğasına uygun bir biçimde ussal yönelimi tanımını yapması yani özgürlüğü bir “özbelirlenim” olarak belirlemesi adı Ethika olan bir kitap için yeterli midir? Spinoza’nın özgürlük ve iyi konusunda daha fazla bir tanımlama ya da çabaya girmemesi olağan gözükmemektedir. Çünkü Spinoza’ya göre durumlar, ilişkiler ve etkileşimler vardır, iyinin-yararlılığının ne olduğu bunlara göre değişebilir. Burada esas olan doğaya ve usa uygunluktur. Diğer taraftan özgürlüğe dair bir tanımlama getirme üçüncü tür bilginin ne olduğunu söyleyebilmek kadar olanaksızdır. Çünkü bir maddeci-oluş felsefesi olarak Spinoza felsefesi, uzamın ve düşüncenin karşılıklı ilişkisinin ussal kuruculuğunu belirleyici görmesi itibarıyla sözün sınırını çizmiştir. Peki bu metafiziksel zeminin ontolojik mekanı neresidir? Tartışmasız bu mekân tözün mekânıdır, yani nesnelere, insanların, ilişkilerin... olduğu doğadır bu mekân. Birliğin korunması, sakınılması gereken de bu doğadır.

Spinoza, doğa ile düşünce arasına iki taraf açısından da koyulabilecek tüm ikiliklere müsaade etmeyecek bir töz anlayışıyla yola

¹²⁵ Spinoza, a.g.e., b.5, ö.41

çıkarak Kant'ın öznelci ahlak anlayışını reddedebilmenin önünü açmıştır. Spinoza'da uzamsal olanla düşünsel olanın tözün değişkileri ya da kipleri olarak belirlenmesi, zorunlu olarak nesnenin göz ardı edilemeyeceği bir ahlak anlayışına zemin sunabilmektedir. Oysa Kant'ta insanın bir amaç varlığı olarak belirlenmesi bu düzlemi tümüyle yok saymıştır. Kant'ta bu anlamda yani doğayı da içeren bir ahlak anlayışı kaygısını doğrudan görmek elbette mümkün değildir. Dolayısıyla Kant'ta bu anlamda bir arayış –kaygı arayışı- yersiz bir arayıştır. Eğer ekolojik anlamda kaygıyı içeren bir felsefe aranacaksa bunu filozofun ontolojisinin tüm varlık alanına hem bütünlüğünü-birliğini veren hem de bu bütünlüğün-birliğin özgürlüğün zorunlu koşullarına zemin hazırlayacağı bir ontoloji aranmalıdır. 3. Bölümde de görüleceği üzere, Kant'ın nesne kuramı dolayısıyla onun ontolojisinden bu anlamda bir kaygıya kaynaklık edecek bir boyutu bulunmamaktadır. Bu boyut, hem kendinde şeyin bilinemezliği hem de öznenin kuruculuğunun ve amaç olarak öznenin gerçekleştirilmesi dolayısıyla imkansızlaştırılmıştır. Diğer yandan Kant'ta öyle bir boyut buluruz ki, pratiğin ahlaki alanda bu kadar esaslaştırılması göz ardı edilemeyecek oranda yer tutmuştur. Kant'ta insanın ahlaki deneyimi tümüyle pratik bir kuruculuk olarak belirlenmiştir. Diğer yandan öznenin tözselleşebilme olanağı başka insanların da tözselleşebilme olanağı ile zorunlu olarak bağlanır. Kant'taki bu zorunlu bağ ve ahlakın pratikleştirilmesi onun ahlak anlayışında göz ardı edilemeyecek iki temel özelliktir. Ama bu iki özellik de yine sınırı insanlararası bir ilişki ile belirlemiştir. Doğanın göz önünde bulundurulacağı herhangi bir düzleme müsaade etmez. Oysa Spinoza'da bu anlamda bir insan odaklı ya da özne esaslı bir yaklaşımı bulmak çok zordur, Spinoza'da esas olan tözün birliğini anlamak ve sağlamaktır. Zaten en başta bu anlamda bir yaklaşıma onun töz anlayışı izin vermez. Belki Spinoza'nın Ethika'nın diğer bölümlerinde bu anlamda bir yaklaşımın olduğuna dair özellikle usa göre yaşamanın esas olduğu kimi yerlerde bazı belirtiler görüldüğü söylenebilir ama Spinoza' da esaslı olarak bu anlamda bir yaklaşıma olanak verilmez.

Varlığın kendi doğasına ulaşma yönündeki sakınımlı iyiyi, isteği, erdemi, hazzı ve en önemlisi bu doğaya uygun bir biçimde bedeninin etkinlik gücünü artırır. Ve yararlı olan, bu sakınıma ulaştıracak tüm araçlar olarak tanımlanabilir. Tüm bu edimlerin ve duyguların birliği şöyle açıklanır:

“Erdem kendi doğamızın yasalarına göre davranmaktan başka bir şey olmadığı için... erdem temeli kendi varlığını koruma çabasıdır, ve mutluluk insanın kendi varlığını sakınabilmesinden oluşur. İkinci olarak şu çıkar ki, erdem kendi uğruna istenmelidir, ve uğruna çabalanması gereken daha eşsiz ya da bizim için daha yararlı hiçbir şey yoktur”¹²⁶.

Burada da belirtildiği üzere elbette ki, iyi ya da erdem bir araç değildir. Spinoza’ya göre yukarıda tüm anlatılanlar usun doğasına uygunluktur, ussal bir çabayı gerektirir. Spinoza’da amaç sonsal değildir, insan özünü-doğasını ortaya çıkarma, gerçekleştirme bir amaçtır ama bu asla sonsal, ereklileştirilmiş bir amaç değildir. Çünkü Spinoza’ya göre ereksel anlamda bir sınır, ideal ontolojik bir düzey ya da durum yoktur. İnsanların doğadaki nesnelere bir erek nesnesi olarak araçsallaştırmaları da bu anlamda bir ereklilik düşüncesinin yanılmasıyla kaynaklanmaktadır:

“... Burada herkes tarafından kabul edilmesi gerektiği gibi, insanın şeylerin nedenlerinin bilgisizi olarak dünyaya geldiğini, ona yararlı olanı aramak için bir istek duyduğunu ve bunun bilincinde olduğunu uslamlama için bir zemin olarak almam yeterli olacaktır. Bundan ilk olarak şu çıkar ki, insanlar istenç ve itkilerinin bilincinde oldukları ölçüde kendilerini özgür sayarlar... İkinci olarak, insanlar her şeyi bir erek uğruna yaparlar, eş deyişle istedikleri yarar uğruna yaparlar; bu yüzdendir ki olmuş olanların yalnızca sonsal nedenlerini ortaya koymaya çalışır... Dahası, hem kendi içlerinde hem de kendi dışlarında kendilerine yararlı olan şeylere erişmek için hiç de küçük

¹²⁶ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.18

katkıları olmayan bir araçlar çokluğu buldukları için –gözler, dişler, bitkiler ve hayvanlar, güneş, deniz- tüm doğal şeyler yararlı olanı elde etmenin araçları olarak görülmeye başlar... Bir kez onları araç olarak gördükten sonra, onların kendi kendilerini yaratmış olduklarına inanmaları söz konusu olamaz, ve böylece kendileri için hazırlama alışkanlığında oldukları araçlardan Doğanın insan özgürlüğü ile donatılı olan, onların için her şeyin çaresine bakan, ve tüm şeyleri onların kullanması için yapmış olan belli bir egemeni ya da egemenleri olduğunu çıkarsamak zorunda kalmışlardır... eğer ereklerle değil ama betilerin özleri ve özellikleri ile ilgilenen matematik bize bir başka ölçünü sunmamış olsaydı, salt bu görüş bile gerçekliğin tüm bengilik boyunca insan soyundan gizli kalması için yeterli olurdu”¹²⁷.

Doğadaki nesnelere araçsallaştırılmasının dayanaklarını oluşturan bu teleolojik yaklaşımın eleştirisi, bir ekolojik yaklaşımın ontolojik zemini açısından önemli olarak görülebilir.

Spinoza’da insan ve genel olarak doğa ya da us, idealleştirilmez, zorunlulaştırılır; durağanlaştırılma çabası değil etkinleşme-etkinleştirme çabası üzerinden güç kazanır. İnsan özü tamamlanamaz, mutlak olarak gerçekleşemez, onun doğası kimi zaman etkin kimi zaman edilgendir; mutlak bir etkin olma hali yoktur, mutlak bir soyut-düşünsel ya da bilgisel düzey olmadığı gibi. Çünkü her zaman dışsal etkiler ve ilişkiler vardır: “Hiçbir zaman dışımızda olan şeylerle hiçbir etkileşime girmeyeceğimiz bir yolda yaşayabilme gibi bir durum yaratamayız”¹²⁸.

Diğer yandan, varlığın sakınımlı kişisel bir varoluş biçimini belirtmez, varlığın sakınımlı kişinin kendi doğasına ulaşma çabasında zorunlu olarak diğer insanların da kendi doğalarını –ortak doğalarını- gerçekleştirme çabası

¹²⁷ Spinoza, a.g.e., b.1, Ek

¹²⁸ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.18

içerilir. Erdemin zorunlu olarak toplumsallaştığı, toplumsallaştığı ölçüde erdem mükünlüğü burada zemin bulur:

“... insanların varlıklarının sakınımı için daha eşsizini isteyemeyecekleri biricik şey herkesin herkesle tüm anlık ve bedenlerin bir bakıma tek bir anlık ve tek bir beden oluşturacağı bir yolda anlaşması, herkesin aynı zamanda elinden geldiğince varlığının sakınımı için çabalaması ve herkesin aynı zamanda ortak yararını aramasıdır; bundan şu çıkar ki, us tarafından yönetilen insanlar, başka bir deyişle, usun kılavuzluğu altında kendilerine yararlı olanı arayan insanlar kendileri için istemedikleri hiçbir şeyi istemezler ve dolayısıyla doğrudurlar, bağlılık gösterirler ve onurludurlar”¹²⁹.

Dolayısıyla kendi varlığının ve doğasının sakınımı, ortak doğanın sakınımını da getirir ve bu sakınım, kendine ve herkese yararlı olanı bilmek ve istemekle aynı şeydir ki, Spinoza'nın erdem anlayışıyla dünyalaşır ya da toplumsallaşır.

Spinoza'da bilmek, anlamak ve yaşamak çok az filozofun ontolojisinde rastlanacağı kadar yaklaştırılmıştır, dahası zorunlu bir ilişki ve birlik içindedirler. Gerçek anlamda varolmak, bilmenin ve davranmanın doğaya uygun olduğu ölçüde birleşmesi ile mümkündür ve erdem de bu tutarlılıkta mümkündür. Yararlı olan, bizim kendi doğamızı anlama yönündeki çabamızdır. Bu anlamda bilmek ile anlamak aynı şeydir. Spinoza'da usun kendi doğasına dair bilgisi bilimsel ya da başka bir sınıflandırma düzeyinde bir bilgi değildir, ontolojik birliği olan bilgidir. Bu nedenle anlamak, erdemli olanı-iyiyi zorunlu kılacak yönde etkinleştirir. Öte yandan, usa uygun ve erdemli bir insanın başka insanları da bu yönde kendi doğalarına uygun bir biçimde yaşamalarını sağlayabilmesi, bu insanın yine kendisi için istediğini

¹²⁹ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.18

tüm insanlar için de istemesi ve bu yönde tutarlı eylemesi ile zorunlu olarak ilişkilidir:

“... insan için en yararlı olan onun kendi doğası ile en çok anlaşandır, ya da insandır. Ama insan usun kılavuzluğu altında yaşarken saltık olarak kendi doğasının yasalarına göre davranır, ve salt bu düzeye dek her zaman zorunlu olarak bir başka insanın doğası ile anlaşır; dolayısıyla bir insana bir insandan daha yararlı tekil hiçbir şey yoktur”¹³⁰.

Çünkü bir insanın kendi doğasının bilgisine varması ve bununla birlikte etkinleşmesinin sonucu olarak kendi doğasının gerçekleştirilmesinin koşulu diğer insanların kendi doğalarını gerçekleştirme koşuluyla zorunlu olarak örtüşür. Çünkü eğer gerçek bir yarardan ya da iyiden bahsediliyorsa bu herkes için ya da tüm doğa için geçerli olmak durumundadır: “Us bize kendi yararımız uğruna kendimizi insanlarla birleştirmenin zorunluluğunu öğretir”¹³¹. Bu yarar, elbette ki salt doğanın ve dolayısıyla kendinin zorunlu yasalarının bilgisine erme ile açıklanamaz. Çünkü Spinoza en başından da izlediğimiz üzere, hiçbir zaman tek başına böyle bir düzeyden bahsetmemiş, hep bilgiyi ya da anlamayı iyiye doğru etkin kılma yönünde bir bağlamla ele almıştır. Dolayısıyla buradaki yarar, aynı zamanda insanın bedensel olarak da doğaya uygun bir şekilde varlığını sürdürmeyi de gözetir. Bu bütünüyle bedensel bir yarara da indirgenemeyeceği gibi, insanın doğadaki nesnelere etkileme yetkinliği de yararlı olarak görülür. Burada insan, hem doğayla bir hem de doğayı etkileyebilme, dönüştürebilme gücüne sahip bir varlık olarak ortaya çıkar. Bu anlamda haz da somutlaşır ve doğayı etkileme yetkinliği ile ilişkilendirilir. Spinoza hem bu dünyalı olmanın, doğanın parçası olmanın hem de doğayı etkileme ve dönüştürme yetkinliğiyle doğayı “aşan” olarak insanı eko-ontolojik bir zeminde ele almıştır denilebilir. Çünkü Spinoza için insanın ulaşabileceği en üst bilgi onu bu dünyadan, doğadan ya da nesneye

¹³⁰ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.35

¹³¹ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.37

bağımlılığından hiçbir zaman koparmaz. Aksine insan, nesneyi ya da şeyleri kendi yararına dönüştürdüğü sürece usa uygun davranmış olur:

“Dışımızda olan şeylerden sağladığımız yarar, onları gözleyerek ve bir biçimden bir başkasına değiştirerek kazandığımız deneyim ve bilginin yanı sıra, başlıca bedenin sakınımıdır; bu bakımdan bedeni tüm parçalarının işlevlerini doğru olarak yerine getirebilecekleri bir yolda besleyen ve geliştiren şeyler özellikle yararlıdır. Çünkü beden birçok yolda etkilenmeye ya da dışsal şeyleri birçok yolda etkilemeye denli yatkınsa, anlık düşünme için o denli yatkındır”¹³².

Bedensel gereksinimleri karşılama salt bedenin maddesel ihtiyacı değildir, bedeni sağlıklılaştırdığı oranda düşünmeyi de sağlıklılaştırır. Dolayısıyla yeterli beslenme koşuluna sahip olmayan insanlar sağlıklı düşünme koşullarına da sahip değildirler. Görüldüğü gibi insan, önemli ve esas ölçüde dışsal etkilerle ve ilişkilerle belirlenir. Diğer taraftan, yukarıda bahsedilen yarar ve haz, yine başlangıçta bahsedildiği gibi ve Spinoza'nın ontolojik birliği içinde alınmadığı ya da anlaşılmadığı sürece başka anlamda pragmatizmi meşrulaştırabileceğine dikkat çekilmesi önemlidir.

İnsan da doğa da bir erek uğruna davranmaz. Her şey Tanrının zorunluluk yasalarına göre davranır. Önemli olan bu zorunluluğun bilgisine ulaşmaktır. Bu bilgi en üst düzeyiyle bile tamamen soyutlaştırılmaz. Çünkü en üst düzeyiyle bu bilgi bile bu dünyayla, doğayla ve ilişkilerle ilgilidir ve yine bu dünyadaki ilişkilerde dışlaştırılır: “Usa göre davranmak salt kendinde görüldüğünde doğamızın zorunluluğundan doğan şeyleri yapmaktan başka bir şey değildir”¹³³. Dolayısıyla iyi edim bu bilgiye ulaşmakla ilgili olduğundan kötülük de bu bilginin noksanlığı ya da yetersizliğidir. Özgür olmak da tüm bunlarla ilişkili olarak ele alınabilir. Özgür insan, us tarafından güdülen, kendi doğasını izleyen, ölümü değil yaşamı düşünen, iyi olanı

¹³² Spinoza, a.g.e., b.4, A.27

¹³³ Spinoza, a.g.e., b.4, ö.59

isteyen, kendi doğasına ulaşma yolunda varlığını sakınan ve kendi doğasına yararlı olacak şekilde davranan insandır. Dolayısıyla Spinoza, bireyin özgürlük isteğinin dayanağını öznenin doğasında değil, özüne göre kendi varlığını sakınımında bulur. Bireyin özgürlük isteği de kendi doğasının farkına varmasıyla gelişebilir. Dışsal ilişkiler dolayısıyla kendi doğasının tamamen dışına çıkmış bir insanın gerçek anlamda böyle bir isteğinin olamayacağı normaldir. Çünkü Spinoza'nın en başından da söylediği gibi biz ilk olarak dışsal ilişkilerle karşılaşırız ve sınırlanırız. Bu dışsal ilişkilerin biçimi bizim sınırlarımızı da zorunlu olarak belirleyecektir. Bu aşılabilir bir sınırlama değildir elbette. Bunun aşılabilir hale gelmesi, insanın kendi gerçek doğasına ulaşma ve gerçekleştirme yönünde yararlı tüm yolları etkinleştirebilmesinden geçer. Diğer yandan bu kendiliğinden bir etkinleşme de değildir. Spinoza'da usa uygun yaşayan, kendi doğasının bilgisine sahip insanların bunu sadece kişisel bir etkinleşmeye götürmediği zorunlu olarak herkes için iyinin istendiği bir bağlamda ele alınması boşuna değildir. Çünkü Spinoza'ya göre onurluluk da usa göre davranan kişinin kendi doğasına uygun olanı isteme ve bu yönde etkinleşebilmeyi tüm insanların da aynı yarar uğruna birleştirmesinden gelebilir. Usa göre davranma bir bilgelik düzeyiyle açıklanmaz. Spinoza'da bilgelik ya da bilgelik felsefesi diye düşünsel bir düzey yoktur. Çünkü bilgelik, insanı öznel ve soyut sınırlara indirger. Oysa bilgi yaşamsaldır, pratik olduğu ölçüde nesnel ve etkindir. Bu nedenle yetkinleşebilmenin bilgelik anlamında bir sınırı yoktur. Bu bir oluş sorunudur.

Şurası özellikle açıklanmalıdır ki, usa göre davranmak, duygulardan ve bu dünyaya, nesneye bağımlılıktan arınmış bir davranma düzeyi değildir. Aynı şekilde duyguyu ve insanın nesneyle ilişkisini değersizleştirmez. Usa göre davranmak, tutkuları ve duyguları denetleyebilme gücü verir sadece ve böylece “duygunun edilgin gücü azaltılır.” Duygu her zaman vardır, bütünüyle engellenemez, çünkü “bir duygu, bedenin bir değişkisinin ideasıdır”¹³⁴. Diğer yandan “doğru” davranmak için illa ki bütünüyle usun

¹³⁴ Spinoza, a.g.e., b.5, ö.4

buyruğu altında olmak gerekmemektedir. Spinoza için “doğru” davranmak konusunda ya da iyi yapmak konusunda zorunlu bir düşünsel düzey ya da sınır öngörülmez, çünkü ilişkiler, durumlar hiç durmaksızın sürmektedir ve biz bu sürekliliğin içinde kimi belirleyici tutumlara sahip olunabilir.

“... duygularımızın eksiksiz bilgisini taşımadığımız sürece, yapabileceğimizin en iyisi doğru bir yaşam yolu ya da güvenilir yaşam kuralları saptamak, onları belleyerek sürekli olarak yaşamda sık sık karşımıza çıkan tekil durumlara uygulamaktır... us ilkesinin ona gereksindiğimiz her zaman elimizin altında olabilmesi için, insanlara genellikle yapılan haksızlıklar üzerine düşünmeli ve onlardan en iyi nasıl ve hangi yolda yüce gönüllülük ile kaçınılabileceği konusunda sık sık kafa yormalıyız; çünkü böylelikle haksızlık imgesini bu kuralın imgesi ile birleştiririz”¹³⁵.

Görüldüğü üzere usa göre davranmak, us tarafından kendiliğinden sağlanmaz, usa göre davranmak, varolan durumu usa uydurmaktır. Buradan bu ilişkinin tek taraflı olduğu anlaşılmalıdır. Ama iyinin yararlı olanla ilişkisi burada, varolan durumun göz ardı edilemeyeceği belirlenimiyle örtüşür.

Spinoza’da önermeler ve tanımlar bir kesinlik biçimini anlatmak için kullanılsa da onun özellikle ahlak, özgürlük için kesin bir yöntem ya da tamamlanmış teorik bir dizge arayışı yoktur. Bu anlamda bir arayış, oluş içindeki bireyin etkinlik gücünü azaltır. Oysa Spinoza da bu anlamda bir bekleyiş yoktur. Anların ve ilişkilerin belirlediği durumlar vardır sadece. İyi ya da kötü bu duruma göre etkinlik gücünün artması ya da azalması olarak belirir. Dolayısıyla iyi ya da kötü bir yasaya ya da teorik bir dizgeye göre belirlenmez.

¹³⁵ Spinoza, a.g.e., b.5, ö.10

2.b) Ethika'nın Siyaset İncelemeleri'ne Yansıması

Ethika'da tanımlar ve önermeler üzerinden Tanrı, duygu, özgürlük gibi kavramları ele alan Spinoza, siyaset alanında özellikle toplumsallığın düzenlenmesine dair görüşlerin “deney dünyasından” edinilerek oluşturulabileceğini söyleyerek aynı tarzı sürdürür. Siyaset incelemesine geçmeden önce “insan doğası”na ilişkin bir araştırma yaptığını söyleyen Spinoza, bu doğanın sadece akılla sınırlandırılmayacağı, davranışların ve duygunun da bu anlamda içerilmek zorunda olduğu bütünselliği ve deneysel tarafı özellikle vurgular:

“uygulamayla en iyi uyuşan şeyi insan doğasının incelenmesinden çıkarmak istedim, ve bu incelemeye, matematik araştırmalarında sürdürülen düşünce özgürlüğünü katmak için, insan davranışlarını aşığılamamaya, bu davranışlara üzülmemeye, onları yadsımamaya, ama onlar üzerine gerçek bir bilgi edinmeye büyük özen gösterdim: ayrıca, aşk, kin, öfke, arzu, üstünlük, acıma gibi insani duyguları ve ruhun öbür devinimlerini, kötülükler olarak değil, insan doğasının özellikleri olarak, insana bağlanan varoluş biçimleri olarak ele aldım”¹³⁶.

Tanımlanan bu insan doğası dolayısıyla, toplumun yöneticiliği de sadece akli bir boyuta sahip olmakla sınırlandırılmaz hale gelir. Burada ölçüt, bütünsel olarak insan doğası olmalıdır. Spinoza'nın burada bir insan doğası tanımlaması yaptığı göz ardı edilmemelidir. Eğer bir insan doğası tanımlaması yapılacaksa bunun doğanın ya da tözün yasaları üzerinden yapılması kaçınılmazdır. Spinoza da bu tanımlamayı tözle bağıntısı üzerinden yaparak aslında tözsel olanın esas alınmasıyla insan doğasının gerçekleştirilmesinin çelişmeden bir arada tutulabilmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla burada insan doğasından bahsederken herhangi bir diyalektiğe,

¹³⁶ Spinoza, “Siyaset İncelemesi-I”, çev: Afşar Timuçin, Felsefe Dergisi, İstanbul:Kavram Yayınları, Sayı 1, Ekim-Kasım-Aralık, 1977, s.68

dışsallığa ve erekselliğe yer kalmaz. Çünkü insanın kendi doğasının yasaları ile tözün yasaları birdir. Bu birlik, insanlar arasındaki herhangi doğal hiyerarşik düzlemi yok sayar: “Bilge olsun vurdumduymaz olsun, insan her zaman doğanın bir parçasıdır, ve onu etkili kılan her şey, doğanın şu ya da bu insanın doğası olarak tanımlanabilecek gücünde aranmalıdır”¹³⁷.

Spinoza siyaset yazılarında da özgürlüğü Ethika’daki gibi doğanın yasalarıyla ve etkin olma ile ilişkilendirerek ele alır: “insan doğasının yasalarına göre eylemde bulunma gücüne sahip olduğu ölçüde özgürdür. Demek ki bir insanı ne ölçüde özgür diye belirlersek, o ölçüde onun aklını iyi kullanabildiğini ve iyiyi kötüye yeğleyebildiğini söyleyebiliriz”¹³⁸. Özgür olmanın bedensel ve ruhsal etkin olma ile ilişkilendirildiği yerde bir insan üzerindeki tahakkümün de yine bedeni ve ruhu üzerinden edilginliğinin sağlanmasıyla mümkün olduğu aynı ilişki üzerinden söylenebilir. Diğer taraftan doğanın nedenlerine göre davranmak insan eylemi için bir sınır belirler. Bu sınır, eylemin sınırı olduğu kadar özgürlüğün de mutlak koşuludur. Spinoza’ya göre özgürlük, eylemde bir sınırsızlık değildir, doğanın-Tanrının bilgisinin getireceği zorunlu sınırlılık özgürlüğü belirler.

Spinoza toplumsal yaşamın düzenlenmesinde insanların birlikte davranmalarının ve bu bir aradalığın toplumu biçimlendirmesi açısından önemini vurgular. Dolayısıyla ancak bireylerin güçlerini birleştirmesi akılcı bir toplumun dayanaklarını sağlayabilir. Spinoza’ya göre günah, adalet-adeletsizlik gibi kavramlar devlet ile birlikte ortaya çıkmıştır. Çünkü doğal durumda, devletin olmadığı toplumda birinin bir şeye sahip olmasından bahsedilemez. Yani mülkiyetin kendisi doğaya atfedilemez:

“günah ve uyarlık nasıl ancak bir devlet içinde düşünülebilirse, adalet ve adaletsizlik de, aynı biçimde, ancak bir devlet içinde düşünülebilir.

¹³⁷ Spinoza, a.g.e., s.72

¹³⁸ Spinoza, a.g.e., s.74

Gerçekte doğada şu bireyin hakkı değil de öbür bireyin hakkıdır diyebileceğimiz hiçbir şey yoktur, her şey herkesindir”¹³⁹.

Spinoza birey için öngördüklerini toplum için de öngörür. Dolayısıyla toplumsal yaşayışın düzenlenmesinde ne bireyin özgürlüğü ve bireyliği ne de toplumun bütünlüğü göz ardı edilir. Nasıl ki bireyin özgür olması için kendini sakınması, güçlü olması ve kendine egemen olması gerekiyorsa toplumun da aynı koşullara uyması toplum için en iyi olandır. Ama bu anlamda bir toplumdaki bahsedebilmenin ve böyle bir toplumsal yaşamın gerçekleştirilmesi için ne yapılması gerektiğini bilmek ya da söylemek yeterli değildir: “neyin yapılması gerektiğini göstermiş olmak yetmez, ister akılla yönetilsinler ister duygularının etkisiyle davranışlar insanların gene de iyi düzenlenmiş ve değişmez yasalara sahip olmaları için ne yapılabileceğini göstermek gerekir”¹⁴⁰. Görüldüğü üzere Spinoza mutlak bir iyiden ya da mutlak doğru bir toplumsal yaşayışın ilkelerinden bahsetmenin ya da bunları göstermenin aslında faydasız olduğunu, önemli olanın bu anlamda bir toplumsal yaşayışın olanaklılığı için ne yapılacağı, neye gücün yettiğidir. Spinoza’nın bahsettiği anlamda yetersizlik, aslında mutlak yasalar ve ilkeler üzerine kurulmuş bir toplumun tahayyülünün ve bilgisinin bu toplumu gerçekleştirmede yetersizliğidir. Bu anlamda bir toplumun mutlak olarak gerçekleştirilmesini beklemeden –ki bu bekleyiş aslında bu gerçekleştirilmenin ertelenmesidir-, yaşadığımız tarihsellikte, mevcut yaşanan üzerinde etkin olabileceğimiz gücün örgütlenmesinin olanaklılığının bu toplumsal ufuk içinde gösterilmesi önemlidir. Bu anlamda ve daha genel anlamda bir engellemeye yani yurttaşların zararına olacak ve “şiddet yoluyla” iktidarı ele geçirmeye çalışanlara karşı yurttaşların ayaklanması bir hak olarak görülebilir¹⁴¹. Yine toplumsal hayatın düzenlenmesinde esas olarak güçten ve bu güçten mutlak güç olarak bahsedeceksek bu güç, “tüm

¹³⁹ Spinoza, a.g.e., s.81

¹⁴⁰ Spinoza, “Siyaset İncelemesi-7”, çev: Afşar Timuçin, Felsefe Dergisi, İstanbul:Kavram Yayınları, Sayı 4, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1978, s.97

¹⁴¹ Spinoza, a.g.e., s.116

halkın gücü olabilir”¹⁴². Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere Spinoza, kendisi için en uygun yönetim biçimini demokrasi olarak belirler.

Spinoza, tüm yazılarında özgürlüğe özellikle önem atfeder. Kişisel hayatında da üniversitenin yani kurumlaştırılmış bilginin özgürlüğü engellediğini düşünerek tavır almış ve üniversitenin kendisini koşullamasını ve sınırlamasını reddetmiştir:

“Devlet hesabına kurulmuş üniversiteler zihni geliştirmekten çok koşullandırmak için açılmışlardır. Oysa özgür bir cumhuriyette bilimleri ve sanatları geliştirmenin en iyi yolu herkese kendi parasıyla ve ünden yoksun kalmak pahasına öğrenim yapmak özgürlüğünü tanımaktır”¹⁴³.

Spinoza tüm toplum anlayışını doğa anlayışı üzerine oturtur ve doğal hakkı da aşkınsal bir düzlemde değil doğal yasalar içinden tanımlar:

“Doğal hak ve doğanın düzeni derken, yalnızca her bireyi belli bir şekilde yaşamak ve davranmak üzere belirlediğini düşündüğümüz doğal yasaları anlıyorum... her bireyin, kendinden başka hiçbir şeyi dikkate almaksızın, kendini olduğu haliyle korumaya çalışması, doğanın egemen yasası ve hakkıdır; onun için, bu egemen yasa ve hak, yani kendi doğal şartlarına göre varolmak ve davranmak hakkı, her bireye özgü bir haktır. Burada insan soyu ile başka bireysel doğal varlıklar arasında ya da usu olan insanlarla, ustan yoksun insanlar arasında veya akli başında insanlarla, ahmak ve deliler arasında hiçbir ayırım gözetmiyoruz. Bir bireyin, doğa tarafından şartlandığı gibi davrandığı için, doğasının yasaları uyarınca yaptığı her şeyi yapmaya egemen bir hakkı vardır”¹⁴⁴.

¹⁴² Spinoza, “Siyaset İncelemesi-8”, çev: Afşar Timuçin, Felsefe Dergisi, Kavram Yayınları, Sayı 5, İstanbul, Ekim-Kasım-Aralık, 1978, s.81

¹⁴³ Spinoza, Siyaset Üzerine (Seçmeler), çev: Afşar Timuçin, Bölüm 16, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, Ocak 2003, s.73-74, s.51

¹⁴⁴ Spinoza, a.g.e., s.73-74

Bu hakkın her birey için geçerli olması - burada insan tanımlanırken akıl sahibi varlık olmaktan önce doğa varlığı olarak insan diye tanımlanır. Burada bireyin doğal hakkından bahsederken sadece aklın değil tüm varlık alanında özellikle “istek ve erk”in önemi vurgulanır. Doğayla ve toplumla ilişkimizdeki bir sınırlamada insan odaklı ya da akıl sahibi esaslı bir düzlemi kabul etmek ya da zorunlu kılmak için aslında hiçbir gerçek-doğal kanıt yoktur:

“doğa insanın gerçek yararıyla ve korunmasını amaçlayan insan usunun yasaları ile sınırlı değildir; onun sınırları çok geniştir ve içinde insanın bir zerrecikten ibaret olduğu, doğanın sonsuz düzeni ile ilgilidir; bütün bireylerin belli bir biçimde yaşamak ve davranmak üzere şartlanmış olmaları bunun sonucudur”¹⁴⁵.

Spinoza, doğal hak üzerinden gerçekleştirilebilecek bir toplumun mümkün olduğunu söyler ve bunu demokrasi olarak adlandırır:

“doğal hak hiçbir şekilde çiğnenmeksizin bir toplum kurulabilir ve sözleşmeye her zaman kesinlikle sadık kalınabilir; yani her birey erkinin bütününe siyasal organa devrederse, bundan sonra bu organ her şey üzerinde egemen bir hakka sahip olur, yani tek ve su götürmez bir egemenliği elinde tutar ve herkes en ağır cezalandırma tehdidi altında ona itaat etmek zorunda kalır. Bu türlü bir siyasal örgütlenmeye demokrasi denir ve erkinin hepsini bir bütün olarak kullanan da ‘toplum’ diye tanımlanabilir”¹⁴⁶.

Bu toplum, bireylik haklarının ya da özgürlüğün devredildiği bir toplum olarak anlaşılmalıdır. Buradaki erk, bireylerin özgür olduğu ve bu anlamda toplumsal bütünlüğün gözetildiği bir toplumdur:

¹⁴⁵ Spinoza, a.g.e., s.75

¹⁴⁶ Spinoza, a.g.e., s.79

“demokrasi... bütün yönetim türleri içinde, bunun en doğal ve kişi özgürlüğüne en çok uyanı olduğuna inanıyorum. Bu düzende hiç kimse, doğal hakkını artık olaylarda bir daha hiç söz sahibi olamayacak şekilde devretmez ancak kendisinin de bir ögesi olduğu toplumun çoğunluğunun eline verir. Böylece bütün insanlar, doğal durumda oldukları gibi, eşit olmaya devam ederler”¹⁴⁷.

Dolayısıyla bireyin devlete dönük zorunlu herhangi bir itaatinden bahsedilmemekte, aksine özgürlüğün olanaklılığının bu itaatin ya da insanın kendi doğasını bozacak yönde ussal olmayan her türlü itaatin reddiyle sağlanabileceği vurgulanmaktadır:

“Ancak, özgür rızası ile büsbütün usun önderliği altında yaşayan kişi özgürdür... her şey hareketin amacına bağlıdır. Eğer hareketin amacı, kişinin çıkarını değil de devletin yararını sağlamak yolunda ise, bu hareketi yapan kişi gerçekten köledir ve kendisine hiçbir faydası dokunmaz”¹⁴⁸.

Buradaki toplumsallık anlayışında toplumsal olanın ya da bireysel olanın rasyonel kuruluşu sürdürülür. Yani rasyonelci anlayışların genelinde insanın akıl sahibi bir varlık olarak ayrıcalıklı görülmesi ve bu ayrıcalığın verdiği kendi dışında herhangi bir varlığı gözetmeksizin toplumsal hayatı düzenleme hakkı, burada diğer rasyonel anlayışlara göre oldukça farklı bir düzleme taşınır. İnsanın tüm varlık dünyası içinde “bir zerrecik”olarak kabul edildiği bir düzlemde elbette ki rasyonelliğin kaynağı, içeriği ve işlevi tümüyle değişecektir. Doğalcı tözsel bir düzlemde rasyonellik, doğayla kurulan ilişkiyle koşullanmış bir hale dolayısıyla tüm ayrıcalıkları ve hiyerarşiyi dışlayan bir içeriğe sahip olur. Buradan yola çıkarak şu söylenebilir ki; insanın akıl sahibi bir varlık olması, toplumun ve ahlakın rasyonel bir

¹⁴⁷ Spinoza, a.g.e., s.81

¹⁴⁸ Spinoza, a.g.e., s.81

düzenlenişini öngörülmesi illa ki tüm varlık alanının insan odaklı, insan yararını esas alacak biçimde sağlanmasını gerektirmez. Spinoza'da olduğu gibi öyle bir rasyonellik geliştirilebilir ki –ki bu doğanın tözselleştirildiği ya da tözün doğallaştırıldığı bir ontolojik koşulu zorunlu kılar- bu rasyonellikle toplumun etik ve politik düzenlenişinde sadece insan değil doğanın da ontolojik bütünlüğünün ve birliğinin zorunlu gözetildiği bir *praksis*in olanaklılığından bahsedilebilir.

Spinoza bireyin özgürlüğünün olanaklılığını kendine yararlı olanı aramada görür. Bu yarar ne tümüyle maddesel bir yarardır ne de bireyin kendi dışındaki varlık alanını özellikle de kendi dışındaki insanları dışlamayı, yok saymayı gerektirmez, aksine bunların da yararının gözetildiği bir bütünselliği içerir. Bu anlamda özgürlük aynı zamanda “kendisinin yasalarına uymak” olarak tanımlanmaktadır. Yine bu anlamda bir özgürlük anlayışının içinde “hiç kimseyi kendinden üstün bilmemek” egemen için de geçerlidir. Dolayısıyla,

“yönetimin amacı insanları ussal yaratıklar olmaktan çıkarıp kukla ya da hayvan haline getirmek değil, onlara zihin ve bedenlerini güven içinde geliştirmek ve uslarını köstek vurulmadan kullanmak olanağını vermek, bunu da nefret ya da hiddet görmeden, aldatmacaya uğramadan, kıskanç veya adaletsiz gözlere hedef olmadan yapmalarını sağlamaktır. Aslında yönetimin gerçek amacı özgürlüktür”¹⁴⁹.

Yukarıda da bahsedildiği gibi Spinoza bu anlamda “en doğal yönetimi”nin demokrasi olduğunu söyler. Ve kişinin özgürlüğünün kısıtlandığı oranda doğal durumundan koparıldığını vurgular.

¹⁴⁹ Spinoza, a.g.e., s.91

Spinoza'nın tüm felsefesinde en temel çaba, özgürlüğün her insan için doğal bir hak olduğunu ve özgürlüğün gerçekleştirilmesi için hem etik bağlamın hem de politik bağlamın zorunlu olarak bir arada tutulması gerektiğinin anlaşılmasıdır. Özgürlüğün olanaklılığını hem bedensel hem de ussal-ruhsal olmak üzere bütünsel olarak ele alan Spinoza'nın, yarar kavrayışı asla her türlü ilişkide kişinin yararının gözetildiği ve bu yararın bir sınırı olamadığı bir kavrayış olarak görülemez. Çünkü Spinoza öncelikle “zenginlik, ün ve zevk” gibi şeylerin iyi olarak görülmesinin önemli bir yanılısına yarıttığını ve bu yanılısına dolayısıyla gerçek iyinin görülmediğini vurgular¹⁵⁰. Dolayısıyla Spinoza'nın yarar düşüncesinde maddesel olana ya da doğadaki yaralanacağımız varlıklara sınırsızca bir sahipliliği ve müdahale meşru görülmez, aksine Spinoza bu eğilimi ve tümüyle fani şeylerin peşinde olmayı eleştirir: “Söz konusu karışıklıkların nedeni, yok olabilen şeylere duyulan sevgidir. Fakat ebedi ve sonsuz bir şeyin sevgisi, zihni katıksız mutlulukla besler ve onu her türlü acıdan arındırır”¹⁵¹.

Kavrayış Gücünün Gelişimi adlı çalışmasında Spinoza iyi'yi Ethika'daki tanımlarına ve belirlemelerine göre daha somut ve doğayla bağını daha da pekiştirecek biçimde gösterir:

“iyiyle kötünün görelî terimler olduğu, farklı açılardan yaklaşarak aynı şeye iyi ve kötü ya da kusursuz ve kusurlu denilebileceği kavranmalıdır. Varolan bütün her şeylerin aynı ebedî düzene ve doğanın değişmez yararlarına uygun olarak böyle davrandıklarını, özellikle bilincinde olduğumuz, hiçbir şeye kendi başına kusursuz ya da kusurlu diyemeyeceğimizi bilmeliyiz... Yüce iyi, eğer olanaklıysa, öteki insanlarla birlikte böylesi bir doğadan –daha güçlü bir insan doğasından- zevk almaktır. Bu doğanın, zihnin doğanın bütünüyle olan birliği olduğunu yeri geldikçe göstereceğim”¹⁵².

¹⁵⁰ Spinoza, a.g.e., s.103

¹⁵¹ Spinoza, a.g.e., s.105

¹⁵² Spinoza, a.g.e., s.106

Yüce iyi'den bahsederken eğer doğalcı yani doğanın bütünlüğünü koruyan ve Ekolojik Praksisin olanaklılığını sağlayan bir ilişkiden bahsedilecekse Spinoza'nın bahsettiği bu koşul göz ardı edilemez, aksine esas bir konumdadır; "zihnin doğanın bütünüyle olan birliği" bize güçlü bir insan doğasını verebilir. Burada göz ardı edilemeyecek başka bir kavram da güç kavramıdır. Spinoza'da güç kavramının salt kişisel bir güç olarak görülemeyeceği bu gücün de yukarıda bahsedildiği anlamda birliğin gücü olabileceği vurgulanmıştı. Dolayısıyla güçlü kişinin diğerlerine göre haklı ya da iyi olduğu yanılması, Spinoza'nın bütünselci ve kurucu güç kavrayışından çıkarılamaz. Buradaki bütünsellik ve kuruculuk, insanın doğal olanın üzerinden giderek ve ussalığını, hazzını, arzularını geliştirerek toplumsallaştığı bir düzlemi belirtir. Dolayısıyla Spinoza insanın sağlığının korunmasındaki ve diğer zorunlu ihtiyaçlarının karşılanmasındaki koşulu "gerekli olduğu kadar" olarak belirler.

Usun ve doğanın ilişkisinde karşılıklı bir etkileşimi öngören Spinoza, "zihnin öz bilgisinin" doğayı daha çok bilerek gelişeceğini vurguladığı gibi özellikle "doğada var olan tüm şeyler birbiriyle ilişkili olduğu için, bu nesnelere fikirleri de birbiriyle ilişkili"¹⁵³ olduğunu da vurgular. Burada hem doğadaki nesnelere tanınmasının ve bilinmesinin hem de usun ve fikirlerin bilinmesinin olanaklılığına önemli bir zemin sağlayan kavram ilişki kavramıdır. İlişki kavramı nesnenin düşünceye konu edilmesinde aslında kurucu kavram olarak görülebilir. İlişki kavramı dışarıda bırakılarak ne nesnenin ne olduğu ne de düşüncenin ne olduğu bilinemez. Çünkü ilişki kavramının dışarıda bırakıldığı ontolojik bir düzlemde, nesne ve düşünce alanı bir daha hiçbir zaman bir araya getirilemeyecek biçimde yani mutlak bir biçimde parçalanır. Bu parçalanma aslında bilimin ve ahlakın parçalanması ve bunun sadece bir uzantısı olarak politikanın ve etiğin parçalanmasıdır. Oysa Ekolojik Praksis arayışı, bilimin ve etiğin dolayısıyla

¹⁵³ Spinoza, a.g.e., s.114

da etiğin ve politikanın zorunlu birliğinin kurulduğu bir ilişki zemininin arayışıdır.

3. KANT'IN YASA TEMELLİ VE TEORİK İÇERİĞİ YADSIYAN AHLAK ANLAYIŞI

Daha önceki bölümlerde insan-doğa ilişkisine dair sorularla biraz olsun açılmaya çalışılan yolda, eleştirilmesi ve göz ardı edilemeyecek, metafiziğe dönük eleştirileriyle zorunlu bir uğrak olan Kant'tır. Kant'ın tüm çalışmalarının bir eleştiri olması, Kant'ın kendi metafiziğinin düşünme ve pratik alandaki sınırlandırma çabalarını içerir. Arı Usun Eleştirisi'nde teorik aklın sınırlarını çizmeye çalışan Kant'ın, düşünce'nin konusu olan nesneyi kendinde şey olarak değil, kendinde şeyin temsili olarak belirlemesi, kendinde şey ile akıl arasında daha baştan aşılamaz bir ontolojik ayrılma ve parçalama belirlemesine yol açmıştır. Diğer yandan ampirik deneyime önceliği olan ve ampirik deneyime olanak sağlayan transandental unsurlar –uzay, zaman, kategoriler ve idealar- yine insanın bu olanaklarını transandental düzeyde barındıran varlık olarak doğallığının, doğal-evrimsel sürecinin göz ardı edilmesini sağlamaktadır. Kant'ın aklın sınırlarını çizme

çabası, deneyimin Tanrıdan bağımsız kurulabileceği anlamında gerçek insana bir dönüş olarak görülse de, deneyime ve düşünceye transandental düzeyde bir belirleyicilik atfetmek, terk edilen –Tanrısal- bilinemezci bir düzlemden başka bir bilinemezci düzleme geçişi sağlamıştır. Bu bilinemezcilik, hem kendinde şeyin kendinde şey olarak bilgisinin olanaklılığı hem de aklın transandental unsurlarının kaynağı anlamında bir bilinemezciliktir. Ama diğer yandan Kant'ın, metafiziği Tanrısal bir düzlemden akılsal-insansal bir düzleme kaydırması modern düşüncenin bireyi-aklı merkeze alan yaklaşımına oldukça güçlü bir biçimde zemin hazırlamıştır. Öznele olanaklara göre oluşturulmuş bir bilgi, insanın doğayla ilişkisinde doğadan gelen bir sınırlandırma olamayacağı, tek sınırlamanın akıl sahibi varlık olarak insandan gelebileceği sonucunu ortaya çıkarmıştır. Nesnenin, öznedeki a priori olanaklara bağlı olarak varolması, nesnenin ayrı, kendi başına varoluşunu dışlar ve nesneyi özneye bağımlı olarak, özne tarafından belirlenmeye zorunlu kılar. Nesnenin ve bilmenin olanaklarının öznedeki dayanak bulduğu bir zeminde ve nesnelliğin de bu zemin üzerinden açıklandığı bir ontolojik yaklaşımda doğanın herhangi bir değer nesnesi olması olanağı da dışlanmış olmaz mı? Öznenin ve nesnenin hem bireyliklerinin korunduğu hem de ilişkilerinin doğasının açıklanabilmesi bütünsel-metafiziksel bir zeminden bahsedebilmeyi gerektirmez mi? Peki bu metafiziksel zeminin ontolojik mekânı neresidir?

Kant, saf aklın sınırlarını belirlemeye çalışırken nesnenin ya da ampirik malzemenin özneye konu edilebilmesinin esas zeminini ve olanağını görü olarak belirlemektedir. Nesnenin inşasının olanağının özneye atfedilmesi ve bu inşada görüye konu edilenin kendinde şeyin temsili olması, özne esaslı bir kuruculuğa götürmüştür Kant'ı. Diğer yandan Kant, doğayı da kendinde şeyin mekânı değil tasarımların mekânı olarak ele alır: “Doğa, şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşudur. Doğa kendi başına şeylerin varoluşu anlamına gelseydi, onu hiçbir zaman a priori olarak da a posteriori olarak da

bilemezdik”¹⁵⁴. Kant'ta doğanın kendinde şeyleri barındırmadığı, doğal nesnenin tözselliğinin tümüyle reddedilmesi ve kendinde şeyin bilgisinin olanaksızlığı, değer olarak bir doğadan bahsedilemeyeceği, değerın sadece özne tarafından belirlenebileceği sonucunu oldukça belirgin ve doğayla herhangi bir etik ilişki geliştirebilmeye dönük bir *praksis* yaklaşımına müsaade etmeyecek denli modern-mantıksal bir dizge olduğu görülebilir. Diğer yandan, doğaya dair yasaların ve kendinde şeyin zorunlu bilgisi doğadan gelmez. Bu bilgi, öznenin doğa bilimi yapabilme kapasitesinden kaynaklanır.

3.a) Bilmenin Sınırları Olarak *Prolegomena* ve *Arı Usun Eleştirisi*

Kant, bilginin kaynakları sorununu ele alırken görüyü tanımlayarak başlar: “Görü, nesnenin varlığına sanki doğrudan doğruya bağımlı bir tasarımdır”¹⁵⁵. Nesnenin bilinebilmesinde salt deneysel görü yeterli değildir, çünkü nesnenin kendinde varlığının özneye verilmesi, konu edilebilmesi sorunu sadece deneysel görüyle çözülebilecek bir sorun değildir. Zorunlu olarak öznenin a priori biçimlerinden ve saf görüden bahsedilmelidir. Diğer taraftan saf matematiğin de bir bilim olma olanağı bu a priori biçimlere bağlıdır:

“Eğer biz bu saf görüyü ve onun olanağını ortaya çıkarabilirsek, saf matematikteki sentetik a priori önermelerin, böylece de bu bilimin kendisinin nasıl olanaklı olduğunu kolayca açıklarız; çünkü nasıl deneysel görü, bir görü nesnesinden edindiğimiz kavramımızı, görünün kendisinin sağladığı yeni yüklemelerle deneyde sentetik olarak genişletmemizi kolaylıkla olanaklı kılıyorsa, saf görü de aynı şeyi yapacaktır, yalnız şu farkla: bu ikincisinde sentetik a priori yargı kesin ve zorunludur, oysa birincisinde sadece a posteriori ve deneysel kesin olacaktır.; çünkü birincisi sadece deneysel görüde rastlantısal olarak

¹⁵⁴ Kant, *Prolegomena*, çev: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2. Baskı, 1995, s.44

¹⁵⁵ Kant, a.g.e., s.30

bulduğunu içerirken, diğeri saf görüde zorunlu olarak bulunanı içerir”¹⁵⁶.

Saf görü üzerinden temellendirilen kesin ve zorunlu bilgi dolayısıyla olanaklılığını ve koşullarını öznenen almış olur. Saf görünün yokluğunda özellikle matematiksel nesnenin kuruluşundan bahsetmek olanaksızdır.

Kant hiçbir zaman duyu nesnesi olarak tasarımlardan-görünüşlerden ve tasarımın ait olduğu kendinde şeyin varlığından şüphe etmez. Ama duyunun konusu olabilecek olan, kendinde şey değil, kendinde şeyin tasarımıdır. Nesnenin tasarımının alınabilmesinin koşulu ya da olanağı ise saf görüdür. Saf görüde nesnenin inşa edilmesi sayesinde matematiksel yargılara sahip olunur. Matematiksel olanın ve fiziksel olanın inşa edilmesinin ya da konu edilebilmesinin olanağı saf görüde sağlandığı için matematiksel olanın fiziksel olana uygulanması da mümkün hale gelir. Kant nesnenin kuruluşu edimini, öznenin kuruluşu edimini birlikte, aynı olanaklılık içinde tutar.

Kendinde şeyin bilinebilmesi olanağını ortadan kaldıran ve nesnenin konu edilmesinde tek olanaklılığı kendinde şeyin tasarımı olarak belirleyen Kant, doğayı da bu ayırım ve olanaksızlık üzerinden tanımlar: “Doğa, şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşu’dur. Doğa kendi başına şeylerin varoluşu anlamına gelseydi, onu hiçbir zaman a priori olarak da a posteriori olarak da bilemezdik”¹⁵⁷. Doğanın zorunlu yasalarının bilgisi, kendinde şeyin bilgisinin olanaksızlığı nedeniyle deneyim ile edinilemez, bu bilginin kaynağı öznenin a priori olanaklarıdır. Ama bu bilgi kendiliğinden edinilmez, deneyle ortaya

¹⁵⁶ Kant, a.g.e., s.30

¹⁵⁷ Kant, a.g.e., s.44

çıkarılır. Bu çerçevede içinde doğa şöyle tanımlanır: “Doğayı, bütün olanaklı deneyin nesnesi olarak belirleyeceğiz”¹⁵⁸.

Duyuların gördüğü, anlığın düşündüğü ve düşüncenin birleştirdiği nesnenin kendisi değil, tasarımlarıdır. Kant yargıyı “tasarımların bir bilinçte birleştirilmesi olarak” tanımlar:

“Demek ki düşünmek, yargıda bulunmaktan veya genel olarak tasarımları yargılarla ilgi içine sokmaktan başka bir şey değildir. Böylece yargılar ya özneldirler: tasarımlar yalnızca bir öznedeki bir bilinçle bağlantı içine sokulduğu ve onda birleştirildiği zaman; ya da nesnelirler: genel olarak bir bilinçte, yani onda zorunlu olarak birleştirildiği zaman”¹⁵⁹.

Kant, saf bilginin öğelerini araştırırken duyusallığın saf kavramlarını ve anlama yetisinin kavramlarının ayırt ettiğini, uzam ve zamanı “görünüşün saf biçimleri”, kategorileri ise “verilmiş görümlerle ilgili olarak yargının sırf mantıksal biçimini belirleyen” olarak tanımladığını söyler. Doğanın yasalarının bilinmesinde anlama yetisinin saf kavramlarının önemli bir yeri vardır:

“anlama yetimizin özel yapısına göre duyusallığımızın bütün o tasarımları bir bilinçte zorunlu olarak ilgi içine sokulur ve bu özel yapısı aracılığıyla her şeyden önce düşünmemizin kendine özgü tarzı, yani kurallarla düşünme; bunun aracılığıyla da, kendi başına nesnelere kavramadan tamamen ayırt edilmesi gereken deney olanaklı olur”¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Kant, a.g.e., s.47

¹⁵⁹ Kant, a.g.e., s.56

¹⁶⁰ Kant, a.g.e., s.70

Görüldüğü üzere doğanın ve doğanın yasalarının bilinmesinin esas olanağı öznedeki olanaklılıktır. Yani “deney olanağının koşulları” duyusalıktaki ve anlıktaki a priori koşullarla sağlanır. Dolayısıyla “anlama yetisi (a priori) yasalarını doğadan almaz, onları doğaya buyurur”¹⁶¹. Tüm bunlardan şu sonuç çıkar ki, Kant’ta yukarıda bahsedildiği anlamıyla ontolojik mekan öznedir ya da öznenin a priori olanaklarıdır.

Duyumun saf kavramları olarak uzam ve zamanın, anlama yetisinin saf kavramları olarak kategorilerin olduğunu söyleyen Kant, akıl kavramlarını ise ideler olarak belirler. Kant aklın idelerini anlama yetisinin kategorilerinden tamamen ayrı olarak doğa felsefesi bağlamında şöyle belirler:

“aklın ideleri, kategoriler gibi deneyle ilgili olarak anlama yetisinin kullanılmasında işe yaramazlar; bu kullanım tamamen onlarsız olur, hatta akıl bilgisinin maksimleri doğaya karşıdırlar ve engel oluştururlar... Doğa Felsefesinin doğru bir maksimine göre, doğa düzeninin en yüksek bir varlığın isteminden kalkarak yapılan her açıklamasından uzak durmalıyız; çünkü bu artık Doğa Felsefesi olmaz, ancak Doğa Felsefesinin sonuna geldiğimizizin itirazı olur. Demek ki, bu idelerin kullanım belirlenimi, deneyi onlar üzerine kurulu ilkelerle birlikte olanaklı kılan kategorilerinkinden çok farklıdır”¹⁶².

Kant’a göre ilki psikolojik, ikincisi kozmolojik ve üçüncüsü teolojik olan idelerden, psikolojik olanı ruhun tözselliği ile ilgili, kozmolojik olanı dünyanın öncesizliği-sonrasızlığı ile ilgili, teolojik olan da Tanrıyla ilgili düşüncelerin belirlenmesinde rol oynar. Yani insanlar ruh, evren ve Tanrı ile ilgili yargılarını bu idelere göre oluştururlar. Ama saf aklın esas amacı, anlama yetisinin bilgisini düzenlemek, biraradalığını sağlamak ve kurallar vermektir. Bu

¹⁶¹ Kant, a.g.e., s.72

¹⁶² Kant, a.g.e., s.84

anlamda anlama yetisinin bilgisine “tamliğını” veren ideler, kesinlikle bir kanıtın dayanağı olma işlevi görmezler.

Kant akıl sahibi varlık olarak insan belirlemede özgürlüğün olanağını akılda bulurken, bedeni doğanın yasalarına tabi olarak belirler. zgrlk alanı olsun, zorunluluk alanı olsun her ikisi de farklı biçimlerde yasalılık üzerinden belirlenir:

“ister akıl sahibi varlık akıl, dolayısıyla özgürlük aracılığıyla duyular dünyasındaki etkilerin nedeni olsun, isterse de o, akıl nedenleriyle belirlemesin. İlki olduğu zaman eylem, görünüşteki etkisi hep sürekli yasalara uygun olarak maksimlere göre olup biter; ikincisi olduğunda, eylem aklın idelerine göre olup bitmediğinden, duyusallığın deneysel yasalarına bağlıdır; her iki durumda ise etkiler sürekli yasalara göre bağlanırlar... İlk durumda bu doğa yasalarının nedeni akıldır ve dolayısıyla özgürdür; ikinci durumda ise, etkiler srf duyusallığın doğa yasalarına göre oluşurlar, çünkü akıl onları etkilemez”¹⁶³.

Kant, metafiziği teorik alanın dışında tutarak ideleri de pratik aklın deneyiminde yani ahlak alanında kurucu olarak belirlemiştir. Buradaki deneyim, ne bir yasanın ne bir ilkenin ne de bir zorunluluğun kaynağı olarak görülmez:

“Deneyim hiç kuşkusuz anlığımızın duyusal izlenimlerin ham gereci üzerinde çalışmada ortaya çıkardığı ilk üründür... bize neyin varolduğunu söyler, ama zorunlu olarak başka türlü değil de öyle olması gerektiğini değil. Bu yüzden bize hiçbir gerçek evrensellik vermez, ve bu tür bilgi üzerinde öylesine direten us onun tarafından

¹⁶³ Kant, a.g.e., 99

doyurulmaktan çok uyarılır. Böyle aynı zamanda iç zorunluluk ırasını da gösteren evrensel bilgiler deneyimden bağımsız olarak kendilerinde açık ve pekin olmalıdırlar; buna göre a priori bilgiler olarak adlandırılırlar”¹⁶⁴.

Görüldüğü üzere Kant, tasarımın duyumu uyarması ile yola çıksa da alınan malzemenin biçimi malzemenin kendisinden değil, duyumdan gelir. Pratik aklın ise bu anlamda bir teorik zemini yoktur, o esas olarak pratikte, deneyimde iş görür.

3.b) Ahlakın Mutlak Koşulu Olarak Pratik Zeminin Oluşturulmasında Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi

Kant’ın bilgi kuramında, zorunluluğun öznenin a priori olanaklarından kaynaklandığı gibi yükümlülüğün kaynağı da yine aynı zemin olarak belirlenir ve bu anlamda deneyden-doğadan kaynaklı her ilke bir yasa olarak dışlanır:

“... yükümlülük nedeni burada insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, a priori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır ve temelini sırf deneyin ilkelerinde bulan başka her buyurtu... deneysel temellere dayanıyorsa, gerçi pratik kural adını alabilir, ama hiçbir zaman ona ahlak yasası denemez”¹⁶⁵.

Dolayısıyla Kant’ta iyi, ahlak yasasına göre ve ahlak yasası uğruna yapılan olarak belirlenir. Ahlak yasası öznede a priori olarak mevcuttur, yasanın doğal ve ampirik bir yanının olduğunu söylemek yasaya dair en büyük

¹⁶⁴ Kant, Arı Usun Eleştirisi, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, s.37

¹⁶⁵ Kant, Ahlak Metafiziğine Giriş, çev: İoanna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ocak 1982, s.4

yanlılık olur. Dolayısıyla “Ahlak Metafiziğinin işi, olanaklı bir saf istemenin idesini ve ilkelerini araştırmak” olarak belirlenir. Kant kendinden önceki metafiziğe dönük eleştirileri üzerine başka bir metafizik yaklaşım geliştirmiştir. Bu metafizik, koşullarını öznenin a priori olanaklarında-kapasitesinde bulan ve ahlakın-iyinin de bu öznel temel üzerinde nesnelleşebileceğini-yasalaşabileceğini savunan bir metafizik olarak belirir. Dolayısıyla burada esas ahlaki edimi belirleyen, sonuçları değil istemenin kendisidir. Sonucu ne olursa olsun ya da bu sonuca ulaşmak ne kadar imkansız olursa olsun bu istemenin kendisi kendinde değerlidir: “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”¹⁶⁶.

Ahlaki olanı yasaya göre belirleyen Kant, yasayı teleolojik bir yönelim olarak amaçta değil, istemenin ilkesinde bulur. Dolayısıyla ödev, “yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu” olarak belirlenir. Bu saygı bir amaç olarak değil, kendinde bir isteme olarak ortaya çıktığı sürece ahlakidir. Kant, ahlak anlayışında istemeyi ve amacı birbirinden ayırarak her türlü yararcı ya da her türlü doğaya bağımlılık düzleminden arınmış bir ahlak anlayışı geliştirmeye çalışmıştır. Kant’ın bu çabası, daha ilk başta yani kendinde şeyin ne olduğu konusunda bilinemezci bir tutumu benimsediğinde ve sadece temsillerin-tasarımların özünde konu edilebileceği ya da aklın nesnesi olarak alınabileceğini söylediğinde zaten hem baştan doğayla insan arasına bilinemezci bir düzlem belirlemiştir hem de doğanın ahlakın bir nesnesi olabileceği tüm düzlemi ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla Kant’ta ahlak yasasının herhangi bir doğal belirlenimi sadece pratik akıldan değil saf akıldan da dolayı yadsınmıştır. Ama bir yandan hiçbir doğal belirlenimi olamayan ve kaynağını akılda bulan diğer yandan da a priori mevcut bir yasanın ahlaki ölçüt olarak belirlenmesi teleolojik bir zemini tümüyle dışlayabilir mi, yani biçimsel de olsa yasa, istemenin bir “nesnesi”

¹⁶⁶ Kant, a.g.e., s.11

olarak amaçsal bir yönelimden bütünüyle bağımsız düşünülebilir mi? Doğanın belirleniminin tümüyle dışlandığı ve ne kadar doğal olanın işe karıştığı yerde o kadar ahlaki bir sakınca görmenin, iyiyi ve iyiyi istemenin bütünüyle öznel-akli bir düzlemde belirlemenin bütünsel (insanı da kapsayan tüm doğa) bir ahlak anlayışı ortaya koymada yol açacağı sıkıntılar göz ardı edilebilir sıkıntılar mıdır?

Kendinden önceki metafizik anlayışları eleştiren Kant, insanda doğadan-ilişkiden bağımsız olarak gelişmiş bir düzlem belirleyerek ve tüm ahlaki olabilirliği ve nesnelliği bu düzleme atfederek bu düzlemin kaynağının ne olduğu konusunda başka bir metafizik düzleme işaret etmiştir. Diğer yandan Kant'ta teorik akıl, anlıkla ve duyumla zorunlu bir bağ içindedir. Dolayısıyla pratik akıl gibi temsillerden ve doğadan bağımsız değildir ve teorik akıl ne kadar deneysel olandan uzaklaşırsa o kadar kendiyi çelişeceği için pratik akılda tersi bir durum olarak pratik akıl olabildiğince deneysel olanın belirleyiciliğinden “kurtarılmalıdır”. Bu nedenle ahlaki olanı belirlemede deneysel olandan gelen hiçbir belirlenime nesnelliği sağlayamayacağından ötürü güvenmez ve ahlaki nesnelliğin olanağını akıl sahibi varlık olarak belirler. Diğer yandan Kant'ın ahlak anlayışında akıl, doğal bir yeti olarak belirlenmediği ve insanın doğal yapısı ve doğal olmayan yapısı olarak iki yanının olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Kant'ta ahlaki edime deneysel olan, duygusal ve duygusal olan katıldığı oranda bu edim ahlaki olmaktan o oranda uzaklaşır ve değersizleşir. Yani Kant'ta deneysel olanın ahlaki belirlenimde etkili olması da, ahlaki olanın deneysel olana göre belirlenimi de kaçınılması gereken bir belirlenimdir. Deneysel ya da doğadan bağımsız belirlenen bir ahlak anlayışının nesnellik zemininin öznel olanaklılıkta temellendirilmesi mümkün müdür?

Ahlakın tüm teleolojik içeriğini reddeden Kant, yine de akıl sahibi varlıklar için bir amaç belirlemek zorunda kalır:

“bütün akıl sahibi varlıklar için gerçek olarak varsayılabilir bir amaç; dolayısıyla bunların, değil sırf sahip olabileceklerini, hepsinin bir doğa zorunluluğuna göre sahip olduklarını kesinlikle varsayabileceğimiz bir amaç vardır, bu da mutluluk amacıdır. Mutluluğu geliştirmenin aracı olarak eylemin pratik zorunluluğunu ortaya koyan koşullu buyruk onaylayıcıdır. Onu belirsiz, sırf olanaklı bir amaç için sırf zorunlu olarak değil, ayrıca emin bir şekilde ve a priori olarak her insanda varsayabileceğimiz bir amaç olarak ortaya koyabiliriz; çünkü o, insanın neliğine özgüdür... Dolayısıyla kendi mutluluğunu sağlayan araçların seçimine ilişkin buyruk, yani zekanın buyurtusu, hep koşulludur; eylem mutlak olarak değil, başka bir amaç için yalnızca araç olarak buyrulur.

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... Bu buyruğa ahlaklılık buyruğu denilebilir”¹⁶⁷.

Kant için mutluluk elbette bir ahlaksal ilke olarak belirmez. Çünkü “mutluluk kavramını oluşturan öğelerin hepsi deneyseldir”¹⁶⁸.

Kant, kesin buyruğu diğer buyruklardan ayırır ve şöyle tanımlar: “ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun”¹⁶⁹. Kant’ta bu yasa öznel yasayı belirtirken “genel ödev buyruğu” şöyle tanımlanır: “eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir

¹⁶⁷ Kant, a.g.e., s.33

¹⁶⁸ Kant, a.g.e., s.34

¹⁶⁹ Kant, a.g.e., s.38

doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun”¹⁷⁰. Kant, isteme konusunda istemeyi belirleyecek ve sınırlandıracak nesnel ölçütü saf akıl olarak belirlemektedir. Dolayısıyla Kant, isteme konusunda özne zeminli bir sınır belirler. Ama bu özne şu ya da bu kişi değil, özneye nesnelliğini veren transendental olanaklardır. Saf aklın öznellik düzeyinde belirleyecek nesneliliğin kaynağı da bu öznel olandan gelir:

“İsteme, belirli bir yasa tasarımına uygun bir şekilde kendini eyleme 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”¹⁷¹.

Nesneliliğin dayanağı olan saf akıl, nihai olarak akıl sahibi varlıkta sınırlanır. Dolayısıyla ahlaki sınırlamada akıldan başka her türlü dışsal ölçüt (yani doğa) dışlanır. Kant'ta önemli bir sorun olarak beliren diğer bir unsur da burada ortaya çıkmaya başlar. Biçimsel olarak belirlenen ahlak yasasının içeriğini belirleyen olarak akıl sahibi varlığın belirlenmesi ve daha da ötesi akıl sahibi varlığın amaç olarak belirlenmesi. Kant'ta ahlak yasasının biçimsel olarak belirlenmesi ve yasanın tümüyle amaçtan arındırılıp yasa uğruna belirlenmesi ve ardından biçimsel olan yasanın içeriğinin akıl sahibi varlık tarafından belirlenebilmesi Kant'ın ahlak anlayışı açısından meşru bir geçiş sayılabilir mi? Öyle gözüküyor ki, bir yandan nesnel bir ahlak yasasının meşru zeminlerini ararken ve bir yandan tüm sonuçları dışlayıp niyeti ya da istemeyi esas alan bir ahlak anlayışında diğer yandan da biçimsel olanın içeriğinin özne tarafından belirlenmesi ve akıl sahibi varlığın amaç olarak belirlenmesi Kant'ın çıktığı yoldan saptığını ve bu sapmanın onun ahlak anlayışı açısından sorun yarattığını göstermektedir. Bu sapma, Kant'ın

¹⁷⁰ Kant, a.g.e., s.38

¹⁷¹ Kant, a.g.e., s.44

özelci ahlak anlayışının nesnel zeminindeki temel sorunlarından biri olarak ortada durmaktadır. Amacın insan olarak belirlenmesi ve yasanın içeriğinin belirlenmesinde akıl sahibi varlığın esas görülmesi Kant'ın ahlak anlayışının bütünselci yani nesnelci yanını temellendirmedeki naifliğin bir görünümü olarak ortaya çıkmaktadır.

Ahlaki, özne ve yasa üzerinden temellendiren Kant, değer yaklaşımını da yine buna göre belirler ve doğayı bir değer olarak tümüyle dışlar:

“Akıl sahibi doğa, kendi kendine amaç koymakla geri kalan doğadan kendini ayırır. Bu amaç, her iyi istemenin içeriği olur.... amaçların öznesi, yani akıl sahibi varlığın kendisi, hiçbir zaman araç olarak değil, bütün araçların kullanımında en üstün sınırlayıcı koşul olarak, yani hep aynı zamanda amaç olarak eylemlerin bütün maksimlerinin temeline konulmalıdır... kendisi amaç olarak her akıl sahibi varlık, bütün yasalarla ilgili olarak kendini aynı zamanda yasa koyucu olarak görebilmelidir... maksimlerini hep yasa koyucu olarak kendi açısından, olması gerekmesi, onun değerliliğinin sırf doğa varlıkları olan varlıklarından üstün olmasını birlikte getirir”¹⁷².

Kant'ın ahlak anlayışına göre, değerli olan tek şey yasa ve yasayı gerçek kılan öznedir. Peki Kant'ın değerlilik konusunda bu zemini meşru mudur?

Kant Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi çabasını esas olarak Pratik Aklın Eleştirisi'nde ortaya koyar. Kant öncelikle özgürlük idesinin zorunlu dayanak olarak belirmesini ve diğer idelerin de (Tanrı ve ölümsüzlük) ancak özgürlük idesine bağlanarak nesnelliğe kavuşabileceğini söyler. Diğer yandan “Özgürlük aynı zamanda teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan

¹⁷² Kant, a.g.e., s.55-56

doğruya kavrayamasak da olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek idedir”¹⁷³. Kant, özgürlük olarak nedensellik ve doğa mekanizmi olarak nedenselliğin insanda birleştirilmesi olanağının, bu iki alanın ilkinde öznenin kendinde şey olarak ikincisinde insanın görünüşler alanına ait olabilmesi ile mümkün olabileceğini söyler. Özgürlük alanında temel edim isteme olarak belirlenir. Bu isteme deneyden ve amaçtan tümüyle arındırıldığı oranda pratik bir ilke olabilir. Çünkü “Bütün içerikli pratik ilkeler, ilke olarak bir ve aynı türdendir ve ben-sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu genel ilkesinin altına girer”¹⁷⁴.

İsteme, “maksimin yasa koyucu biçimi” dolayısıyla özgür isteme olabilir, ve hiçbir koşul içermez. Kendi yasasını koyabilen tek yeti olarak saf akıl, “kendi başına pratik” olarak genel yasayı verebilir ancak. Genel bir yasa, hiçbir zaman deneysel alanda bütünüyle gerçekleşemez. Kant ahlaki bir istemenin öznenin diğer tüm öznelere açılan bir mutluluk istemesi ile mümkün olacağını söylediğinde mutluluğu bir amaç olarak ortaya koymaz. Burada ahlaki olarak değerli olan şey yine bu istemenin kendisidir:

“Kendi mutluluğum, ancak bu mutluluğumda başkalarının da mutluluğunu kapsayabiliyorsam, nesnel bir pratik yasa olabilir. Böylece, başkalarının mutluluğunu sağlama yasası, bu yasanın herkesin kişisel tercihinin bir nesnesi olduğu varsayımından çıkmaz; yalnızca aklın, ben sevgisinin bir maksimine bir yasanın nesnel geçerliliğini vermek için koşul olarak gereksediği genellik biçiminin istemeyi belirleyen neden olmasından çıkar. Demek ki saf istemeyi belirleyen, nesne (başkalarının mutluluğu) değil, yalnızca yasa biçimiydi”¹⁷⁵.

¹⁷³ Kant, Pratik Akılın Eleştirisi, çev: İoanna Kuçuradi – Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2. Baskı, 1994, s.4

¹⁷⁴ Kant, a.g.e., s.24

¹⁷⁵ Kant, a.g.e., s.40

Kant, ahlaki öznenen yola çıkarak toplumsallaştırma çabasında ahlaki belirleyecek tüm içeriği ve amacı reddetmiş ve tek belirleyiciyi yasa olarak ortaya koymuştu. Fakat, acaba tümüyle amaçtan arındırılmış bir ahlak mümkün müdür? Diğer yandan ahlaki olanın sadece toplumsal olanla sınırlandırılması ekolojik bir tutumu –ya da ontolojik birliği- nasıl belirleyebilir?

Kant'a göre insanın doğaya bağlı varoluşu onun yaderkliğidir. Ona özerkliğini veren ise saf aklın alanıdır. Kant, deneysel alanın belirleyiciliğini ahlaki alandan tümüyle dışlarken ahlakın nesnel zeminin ne deneysel ne de teorik olarak temellendirilemeyeceğini söyler ve tek ölçütü ahlak yasası olarak belirler. İyiyi ve kötüyü de ahlak yasasınca belirlenen ve belirlenmeyen eylem olarak tanımlar ve dolayısıyla nesne-doğa alanına iyi ya da kötü anlamında bir değer atfedilemeyeceğini ve bunların sadece eylemde bulunan özneye atfedilebileceğini söyler. Kant Pratik Aklın Eleştirisi adlı kitabının 2. Bölümünde tümüyle öznel bir ahlakçı tutum sergiler ve bütün kuruculuğu pratik akla atfeder:

“... saf pratik aklın bütün buyurtularında, istemenin amacını gerçekleştirmesinin (pratik yetinin) doğal koşulları değil, yalnızca istemenin belirlenmesi söz konusu olduğundan; özgürlüğün en üstün ilkesiyle ilgilerinde pratik kavramlar, hemen bilgiler olurlar ve anlam kazanmak için görüler beklemek zorunda değildirler, şu garip nedenden dolayı: ilgili oldukları şeyin gerçekliğini, (istemenin niyetini) kendileri yaratırlar; bu ise, teorik kavramların hiç işi değildir”¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Kant, a.g.e., s.73

Kant ahlak alanında teorik alanla pratik alan arasına oldukça belirgin bir çizgi çeker ve ahlakın/deneyimin/eylemin teorik boyutlarını neredeyse tümüyle ortadan kaldırır. Kant'ın ahlaki eylemi, pratik ve kurucu bir içerikle ele alması ahlakın salt teorik bir sorun olarak görülmesinin bir eleştirisi açısından önemlidir. Fakat Kant'ın ahlaki yasalaştırması ve teorik olandan tümüyle tecrit etmesi başka temel bir sakınca ortaya çıkarmıştır. Öncelikle ahlak alanında bir yasa belirlemek, eylemin tarihsel boyutunu ortadan kaldırır ve artık eylem gerçek, devingen, kurucu olmaz. Diğer yandan ahlaki eylemi teorik olandan arındırma çabası yine bir yandan eylemin kaynağı konusunda bir belirsizlik yaratırken diğer yandan insanın teorik-pratik yani *praxis* etkinliğini parçalar. Teorisi olmayan bir eylem düşünülmemeyeceği gibi pratiksiz bir teori de düşünülmez. Kant'ın görü ve kavram için belirlediği ilişkiye benzer bu: teorisiz pratik boş, pratiksiz teori kördür.

Kant bir eylemin ahlak yasasına göre olup olmadığını belirleyecek yetiyi pratik yargıgücü olarak belirlemektedir. Ama bu yetinin deneysel alana uygulanabilmesi konusunda güçlüklerin olacağını, çünkü deneysel olanın ona içerik kazandırmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla yargıgücünün kuralını şöyle belirlemektedir:

“saf pratik aklın yasalarına bağımlı olan yargıgücünün kuralı şudur: tasarladığın eylem, senin kendinin de bir bölümünü oluşturduğun doğanın bir yasasına göre olup bitseydi bile, onu yine kendi istemenle olabilecek bir eylem olarak görüp göremeyeceğini kendine sor”¹⁷⁷.

Görüldüğü üzere Kant, ahlaki eylemin deneysel içeriğini tümüyle reddeder ve saygının sadece kişilere dönük olabileceğini söyler. Dolayısıyla deneycilikteki “deneysel bir çıkarı” öngörme anlayışı da tehlikeli olarak görülür. Diğer taraftan yargının bir önbelirlenimi ya da mutlak bir kuralının

¹⁷⁷ Kant, a.g.e., s77

olduğunu söylemek yaşanan her somut durumda uygulanabilir bir yöntem olabilir mi? Yargıyı belirleyecek olan, somut durumdan bağımsız olarak ele alınabilir mi?

Kant'ta özgürlüğün sınırları yasa tarafından ve akıl sahibi varlık bir amaç olarak belirlenir. Kant daha Arı Usun Eleştirisi'nde ve Pratik Aklın Eleştirisi'nin giriş bölümlerinde konu edindiği doğa ve bilimi ya da ahlak ve özgürlük söz konusu olduğunda dışarıda bırakır ve tamamen öznenin-akıl sahibi varlığın esas alındığı bir tutum alır. Özgürlük olarak nedensellik kendinde şeyin alanıyken doğal nedensellik görünüşlerin alanı olarak tümüyle ayrılmaya başlar. Bu iki alan asla birleştirilemez ve ahlakın uygulanabilir alanı olarak doğal alan görünüşler alanı olması itibariyle yetersizlik olarak belirlenir. *Poiesis* etkinliği de özgürlük alanının tümüyle dışına çıkarılır: "Gerçekten de insanın, zaman içindeki belirlenimlerine ilişkin biçimiyle eylemleri, görünüş olarak insanın salt belirlenimleri olmayıp, onun kendi başına şey olarak da belirlenimleri olsaydı, özgürlük kurtarılamazdı"¹⁷⁸. Peki Kant insanın doğayla zamansal bir boyutla kurduğu ilişkinin belirleyiciliğini bu kadar özgürlük ve kuruculuk dışına koyarken gerçek bir zemin üzerinden mi hareket ediyordu? Öyle görünüyor ki, Kant hem ahlaki alandaki bu ilişkiyi dışlamasıyla, hem ahlakın teorik zeminini tümüyle yok sayarak hem de ahlakın sınırını akıl sahibi varlık ve öznedeki zemin bulan yasa ile açıklama çabası ile bir yandan insanın doğa ile ilişkisindeki bir sınırlandırmayı akıl sahibi varlıkların toplumsal ilişkisi olarak sınırlarken bir yandan da toplumsal-tarihsel kuruculuğun ahlaki belirleyiciliğindeki esas rolünü göz ardı etmektedir. Burada göz ardı edilen diğer önemli bir nokta da, deneyimin teorik kuruculuğunun mutlak olarak yadsınması, insanın da doğal bir varlık olarak tümüyle doğal ilişkiler tarafından belirlenmeyen başka bir aşkın düzleme sahip olması, bu düzlemin kaynağının ne olduğunun bilinmemesi ve en önemlisi de bu zeminin, tümüyle doğal alanın dışarıda bırakıldığı mutlak-yasalı bir özgürlüğe olanak verebileceğini savunmanın

¹⁷⁸ Kant, a.g.e., s.110

insana ahlaki olarak bıraktığı bir bilinemezciiliktir. Burada tek yol gösterici yasa olarak belirlendiği için kendimizi yasaya teslim etmekten başka çözüm yoktur. Ama bu yasaya ulaşmanın ve başkalarının da bu yasaya ulaşmalarını sağlayacak bir zemin Kant'ta teorik anlamda reddedilmektedir. Bu reddediş, ahlaki öznel kıldığı gibi özneler arası ahlakın gerçekleştirilmesi yönündeki etkileşimin de –bir anlamda iyinin öğretilebilirliğinin- önemini azaltır.

En yüksek iyinin erdem ile mutluluğun sentezi olarak belirlendiği Kant ahlakında kurulan nesne de bu sentezdir. Dolayısıyla amaç, bu sentezin kurulmasıdır. Ahlak yasası dolayısıyla bu sentez kurulmaya çalışılırken doğadaki herhangi belirleyicilik, bu kuruculuğa ve bu amaca yaklaştırılmamalıdır. Kant doğanın belirleyiciliği konusundaki sakıncaları defalarca tekrarlar ve ahlaki anlaşılmaz bir şekilde Tanrı'ya bağlar:

“... en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni, anlama yetisi ve isteme aracılığıyla doğanın nedeni olan bir varlık, yani Tanrı'dır... En yüksek iyi ancak Tanrının varoluşu koşuluyla olabildiğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır, yani Tanrının varlığını kabul etmek, ahlaksal bakımdan zorunludur”¹⁷⁹.

Ahlak yasasıyla yola çıktığı ve tüm ahlaki olanaklılığı da Tanrıya bağladığı noktada Kant, kendi metafiziksel düzleminin de sınırlarını iyice belirlemiş olmaktadır. Ama şurası çok açık bir biçimde anlaşılmaktadır ki, Kant'ın ahlaki özne ahlakıdır ya da “insan ahlak yasasının öznesi”dir.

Kant doğayı araç insanı amaç olarak belirlediği için ahlaki öznel esaslarda belirlemek zorunda kalmaktadır. Diğer taraftan Arı Usun

¹⁷⁹ Kant, a.g.e., s.136

Eleştirisi'nde Kant, matematik nesnesine ve matematiksel olanın fiziksel olana uygulanabilirliğine zemin hazırlamaya çalışırken kendinde şeyin bilgisinin olanaksızlığı dolayısıyla gerçek nesneyi kaybetmiştir. Bu nedenle doğa alanı ahlaki bir gerçeklik ya da bir değer olarak görülememektedir: “akıl sahibi varlığın kendisinin amaç olabilmesini sağlayan tek koşul ahlaklılıktır... ahlaklılık ve insanlık, aynı şeyi sağlayabildiklerine göre, değerli olan tek şeydirler”¹⁸⁰. Kant'ın ahlak anlayışında esas gördüğü niyetin - istemenin- eğer doğal nesneyi de kapsayan bir içeriği yoksa teleolojik bir özden bağımsız olabileceği söylenebilir mi? Çünkü eğer teleolojik bir öz olmayacaksa özün tümüyle doğal olması gerekmez mi? Tüm bu sorular, Kant'ın bilgi kuramından bütünü, doğayı kapsayacak bir ahlaki ilke çıkarmayacağını göstermektedir. Özellikle doğal alanla ahlaki alanı ayırması doğal alanın kullanılmasında herhangi bir ahlaki sınırlandırma getirebilmenin olanağını ortadan kaldırmaktadır. Zorunluluğunu doğadan ya da tüm doğal varoluştan değil de akıldan alan bir ahlak yasası değil böyle bir sınırlandırma getirmek aksine bu anlamda bir zeminin kurulabilmesinin de önünü kesmiş olacaktır.

Kant kendi dışındaki bir zemine dayanmaksızın kurucu olarak özneyi belirler ve nesnelliğin saf görü üzerinden oluştuğunu kabul eder. Diğer yandan öznenin dışındaki fiziksel dünya ve öznenin kendi fizikselliğinin öznenin tözselleşebilme yönünde engel olarak belirlenir. Bu engel, bir anlamda olumsuz olarak öznenin sınırlarını belirler. Ama akıl sahibi bir varlık olarak fiziksel-doğal alanın nasıl kullanılacağını özne belirler. Bu belirlemenin ahlaki anlamda herhangi bir sınırlama getirilmesine dönük bir bilgisi ya da teorisi olamaz. Bu belirlenim, tümüyle akıl sahibi varlığına göre bir belirlenimdir, doğaya ilişkin herhangi bir kapsayıcılık içermez.

SONUÇ

¹⁸⁰ Kant, a.g.e., s.52

Giriş bölümünde de bahsedildiği üzere, Ekolojik Praksisin olanaklığı Aristoteles'in, Spinoza'nın ve Kant'ın ahlak anlayışlarında ontolojik bağlamları göz önünde bulundurularak ele alınmıştır. Çalışmanın bazı yerlerinde de belirtildiği gibi, Aristoteles'in form-madde ve *energeia-dynamis* ayrımının *praksisin* olanaklılığına yansımada teorik etkinlik dolayısıyla da insan merkezci bir boyut getirmiştir. Ama Aristoteles, insanın toplumsal bir varlık olduğu ve tözselleşebilme olanağını sağlamak açısından, toplumsal ve doğal olanın gözetilmesine ilişkin dolaylı bir bağlam geliştirmiştir. Oysa *praksisin* bir dolayım ilişkisiyle değil, dolaylımsızlık zemininde ekolojiyi içermesi gerekmektedir. Aristoteles'te bu anlamda bir dolaylımsızlığa yer olmadığı gibi, özgürlük ve erdemlilik konusunda saf teorik düşünce (temaşa) esaslı ve insan merkezci yaklaşım sunulmuştur. Kant ise, kendinde şeyin bilgisinin olanaksızlığı, beden ve ruhun nedenselliklerini mutlak olarak ayırarak, akıl sahibi varlığın tözselleşebilme olanağını yine akıl sahibi varlıkların tözselleşebilme olanağıyla koşullayarak ve dolayısıyla doğanın bütünlüğünün gözetilmesine dair dolaysız herhangi bir ilkedenden, düzlemde bahsetmediği için Aristoteles'e göre daha mutlak ve belirgin ayrımları olan ama nihai olarak insan merkezci yaklaşımı sürdürmüştür. İnsan merkezci ve doğanın, beden tözsel alanının dışarıda bırakılması esas olarak Aristoteles'in ve Kant'ın töz anlayışları üzerinden temellendirilmiştir. Oysa Spinoza'nın töz anlayışı, tüm varlık alanını içine alır ve bu doğayla özdeş töz anlayışında beden, tözün önemli bir uzantısı haline gelir. Beden-ruh, düşünce-nesne arasındaki ilişkinin olanaklılığı ve öznenin doğal gücünün olanaklılığı, Spinoza'nın doğa anlayışında yalın ve tutarlı bir biçimde ortaya konmuştur.

Doğanın, ahlaki bağlamda tutulabilmesinin bir engeli de teleolojik düşüncedir ki, Aristoteles'in töz anlayışı telos üzerine kuruludur. Oysa Spinoza, erekselci düşüncenin insanda ve doğada yarattığı sakıncaları ve yanlısamları da belirterek tümünden reddetmiş, doğacı bir düzlemde bedeni, arzuyu, ilişkiyi, düşünceyi, özgürlüğü konu edinmiştir. Yine Kant, erekselci yaklaşımı reddetmiş olsa da Kant'ın ahlak anlayışındaki öznel ve mutlak

yasacı tutum, doğanın ahlaki bağlamının temellendirilmesinde aşılması bir engeldir. Diğer taraftan Kant, Spinoza'nın erekselliği reddetmesine dönük eleştirisine ve erekselliğin Spinoza'daki gibi reddedilemeyeceğine üçüncü kritiği olan Yargı Gücünün Eleştirisi adlı çalışmada yer vermiştir. Ama bu eleştirinin, çalışmada yer almamasının nedeni, buradaki çalışmanın sınırlarını aşmasıdır ve bu eleştirinin göz ardı edilemeyeceği belirtilmelidir.

Bireyselleşme olanağına dair ise, Aristoteles bu olanağı reddederken, tek olanağı bütünsel ruha yaklaşabilme olanağı olarak belirlemektedir. Kant'ta ise böyle bir olanak varsa da bilinemez. Oysa Spinoza, bireyselleşme ilkesini conatus olarak belirler ve bireyselleşme olanağını doğacı, tözsel düzlemde temellendirir. Spinoza'nın doğa, bireyselleşme ve özgürlük konusunda tözsel anlamda bu olumlu tutumu, Ekolojik Praksis'in olanağı açısından göz ardı edilemese de, bu olanağın daha ayrıntılı ve daha özenle ortaya konulması konusunda buradaki çalışmanın sınırları genişletilebilir, genişletilmelidir.

Batı felsefesindeki bilime, bilimsel bilgiye olan güven, her üç filozof için de önemli oranda belirgindir. Ama Batı felsefesinin nihai olarak, herkesin kendi kişisel düşüncesi üzerine temellenmiş bir felsefenin yapılabileceği üzerinde yükselen göreceli tutumu, felsefenin nesnelliğini krize sokmuştur. Dolayısıyla burada hesaplaşılması gereken bir başka durum da, bilimsel olanın sınırlarının felsefi olarak eleştirilmesi yani bilimin ve bilimsel nesnenin sınırlarının felsefe tarafından yeniden ele alınmasıdır. Bilim ve felsefe, özne ile nesnel, pratik ile kuramsal, olgu ile değer, ahlak ile siyaset arasındaki bu parçalanmanın giderilmesi ve gerçek bir *praksis*in olanağı ancak bu eleştiriye de içerdiği zaman olanaklıdır.

Arendt Hannah, İnsanlık Durumu, Seçme Eserler 1, çev: Bahadır Sina Şener, 2. Baskı, İstanbul, 2003

Aristoteles, Fizik, çev: Saffet Babür, İstanbul: Y.K.Y., 2. Baskı, 2001

Aristoteles, Metafizik, , çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, Kasım 1996

Aristoteles, Ruh Üzerine, çev: Zeki Özcan, Bursa: Alfa Yayınları, 2.Basım, Ekim 2001

Aristoteles, Nikhomakhos'a Etik, çev: Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınları, 2.Baskı, Ekim 1998

Aristoteles, Eudemos'a Etik, çev: Saffet Babür, Ankara: Dost Yayınları, 1999

Capelle Wilhelm, Sokrates'ten Önce Felsefe, çev: Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1. Basım, 1994

Copleston, Spinoza, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2.Baskı, 1996

Deleuze Gilles, Kant'ın Eleştirel Felsefesi, çev: Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınları, 1. Basım, 1995

Deleuze Gilles, Spinoza Üstüne On Bir Ders, çev: Ulus Baker, Ankara: Öteki Yayınevi, 1. Basım, Ocak 2000

Guattari Felix, Üç Ekoloji, çev: Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2.Basım, Ekim 2000,

Kant, Prolegomena, çev: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2. Baskı, 1995

Kant, Arı Usun Eleştirisi, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1. Baskı, 1993

Kant, Ahlak Metafiziğine Giriş, çev: İoanna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ocak 1982

Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, çev: İoanna Kuçuradi – Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2. Baskı, 1994
Kranz Walther, Antik Felsefe, çev: Suad Y. Baydur, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, , 2. Basım

Negri Antonio, Devrimin Zamanı, çev: Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2005

Negri Antonio, Yaban Kuraldışılık, çev: Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 1. Basım, Ağustos 2005

Peters Francis E., Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü-çev: Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1.Baskı, Aralık 2004

Scruton Roger, Spinoza, çev: Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar, 1. Basım, Ağustos 2002

Spinoza, Etika, çev: Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi, 1. Baskı, Aralık 2004

Spinoza, Törebilim (*Ethika*), çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2.Baskı, 2000, Eskişehir

Spinoza, “Siyaset İncelemesi-1”, çev: Afşar Timuçin, Felsefe Dergisi, İstanbul:Kavram Yayınları, Sayı 1, Ekim-Kasım-Aralık, 1977

Spinoza, “Siyaset İncelemesi-7”, çev: Afşar Timuçin, Felsefe Dergisi, İstanbul:Kavram Yayınları, Sayı 4, Temmuz-Ağustos-Eylül, 1978

Spinoza, “Siyaset İncelemesi-8”, çev: Afşar Timuçin, Felsefe Dergisi, Kavram Yayınları, Sayı 5, İstanbul, Ekim-Kasım-Aralık, 1978

Spinoza, Siyaset Üzerine (Seçmeler), çev: Afşar Timuçin, Bölüm 16, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, Ocak 2003