

BRUNO VE KANT: AV VE AVCININ İÇ İÇE GEÇİŞİ

Barışcan DEMİR*

ÖZ

Asli anlamda yeni olanı ortaya koymak isteyen hemen hemen her düşünürü bir avcı olarak değerlendirebiliriz. Bir filozof, ancak kendi zamanından önce açığa çıkan problemleri avladıktan sonra düşünceyi yeni olan ile buluşturabilir. Bu şekilde değerlendirildiğinde, avcı etkin, av ise edilgin bir konumda belirmektedir. Öte yandan, düşünce tarihinin ilerleyişine baktığımızda, ilkin etkin bir avcı konumunda görünen bir filozofun, belli özel durumlarda avı karşısında edilgin olduğunu da görebiliriz. Bu çalışmada ilkin, Kant'ın geleneksel metafiziği avlamak için geliştirmiş olduğu transsendental metafizikten ve filozofun transsendental metafiziğin merkezine yerleştirmiş olduğu "kendinde şey" in tuhaf konumundan bahsedeceğim. Ardından, merkezinde "kendinde şey" i barındıran bu metafizik eleştirisinin, Kant'tan önce geliştirilmiş olan içkin töz düşüncelerine yöneltilemeyeceğini göstereceğim. Son olarak da, Bruno'nun geliştirmiş olduğu doğa metafiziğinin, etkin bir avcı konumunda gibi görünen Kant'ı nasıl edilgin bir ava dönüştürdüğünü ve Bruno ve Kant söz konusu olduğunda, av ve avcının nasıl iç içe geçmiş unsurlar olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyacağım.

Anahtar Sözcükler: Bruno, Kant, kendinde şey, madde, içkinlik metafiziği.

BRUNO AND KANT: INTERTWINING OF THE HUNT AND HUNTER

ABSTRACT

We can consider almost any thinker who wants to reveal what is essentially new as a hunter. A philosopher can merge thought with the new only after hunting problems that have been exposed in the past. According to this interpretation, the hunter appears in an active and the hunt appears in a passive position. In other respects, when we look at the progress of the history of thought, we can see that a philosopher, who first appeared as an active hunter, was passive to his hunt in certain special cases. In this study, I will first talk about the transcendental metaphysics developed by Kant to hunt traditional metaphysics and the odd position of the "thing in itself" that the philosopher placed at the center of the transcendental metaphysics. Then, I will show that this metaphysical criticism, which includes "thing in itself" as its center, cannot be directed to the thoughts of internal substance developed before Kant. Finally, I will reveal how the nature metaphysics developed by Bruno transformed Kant to an passive hunt, which seems to be an active hunter, and how hunt and hunter should be considered as intertwined factors when the issue comes to Bruno and Kant.

Keywords: Bruno, Kant, thing in itself, matter, immanence metaphysics.

* Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2020 Güz, sayı: 30, ss. 329-344

Makalenin geliş tarihi: 05.07.2020

Makalenin kabul tarihi: 12.11.2020

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2020, issue: 30, pp.: 329-344

Submission Date: 05 July 2020

Approval Date: 12 November 2020

ISSN 2618-5784

Giriş

“Avından El Alan” isimli masalında Bilge Karasu, av ve avcının tuttuğu konumların nasıl iç içe geçebileceğinin tuhaf bir öyküsünü anlatmıştır. Daha masalın ilk biçimsel unsuru olan ismine baktığımızda bile, söz konusu konumların ortaklaştırılacağıın işaretleriyle karşılaşırız. Masalın isminde geçen ve sahiplik ekiyle anılmış olan “av” ifadesi, henüz adı anılmamış olsa da orada bir de “avcı” olduğunu imlemektedir. Sıradan koşullarda avcı, avını avlayacak olan; av ise, avcısı tarafından avlanacak olan konumlara işaret etmekte ve dolayısıyla da avcı etkin, av ise edilgin olan olarak belirlemektedir. Öte yandan, Karasu’nun başlığa eklemiş olduğu “el alma” ifadesini avcının edimi olarak ortaya koymuş oluşu, bahsi geçen bu “sıradan koşullar”daki etkin ve edilgin konumların daha en baştan yer değiştireceğini, çünkü “avından el alan” olarak avcının, avı karşısında edilgin bir konumda resmedileceğini imlemektedir.

Masaldaki avcı bir balıkçı, av ise bir balıktır. Karasu, balıkçının balığın ağzındaki zokayı çekmeye çalışırken, balığın da balıkçının kolunu kaptığını söyleyerek,¹ avcının avı yakaladığı anda avın da avcısını yakaladığına ve dolayısıyla da avın, bir yönüyle avcısını bir ava dönüştürdüğüne işaret etmiştir. Masal, balığın balıkçının kolunu ısırmadığı, bu nedenle de balıkçının acı hissetmediği, çünkü bunun bir koparma değil, yutma eylemi olduğunun vurgulanışıyla devam ettirilmiştir.² Bu şekilde Karasu, yalnızca etkin ve edilgin konumlar arasındaki bir yer değiştirmeye değil, bu yer değiştirme sırasında karşılıklı bir yutulmanın, deyim yerindeyse bir tür iç içe geçmenin de söz konusu olacağını vurgulamış olur. Onu kolundan çıkarmaya çalışmadıkça avcısına zarar vermeyen balık,³ yalnızca bu karşılıklı yutuluş halinde kalmayı, “av” ve “avcı” olan tekillikleri geride bırakarak, bu tuhaf ortaklıkta başkalaşmış olarak yola devam etmeyi talep etmektedir. Karasu’nun “Balık mı tutsak, balıkçı mı? Bir gizli savaşta ikisi de birbirine tutsak düşmüş denebilir.”⁴ sözü, artık tekil olarak av ve avcıdan bahsedilemeyeceğini, çünkü bunların tümüyle iç içe geçmiş konumlar olduğunu imlemektedir. Artık ne yalnızca balık ne de yalnızca balıkçı veya ne yalnızca kara ne de yalnızca deniz ele alınabilir. Karasu’nun masalda kullandığı “balıkçının yüzgeci” ifadesi,⁵ tam da bu ayrılamaz ortaklığı vurgulamakta, ikisinin de artık hem karaya hem de denize ait olduğuna işaret

¹ Bilge Karasu, “Avından El Alan”, *Göçmüş Kediler Bahçesi* içinde, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1979, 17.

² Karasu, *a.g.e.*, 17.

³ Karasu, *a.g.e.*, 17.

⁴ Karasu, *a.g.e.*, 19.

⁵ Karasu, *a.g.e.*, 21.

etmektedir. Balık “kendini yakalatıp ardından yakalayanını yutan”, balıkçı ise “ava çıkıp da, avıyla iç içe geçmiş olan”dır.⁶

Karasu’nun masalı için seçmiş olduğu bu “avlanma” temasının, düşünce tarihinin bütününe kuşatan bir tema olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu temanın izlerini, *İlyada*’da karşımıza avcısını avlayan bir av olarak çıkan Odysseus⁷ örneğinden itibaren, günümüze dek takip edebiliriz. Asli anlamda yeni olanı dile getirmek için yola çıkmış olan hemen hemen her düşünür, geçmişte ortaya konmuş olan dizgelerdeki *aporia*’ların⁸ bir avcısı olarak belirmekte, ancak avını kısıkrak yakaladığında düşünceyi yeni bir *euporia*’ya⁹ ulaştırmayı başarabilmektedir. Öte yandan, Karasu’nun da işaret etmiş olduğu gibi, belli durumlarda “av” ve “avcı” iç içe geçebilmekte, avcı farkında bile olmadan avından el alabilmektedir. Bu yazıda, ilkin tümüyle etkin bir konumda gibi görünen Kant’ı, metafiziğin bir avcısı olarak; Bruno’nun hayata geçirdiği doğa metafiziği olarak materyalizmi ise, Kant’a el veren bir av olarak değerlendireceğim. Öncelikle, kısaca Kant’ın geliştirmiş olduğu metafizik eleştirisinden bahsedeceğim. Ardından, Kant’ın eleştirisinin yalnızca dışsal belirleyicilere sahip aşkın bir metafizik için söz konusu edilebileceğini, fakat Bruno ve Spinoza’daki gibi bir içkinlik metafiziğinin bu eleştirilerin olmasına takılamayacağını, hatta Kant’ın bile, “kendinde şey” kavrayışıyla, böylesi bir metafiziğe çoktan sırtını yaslamış olduğunu göstereceğim. Son olarak, kısaca Bruno’nun geliştirmiş olduğu içkin doğa metafiziğinden bahsederek, bu metafiziğin Kant’a nasıl el vermiş olduğunu, yani Bruno ve Kant söz konusu olduğunda, “av” ve “avcı”nın çoktan iç içe geçmiş olduğunu ortaya koyacağım.

Kant’ın Avı Olarak “Geleneksel Metafizik” ve Avcının “Sınır Metafiziği”

Saf Aklın Eleştirisi’nin girişinde Kant’ın, tüm bilginin deneyle başladığı, fakat bunun tüm bilginin deneyden oluştuğu anlamına gelmediğini

⁶ Karasu, *a.g.e.*, 23.

⁷ *İlyada*’da, Troyalılar bilgi avlamak için Dolon’u Akhaların kampına, Akhalarsa Diomedes ve Odysseus’u Troyalıların kampına göndermiştir. Bu noktada hem Dolon’un hem de Diomedes ve Odysseus’un, hem av hem de avcı olduğu söylenebilir. Odysseus ise, yarı yolda Dolon’u, yani avcısını avlayarak, ondan düşman kampına dair bilgi edinmiş, böylece de “av” ve “avcı” ikiliğini iç içe geçiren bir ara-formu oluşturarak, düşüncenin “ortaklıktaki bir başkalaşım”la Yeni’ye doğru ilerlemesine sebep olmuştur. Homer, *The Illiad*, X. 195-455, (trans. A. T. Murray), Harvard University Press, Cambridge, 1978.

⁸ Eski Yunancada *aporia* kavramı, açmaz, güçlük ve çıkmaz gibi anlamlara gelmektedir. Liddell, H. G. and Scott, R. (ed.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, New York, 215.

⁹ Eski Yunancada *euporia* kavramı, rahatlama, çıkış ve güçlüğün giderilişi gibi anlamlara gelmektedir. Liddell and Scott, *a.g.e.*, 727.

ifade edişi,¹⁰ aslında filozofun bir avcı olarak peşine düşmüş olduğu düşünce tarihindeki iki temel kümeye ve bunlardan doğan *aporia*'lara işaret etmektedir. Bir tarafta, Rönesans'la birlikte merkezsiz bir sonsuzluğa saçılmış olan felsefeyi yeniden bir merkezle buluşturmuş olan Descartes'ın yolunda ilerleyen akılcı geleneğin; diğer taraftaysa, Newton'ın muazzam etkisinden beslenen Locke'un yolundan ilerleyen deneyci geleneğin yarattığı *aporia*'lar söz konusudur. Wolff'la birlikte Kant'ın çağına dek taşınmış olan akılcı gelenek, şeylere tümüyle dışsal olan "zaman", "uzay" ve "Tanrı" gibi kavramların akılla kavranabilir olduğunu iddia eden bir metafiziği geliştirmekte, fakat bunu akla sınır çizmeksizin söz konusu ettiği ve deneyi kendisine rehber olarak belirlemediği için de "anlama yetisinin sınırlarının dogmatikçe aşılması" *aporia*'sını doğurmaktadır.¹¹ Kant'a göre, sırtını Newton fiziğine yaslamış olan deneyci filozoflar ise, düşüncelerinin merkezine koydukları deney için metafizik bir temel geliştirmeyi seçmediklerinden dolayı, hem pozitif bilimleri hem de felsefeyi şüphecilikten doğan bir zeminsizliğin içine sürüklemişlerdir. Kant'ın da belirtmiş olduğu gibi Newton, çekim yasasının kendinde ne olduğunu ortaya koymaktan daima kaçınmıştır; çünkü ona göre bu konu, matematiği değil, metafiziği ilgilendirmektedir.¹² Sırtını Newton fiziğinin muazzam gücüne yaslamış olan Locke ise, deneyimin tekil bilgisini evrensel kavramlara yükseltmeyi denemiş, fakat bunları da deneyden türetmeye çalışarak, felsefeyi çıkışsız bir döngüye hapsedmiştir.¹³ Hume ise, her ne kadar "karanlık metafizik"in karşısında geliştirmeyi denediği "sahici metafizik"le birlikte¹⁴ Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmış olsa da,¹⁵ geliştirmeyi tasarladığı "sahici metafizik"e kesin sınırlar çizmeyiip "nedensellik"i anlama yetisinin *a priori* bir ilkesi olarak belirlememiş olması nedeniyle, Kant tarafından özensizlikle suçlanmaktan geri kalmamıştır.¹⁶ Kant'ın "bilimlerin kraliçesi" olarak adlandırmış olduğu metafiziğin¹⁷ geçmişine baktığında gördüğü şey, akılcılık ve deneyciliğin oluşturduğu bu iki cephenin, en ufak bir toprak parçası bile kazanma şansı olmaksızın üzerinde amansızca çarpıştığı bir "savaş alanı"dır.¹⁸ Kant'ın bu savaş alanı için ebedi barışı sağlayacak, diğer bir deyişle

¹⁰ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (trans. Norman K. Smith), Palgrave Macmillan, London, 2007, 41.

¹¹ Kant, *a.e.g.*, 8 and 33.

¹² Immanuel Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, (trans. J. Ellington), Bobbs-Merrill Company, New York, 1970, 66.

¹³ Kant, *Critique of Pure Reason.*, 8 and 122.

¹⁴ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. Oruç Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976, 9.

¹⁵ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.

¹⁶ Kant, *Prolegomena*, 10. Kant, *Critique of Pure Reason*, 44, 55 and 606-607.

¹⁷ Kant, *a.g.e.*, 7.

¹⁸ Kant, *a.g.e.*, 21.

geçmişin *aporia*'larını *euporia*'ya ulaştıracak olan hamlesi ise, söz konusu iki cepheyi ortaklaştıracak bir metafiziğin olanağını soruşturmak olmuştur.

Saf Aklın Eleştirisi'nin başlığında kullanılmış olan *genitivus objectivus* daha en baştan, Kant'ın ortaya koymak istediği ortaklaştırma denemesinin, aklın kendi kendisine yönelttiği bir eleştiriyle söz konusu olacağına işaret etmektedir. Kant'la birlikte akıl, kendi sınırlarını belirleyecek olan unsur olarak ele alınışıyla, hem deneyi gerçekleştiren hem de deneye tâbi tutulan olarak belirlemekte; böylece aklın meşru iddialarını kabul edip temelsiz olanlarını def edecek bir mahkemeyi kurmak olanaklı olabilmektedir.¹⁹ Bu şekilde Kant, öznenin kendisini nesne olarak kurduğu bir dizgeyi geliştirerek,²⁰ onun zamanına dek bilgisini nesnesine uydurmaya çalışan metafizik geleneğini karşısına alıp "dış dünyayı bilginin ilkelerine uydurma" iddiasına sahip bir idealizmi ufuk olarak belirleyebilmiş olur.²¹ Artık felsefe, geçmişte daima birbirine sırt çevirmiş olan deneycilik ve akılcılığın bu şekilde bir araya getirilişiyle birlikte, dış dünyayı "keşfeden" değil, "dışarı"yı kendi *a priori* ilkeleri üzerine "kuran" bir öznenin bahsedebilecektir. Kant'a göre böylesi bir metafiziğin olanaklı olması içinse, ilkin deneyden yola çıkılmalı, fakat deneyin kendisi de, kendileri deneyden çıkarılamayacak olup deneyin ancak onlarla olanaklı olduğu unsurlar olarak yakalanılması gereken ve bize deneyimden çok daha fazlasını söyleyebilecek olan aklın sentetik *a priori* ilkeleriyle buluşturulmalıdır.²²

Matematik ve doğa biliminin bir bilim olarak olanaklı olmasını sağlayan şeyin onlarda barınan sentetik *a priori* ilkeler, yani hem genel geçerliliği olan hem de bilgimizi geliştiren unsurlar olduğuna işaret etmiş olan Kant,²³ tüm bunları akılda olanaklı kılan şeyin "görü" olduğunu ifade etmiştir.²⁴

¹⁹ Kant, *a.g.e.*, 9.

²⁰ Immanuel Kant, *Fragmanlar*, (çev. Oruç Aruoba), Altıkkırkbeş Yayınları, İstanbul, 2000, 25 ve 37.

²¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 22.

²² Kant, *a.g.e.*, 42-43.

²³ "7+5=12" yargısında söz konusu olduğu gibi, 12'nin ne 5'te ne de 7'de kapsanmasına rağmen, hem zorunlu olduğunu hem de bilgiyi genişlettiğini ifade etmiş olan Kant, matematiği bilim kılan unsurun, tıpkı bu örnekte olduğu gibi sentetik *a priori* yargıyı kendinde barındırması olduğunu belirtmiştir. Kant, *a.g.e.*, 52-54. Kant'a göre, doğa bilimini bir bilim olarak olanaklı kılan şey de, "Her şey kendi nedenine göre olur." yargısındaki "neden" in "her şey" in dışında olmasına rağmen, öznenin "olan"a zorunluluğu katmasını sağlayan ilke olarak belirmesi örneğindeki gibi, yine doğa biliminde de barınan sentetik *a priori* ilkelerdir. Kant, *a.g.e.*, 51-52 ve 54.

²⁴ Kant, *a.g.e.*, 52-53. Gözkân'ın da belirtmiş olduğu gibi, Kant'ın düşüncesinde "görü" nün birden fazla anlamda kullanıldığının ve bunlardan ilkinin, "düşünmeye öncelikli olarak verili olan her temsili" kasteden ve "temsillerin ortaya çıktığı mekân"a işaret eden "saf görü"ye; ikincisinin ise, bu mekânda açığa çıkan "tezahür"lere (*Erscheinung*) işaret

Görüyü, kavramda doğrudan yakalanamayan *a priori* unsuru aklın yakalamasını sağlayan sentezi olanaklı kılan koşul olarak tanımlamış olan Kant, görünün yalnızca nesnenin akla verildiği bir durumda açığa çıkabileceğini de belirterek,²⁵ sınırlarını çizmeyi tasarladığı aklın edilgin yönünün bahsini açmış olur. Söz konusu edilgin yön, Kant'ın "tasarımların alıcılığını açığa çıkaran nesnelere insanı etkileme biçimi" olarak tanımlamış olduğu duyusallığa işaret etmektedir,²⁶ çünkü ne transsendental²⁷ görüş ne de empirik görüş, duyusallığın saf formları olan zaman ve uzay olmaksızın olanaklı olabilir.²⁸ Uzayın, dış duyu aracılığıyla nesnelere dışımızda olarak akla sunan; zamanın ise, iç duyu olarak aklın şeyleri zamansallık ilişkisinde tasarlamasını sağlayan duyusallık formu olduğunu belirtmiş olan Kant,²⁹ bu şekilde kendinden önce söz almış olan iki geleneği de karşısına almış olur. Kant'ın, uzay ve zamanı, dışsal deneyim ile içsel duyuda bu deneyimin zamansal ilişkiye sokulmasını olanaklı kılan sentetik *a priori* koşullar olarak ele alışıyla birlikte,³⁰ zaman ve uzay, artık ne deneyimlerdeki gibi deneye tâbi olan unsurlar olarak ne de akılcılardaki gibi kendinde şeylere ait özellikler olarak değerlendirilebilir olmuştur.

Böylece Kant, aklın edilgin yönü olan duyusallığı analiz ederken, geleneksel metafiziğin temel *aporia*'sını da "kendinde şeylerin bilinebilir olduğunu iddia etmek" olarak belirlemiştir.³¹ Kant'ın ortaya koyduğu haliyle "kendinde şey", onunla ilgisinde "bilme" etkinliğinin gerçekleştirilmesinin olanaksız olduğu,³² fakat yalnızca "düşünme" ile saptanabilecek bir unsur olarak belirlemektedir.³³ Bu şekilde Kant, görüşlerin zaman ve uzaya tâbi olmayan nedeni olarak belirlemiştir olduğu "kendinde şey"i, "varolan", fakat "bilinmesi olanaksız olan" bir unsur olarak belirleyerek, hem geleneksel metafiziğin temel *aporia*'sını hem de gelenekle kendi idealizmi arasındaki asli sınırı ortaya koymuş olur. Kant'ın geliştirdiği dizge, "kendinde şey"in bilinemeyen, fakat

ettiğini unutmamak gerekir. H. Bülent Gözkan, "Kant'ın Transsendental Mantığı", *Felsefi Düşün*, sayı: 3, 2014, 29.

²⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, 65.

²⁶ Kant, *a.g.e.*, 65.

²⁷ Kant'ta transsendental olan, hem bilginin nesnesi üzerine düşündüğümüzde ulaştığımız bilgiye hem de deneye tâbi olmayıp onu olanaklı kılan ontolojik sınıra işaret etmektedir. Kant, *a.g.e.*, 59.

²⁸ Kant, *a.g.e.*, 71 and 75.

²⁹ Kant, *a.g.e.*, 67-68.

³⁰ Kant, *a.g.e.*, 68-71.

³¹ Kant, *a.g.e.*, 89.

³² Kant, *a.g.e.*, 87 and 149.

³³ Kant, *a.g.e.*, 27 and 490. Bu noktada Kant'ın "bilme" ile "düşünme" arasında yaptığı ontolojik ayrımı hatırlamak oldukça önemlidir. Kant'a göre "bilme", yalnızca empirik unsurlar için geçerli olabilecek bir akıl etkinliği; "düşünme", empirik olmayan, fakat onu olanaklı kılan transsendental unsurları saptayabilecek bir akıl etkinliğidir. Kant, *a.g.e.*, 27.

düşünülebilen varlığını temele alarak yol alacaktır. Geleneksel metafizik ise, Kant'a göre aklın sınırlarının tümüyle dışında olan "kendinde şeyler"i bildiğini; yani onların epistemolojinin konusu olabileceğini iddia ederek aklın dogmatikliğini ve Kant'ın "yanılsama mantığı" olarak da adlandırmış olduğu diyalektiği³⁴ doğurmaktadır. Bu *aporia*, geleneği bir av, Kant'ı ise bir avcı konumuna yerleştirmektedir. Kant, geleneğin doğurduğu bu *aporia*'yı avlayarak, düşünceyi *euporia*'ya ulaştırabilmek adına, duyusal aşamasında edilgin yönüne işaret ettiği zihnin etkinliğinin, ancak anlama yetisinin kategorileri aracılığıyla söz konusu olabileceği bir sınır metafiziği geliştirecektir.

İletişim kurabiliyor ya da düşünebiliyor olmamız, zihnin edilginliğinde kendini gösteren uzay ve zamanın kaotik çoklularının, tasarımlar söz konusu olduğunda bir şekilde sadeleştiğinin kanıtı gibidir ki, Kant aklın bu kaotik olanı sadeleştiiren yetisinin "imgelem" olduğunu ifade etmiştir.³⁵ Şeyleri, "burada ve şimdiki bir bulunuş" haline getiremeye de görüde tasarlamayı sağlayan imgelem, her ne kadar ilk bakışta sınırsız bir unsur gibi görünse de, Kant'a göre kendi doğal sınırını asla aşamayacak olan bir yetidir;³⁶ çünkü onun yarattığı her imgede, şemalar tamalgı ile birleştirilip kaçınılmaz olarak kategoriler üretilir.³⁷ Elbette anlama yetisinin saf kavramları da imgelemin bir ürünüdür, fakat onlar imgelemin kaçınılmaz olarak imgelediği unsurları, deyim yerindeyse imgelemin onun içinde özgürce imgeler oluşturacağı zorunlu çerçeveyi vermektedir.³⁸ Kant'a göre aklın kuruculuğuna, diğer bir deyişle etkinliğine işaret eden imgelem, "üretici imgelem"³⁹; imgelemin bu üreticiliği sırasında kaçınılmaz olarak ürettiği, yani yine etkin olsa da, bir tür zorunlulukla hareket ettiği durum ise, "imgelemin transsendental sentezi"ni vermektedir.⁴⁰ Elbette bu sentezin kendisi de bir üretimdir, fakat bu üretimdeki fark onun transsendental oluşu, yani çokluğun sadeleştirilmesinin yalnızca onun aracılığıyla olanaklı olduğu sınırı vermesidir. Kant'ın zihnin etkin yönüyle ilgili olarak vurguladığı şey kısaca şudur: Ne denli çılgınca, fantastik ya da ütöpik bir imge ürettiğimizi düşünürsek düşünelim, tüm bu imgelerde, imgelemin, anlama yetisinin saf kavramları olan kategorileri imgelemesi kaçınılmazdır. Böylece Kant, birlik, çokluk, tümlük, gerçeklik, olumsuzlama, sınırlama, töz, neden, birliktelik,

³⁴ Kant, *a.g.e.*, 99 and 177. Gözkan'ın da belirtiş olduğu gibi, bu durumda geleneksel metafizik, genel mantığı bir organon olarak değerlendirmiş, diğer bir deyişle düşünmenin öznal koşulunu, nesnenin bilgisi olarak ele almış olduğu için yanılsamayı doğurmaktadır. Gözkan, "Kant'ın Transandantal Mantığı", 30.

³⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, 111-112.

³⁶ Kant, *a.g.e.*, 81.

³⁷ Kant, *a.g.e.*, 145 and 165.

³⁸ Kant, *a.g.e.*, 146 and 165-167.

³⁹ Kant, *a.g.e.*, 145.

⁴⁰ Kant, *a.g.e.*, 165.

olanak, varoluş ve zorunluluk olarak ifade ettiği on iki kategoriyi,⁴¹ tasarımların barındırdığı tüm farklılığa rağmen onlara olanak ve birlik veren aklın etkin yönünün sentetik *a priori* ilkeleri olarak belirlemiş olur.

Kant'ın bu hamlesiyle birlikte felsefe, deneyciliğin düşüncüyü içine sürüklediği şüpheciliğin de önünü almanın bir yolunu bulmuş olur, çünkü filozofun geliştirdiği sınır metafiziği, deneyin ancak imgelemin zorunlu olarak ürettiği kategorilerle olanaklı olduğunu ortaya koymuştur. Kant'ın, avı olan geleneksel metafiziğe dönüşmemek, yani bir avcı olarak kalabilmek için söz konusu ettiği "aklın sınırlarını aşmayacak olan transsendental idealizm"i kısaca bu şekilde özetlenebilir. Kant, artık geliştirdiği bu yeni sınır metafiziğini aşan her düşüncenin, örneğin şüphe edemeyeceği kategorileri de şüpheli kılan deneyciliğin ya da kendinde şeyleri bilebileceğini varsayan akılcılığın bir tür yanılısma mantığını üretmekte olduğunu rahatlıkla dile getirebilmektedir. Kant'ın gözünde av ve avcının konumu bu şekilde tümüyle birbirinden ayrılmış, Kant daima avcı, karşısına aldığı metafizik gelenek ise daima bir av olarak belirmiş gibi görünmektedir. Öte yandan, bu çalışmanın giriş bölümünde de belirtmiş olduğum gibi, belli durumlarda av ve avcı birbirinden el alabilmekte, farkında bile olmaksızın birbirine dönüşüp iç içe geçebilmektedir. Şimdi kısaca, Kant'ın düşüncesinde "kendinde şey" in nasıl bir yer tuttuğundan ve bunun av ve avcuyu ne bakımdan iç içe geçirdiğinden bahsedeceğim.

Avından El Alan Kant

Prolegomena'da Kant, şeylerin, bizim dışımızda bulunan duyu nesnelere olarak bize verili olduklarını, fakat onların kendi başlarına ne oldukları konusunda bilgi sahibi olmadığımızı, yalnızca onlara dair tasarımlara sahip olduğumuzu, fakat bizim dışımızda olan şeylerin bulunduğunu da itiraf etmek gerektiğini ifade etmiştir.⁴² Kant'ın, kendinde şeylerin bilinemeyecek olsalar da var olduklarına dair bu kavrayışı, onu son kertede "içerik ve biçim", "doğa ve özgürlük" ya da "fenomen ve noumen" gibi ayrımlar yapmaya, yani teori ve pratik arasında asla kapatamayacağı bir uçurumu oluşturmaya götürmüştür. Kant'ta "içerikli olan" daima fenomen alanını, yani teorik aklın asli nesnesini imlemektedir. Bundan dolayı, teorik akıl alanında yalnızca negatif olanağını belirleyebildiği özgürlüğün pozitif olanağına da işaret edebilmek adına Kant,⁴³

⁴¹ Kant, *a.g.e.*, 113. Kant, *Prolegomena*, 54.

⁴² Kant, *a.g.e.*, 38.

⁴³ Kant'ın dinamik antinomileri ele alırken ortaya koyduğu gibi, nedenselliğin daimi olduğu doğa alanında bir özgürlük söz konusu olmasa da, anlama yetisinin saf kavramı olarak nedenselliğin etkin olması örneğinin de gösterdiği gibi, teorik akılda negatif bir sınır olarak özgürlüğün olanağından bahsedilebilmektedir. Kant, *a.g.e.*, 92. Öte yandan

insanda anlama yetisinden ziyade bir de arzulama yetisi olduğunu ifade etmek durumunda kalmıştır.⁴⁴ Arzulama ya da isteme yetisinin, teorik aklın yakalamasının olanaksız olduğu pozitif özgürlüğü yakalaması ise, Kant'ın "Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın da ilkesi olarak geçerli olabilsin." şeklinde formüle etmiş olduğu ahlak yasası aracılığıyla söz konusu olacaktır.⁴⁵ Yalnızca içeriksiz olan bu yasanın bilincindeki kişi dolayısıyla pozitif özgürlüğün yakalanabileceğini, çünkü koşulsuz ve düşünülür olanın, yani bir ide olarak özgürlüğün, yalnızca bu yasaya sahip kişinin etkinliğinde açığa çıkabileceğini ifade etmiş olan Kant,⁴⁶ bahsi geçen uçurumu daha da genişletmiş olur. Bu yasayla birlikte doğan özgürlüğün idesiyle birlikte "kişi" artık "şey"den tümüyle ayrılmış, böylece doğanın mutlak yaderkliğinin karşısına "kişinin otonomisi" yerleştirilmiş olur.⁴⁷ Gelmez'in de işaret etmiş olduğu gibi, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden beri Kant'ın asli amacı "insan aklının sistematik birliğini" ortaya koymak olsa da, Kant, teori ve pratik arasına yerleştirmiş olduğu söz konusu uçurum dolayısıyla, asli amacından giderek uzaklaşmıştır.⁴⁸ *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Kant, söz konusu uçurumu kapatabilmek, yani teorik akıl ile pratik aklı transsendental olarak uzlaştırabilmek adına, "yargı yetisi"ni "bilme yetisi" ve "arzulama yetisi" arasındaki bir "orta terim" olarak belirlemeyi denemiş, hatta özgürlüğün doğa alanında da söz konusu olduğunu gösterebilmek adına, "doğanın erekselliği"nden bahsetmiştir.⁴⁹ Gelmez'in açıkça ortaya koymuş olduğu gibi, tüm bu çabalarına rağmen Kant, söz konusu uçuruma işaret eden transsendental soruya doyurucu bir cevabı asla geliştirememiştir.⁵⁰

Schopenhauer *Parerga ile Paralipomena*'da, "kendinde şey" in Kant'ın "Akhilleus topuğu" olduğunu söylerken,⁵¹ tam da burada bahsi geçen uçurumu oluşturan temel unsura işaret etmiştir. Kant, felsefedeki temel gerekliliğin, aklın

Kant, teorik akıl aracılığıyla yakalanmış olan bu özgürlüğün yalnızca "olanaklı" sayılması gereken bir unsur olarak belirlenebileceğini ve bunun bizi özgürlüğün gerçekliğine, yani pozitif anlamda bir özgürlüğe ulaştıramayacağını da ifade etmiştir. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. İoanna Kuçuradi), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982, 64. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1980, 54-55.

⁴⁴ Aydın Gelmez, *Kant Felsefesinde Politik Olanın Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018, 34. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 23-24 ve 62.

⁴⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 35.

⁴⁶ Kant, *a.g.e.*, 115.

⁴⁷ Kant, *Ahlak Metafiziği*, 44-45 ve 38.

⁴⁸ Aydın Gelmez, *Kant Felsefesinde Politik Olanın Yeri*, 59-60.

⁴⁹ Gelmez, *a.g.e.*, 60-65.

⁵⁰ Gelmez, *a.g.e.*, 60 ve 65.

⁵¹ Arthur Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena - Short Philosophical Essays Volume One*, (trans. E. F. J. Payne), Oxford University Press, London, 2000, 89.

sınır aşımını engellemek olduğunu ifade etmiş olmasına rağmen,⁵² teorik aklın asla yakalayamayacağını söylediği kendinde şeyin “varolduğunu” ve duyusalığın ondan gelenlere maruz kaldığını belirterek, aklın sınırlarını aşan bir unsuru sisteminin temel dayanağı olarak belirlemiş olur. Schopenhauer’a göre, tıpkı yaşayan en güçlü savaşçı olan Akhilleus’un biricik zayıflığını keşfetmiş olan Paris gibi, Schelling de Kant’ın dizgesindeki bu açığı keşfetmiş ve Spinozacı içkinlik metafiziğinin Kant’ın çizdiği sınırların dışında kalmadığını ortaya koymuştur.⁵³ *Saf Aklın Eleştirisi*’nde Kant, geleneksel metafiziğin, algının bize sunduğu çerçevenin dışına çıktığını ve bunu da deneyi temeline koymaksızın “kuvvet” ve “töz” gibi “akla dışsal olan” kavramları üreterek yaptığını, dolayısıyla da yalnızca yanlısamalar yaratabildiğini ifade etmiştir.⁵⁴ “Uzayda yer kaplamadan bulunan ve madde ile düşünen varlığın karışımı olan bir tözden bahsedener” ise, filozofun bu yanlısamalara verdiği örnek olmuştur.⁵⁵ Kant’ın, Spinoza’nın adını anmaksızın söz konusu ettiği bu Spinoza eleştirisi, filozofun, Spinoza’nın geliştirmiş olduğu töz düşüncesini de “akla dışsal olan” bir belirleme olarak kabul ettiğinin açık bir göstergesidir. Schelling, 1930’larda verdiği derslerinde, tam da Kant’ın karşısına aldığı metafizik kavrayışındaki bu pürüzü yakalamıştır. Schelling’e göre Kant, bir avcı olarak karşısına almış olduğu metafiziği yalnızca tek bir anlamıyla, Wolff’un kavrama yüklemiş olduğu “duyular-üstü şey” anlamıyla ele almış ve Spinoza’nın tözünü de, bu şekilde kavradığı metafiziğin kaçınılmaz bir ürünü olarak değerlendirmiştir.⁵⁶ Oysa Schelling, Kant’ın bu yorumunun oldukça problemli olduğunu, çünkü Spinoza’nın geliştirdiği töz düşüncesinin, “duyular-üstü-şey”i değil, duyusal olan ve olmayan tüm varolanların içkin taşıyıcısını imlediğini ifade etmiştir.⁵⁷ Schelling’e göre, Kant’ın “kendinde şey”i bilgi nesnesi olmamasına rağmen “düşünülür olan” olarak ele almış olması, onu epistemolojinin dayanağı olarak, diğer bir deyişle epistemolojiyi önceleyen ontolojik bir unsur olarak belirlemiş olduğunu göstermektedir.⁵⁸

Saf Aklın Eleştirisi’nde Kant, ilkin töz olarak değerlendirilebilecek olan tek unsurun, sentetik yargının sentezinin onda gerçekleştiği bütün olarak iç duyu ve onun *a priori* formu olan zaman olabileceğini, çünkü çokluların yalnızca bu anlamıyla ele alınan zamanın kalıcılığında temellenebileceğini ifade

⁵² Kant, *Critique of Pure Reason*, 178-179.

⁵³ Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, 145-146.

⁵⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, 241.

⁵⁵ Kant, *a.g.e.*, 241.

⁵⁶ F. W. Joseph Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, (trans. Andrew Bowie), Cambridge University Press, Cambridge, 1994, 103.

⁵⁷ Schelling, *a.g.e.*, 103.

⁵⁸ Schelling, *a.g.e.*, 101-102 and 105.

etmiştir.⁵⁹ Öte yandan, söz konusu tartışmayı “İdealizmin Reddi” başlığında sürdüren Kant, Schelling’in üstte bahsettiğim yorumunu desteklercesine, zaman da dâhil olmak üzere varoluşumdaki tüm belirlenimlerin, ancak “Ben’im dışımda olarak algıladığım gerçek şeylerin varoluşu” ile olanaklı olabileceğini ifade etmiştir.⁶⁰ Akıl söz konusu olduğunda deneyin zaman zeminine dayandığını, fakat bu zeminin de, “dış” gerçeklik olarak “kendinde şey”in kalıcılığına ihtiyaç duymakta olduğunu ifade etmiş olan Kant,⁶¹ bahsi geçen “dış gerçeklik” yine görü aracılığıyla algılanıyor olsa da, sistemin “dış”ında kalan “kendinde şey”in gerçekliğini varsaymak zorunda kalmıştır. Bu durumda, Schelling’in de belirtmiş olduğu gibi, Kant’ın elinde artık yalnızca iki seçenek kalmıştır: Filozof, kendinde şeyin, ya hiçbir gerçek etkinliğe sahip olmayıp duyuların altında yatan ve şeylere içkin olan bir töz olduğunu söyleyecek ya da onu duyu-üstü bir şey olarak, diğer bir deyişle bir ide olarak belirleyecektir.⁶² Kant’ın, felsefeyi transsendent olana kaymaktan alıkoyacak polisler olarak görevlendirmiş olduğu üç ide olduğunu⁶³ ve bunların da “psikolojik”, “kozmozolojik” ve “teolojik” ideler olarak adlandırıldığını;⁶⁴ hatta Kant’ın psikolojik ideyi, düşünceyi tözünü bildiği iddiasıyla hoppaca davrandıran Spinozacı bir materyalizmden korumakla görevlendirmiş olduğunu bildiğimize göre,⁶⁵ ikinci ihtimal elenmektedir. Bu durumda, Kant’ın ele aldığı haliyle kendinde şeyin, hiçbir gerçek etkinliğe sahip olmayan, diğer bir deyişle bir “olanak koşulu” olarak varolan ve bu nedenle de anlama yetisine kapalı olup onu olanaklı kılan bir unsur olduğunu söyleyebiliriz. Kant, bir avcı olarak karşısına almış olduğu materyalizmden bu şekilde el almaktadır, çünkü o, zaman da dâhil olmak üzere varoluşa dair tüm unsurların yalnızca kendinde şeyin olanak halindeki varoluşuna dayandığı, bu varoluşu varsaymanın olanaksız olduğu bir dizgeyi geliştirmiştir.

Schelling, Kant’ın görmezden geldiği bu *aporia*’yı ve bu *aporia*’dan doğan teori ve pratik arasındaki uçurumu ortadan kaldırabilmek adına, Spinoza’nın özneliği hiçe indirgeyen içkinlik metafiziği ile Kant’ın avından el alan öznelilik metafiziğini uzlaştıracak olan bir doğa metafiziği geliştirmenin gerekliliğine işaret etmiştir.⁶⁶ Şimdi kısaca, Spinoza’nın Rönesans’taki öncülü olan Bruno’dan ve onun geliştirdiği içkinlik metafiziğinin, Spinoza’nınkinin

⁵⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 184-185 and 192.

⁶⁰ Kant, *a.g.e.*, 245.

⁶¹ Kant, *a.g.e.*, 245-246.

⁶² Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, 101-102.

⁶³ Kant, *Prolegomena*, 81.

⁶⁴ Kant, *a.g.e.*, 86, 91 ve 102.

⁶⁵ Kant, *a.g.e.*, 86-87.

⁶⁶ Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, 107-109.

Bruno ve Kant: Av ve Avcının İç İç Geçışı
Barışcan DEMİR

aksine nasıl nesnelliğin ötesine uzanan, “açık bir bütün tasarımı”na işaret ettiğinden bahsedeceğim.

Bruno’nun İçkinlik Metafiziği

Bir Rönesans uzmanı olan Ernst Bloch’un “Rönesans’ın şafağı” lakabını Copernicus’a değil de Bruno’ya layık görmüş olması⁶⁷ bir tesadüf değildir. Onun küllerinden doğan şafak, evrenin sonluluğunun karşısına Tanrı’nın sonsuzluğunu çıkararak Hıristiyan metafiziğinin yarattığı gecenin üzerine doğmuştur; çünkü Bruno, sonsuzluğu Tanrı’ya değil, madde menşeli evrene bahşetmiştir. Evrenin merkezini dünya değil, güneşe yakın bir yer olduğunu ifade etmiş olan Copernicus’u Argonotların gemisine kılavuzluk eden Tiphys’e benzeterek övgüyle anan Bruno;⁶⁸ bir yandan da onu, savaş sanatını bilmemekle, yeterince derine inerek felsefenin tüm boş ilkelerini kökünden koparmamakla suçlamaktan da geri kalmamıştır.⁶⁹ Bir matematikçi olan Copernicus’un yeni bir merkez belirleyerek yine farklı bir şekilde sınırlamış olduğu evren tasarımıyla yola çıkan Bruno, savaşı felsefenin alanına taşımış ve geliştirdiği doğa metafiziğiyle birlikte de, Copernicus’un tasarımının sonsuza kadar genişletilebileceğine ve bu nedenle de asla sabit bir merkezinin belirlenemeyeceği evrenin sonsuzluğuna işaret edebilmiştir.⁷⁰

Bruno’nun evrenin hiçbir merkeze sahip olmayan bir sonsuzluk olduğuna yönelik bu belirlemeleri, ilk bakışta şüphecilerin ekmeğine yağ süren bir tehdidi doğuruyor gibi görünmektedir. Merkezsiz kalmış olan düşünce, bir tür “uçuculuğa” sahip olacağı için, aklımıza hemen kuşkucuların rahatlıkla bu savı sahiplenerek düşünceyi mutlak zeminsizliğin uçurumuna sürükleyebilecekleri gelir. Öte yandan bu akıl yürütme, aslında tam da “içkinlik materyalizmi”nin yarattığı ontolojik özgünlüğü görmezden gelmektedir. Bruno’yla birlikte hayata geçmiş olan bu özgünlüğe kısa ve etkili bir giriş yapmak adına, evrenin bir merkezinin olmayışının, onun ontolojik bir zemine de sahip olmadığı anlamına gelmediği rahatlıkla söylenebilir. Bunun aksine inanan geleneğin üstesinden gelmenin tek yolunun, onun kafasını çıkartıp yerine yeni bir kafa yerleştirmek olduğunu ifade etmiş olan Bruno, bu sözde tehditle ilgili olarak, kuşkucuların ve sofistlerin yarattığı anlamsızlık labirentinden kurtulmanın yolunun, düşünceyi gerçek zeminiyle buluşturmak

⁶⁷ Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi*, Cem Yayınları, İstanbul, 2002, 24.

⁶⁸ Giordano Bruno, *The Ash Wednesday Supper*, (trans. Edward A. Gosselin and Lawrence S. Lerner), Toronto University Press, Toronto, 2008, 88.

⁶⁹ Bruno, *a.g.e.*, 85-86.

⁷⁰ Bruno, *a.g.e.*, 151-152. Bloch, *Rönesans Felsefesi*, 34.

olduğunu belirtmiştir.⁷¹ Geleneğin ellerinden “sonlu evreni dışsal olarak kuşatan sonsuz Tanrı” fikrini söküp almış olan Bruno, sonsuz olduğu için herhangi bir “dışarı”yı barındırmayan evrene bulacağı ontolojik zemini, evrene içkin olan bir unsur olarak belirleyecektir. “Şeyler, dışsal değil, onlarda doğal olarak uyanan içsel ilkelerden meydana gelir.”⁷² diyerek içkinliğe vurgu yapmış olan Bruno, şeylere içkin olan maddenin, asla ölmeyen, fakat daima değişen töz olduğunu ifade ederek, sonsuz evrenin ontolojik zeminini “madde” olarak belirlemiş, diğer bir deyişle şüphecilerin müdahale edemeyeceği bir sonsuzluk fikrini geliştirmiştir.⁷³

Bruno’nun “neden” ve “ilke” kavramları arasında yaptığı ayırım, onun bazen “içkin sanatçı”, bazen “dünya ruhu”, bazen de “etkin ilke” olarak adlandırdığı taşıyıcı maddesini⁷⁴ geleneğin “dışsal taşıyıcı” kavrayışından ayıran temel fark olarak açığa çıkmaktadır. Gelenek, Tanrı veya tözden ilk ilke ve ilk neden olarak bahsederken, aslında onun şeylere dışsal olan yaratıcılığını vurgulamakta, fakat yaratılan şeylerin nasıl olup da onlara aşkın olan bu “yaratan ilk”i kavradığını açıklayamamakta, bunu her deneyişinde de bir paradoksu doğurmaktadır. Bu nedenle Bruno, böylesi dışsal, yani aşkın bir “neden” hakkında susulması gerektiğini belirtmiştir.⁷⁵ “İlke” ise, “neden”den farklı olarak, doğaya aşkın olmayan, şeylere, onlardaki bir unsur olarak etki edip bu etki dolayısıyla söz konusu olan oluşumun ardından da onlarla kalan bir taşıyıcıya işaret edebilmektedir.⁷⁶ Bruno’nun içkin ilke olarak belirlemiş olduğu madde de, tıpkı Aristoteles’in taşıyıcı maddesi gibi saf olanağa işaret etmekte, fakat Aristoteles’in *energeia*’nın⁷⁷ karşısında pasif bir unsura indirgemiş olduğu *dynamis*’inin⁷⁸ aksine, Bruno’nun maddesi hem etkin hem de edilgin potansiyeli kendinde taşıyan bir unsur olarak belirlemektedir.⁷⁹ Bu madde, aktif potansiyel olan formlarla pasif potansiyel olan cisimleri kendinde

⁷¹ Bruno, *The Ash Wednesday Supper*, 96-97.

⁷² Bruno, *a.g.e.*, 156.

⁷³ Bruno, *a.g.e.*, 157 and 214.

⁷⁴ Bruno, *a.g.e.*, 37-40.

⁷⁵ Giordano Bruno, *Cause, Principle and Unity And Essays on Magic*, (trans. and ed. Richard J. Blackwell and Robert de Lucca), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 35-36. Bruno, daha önce tıpkı Demokritos, Aristoteles, Epikouros, İbn Rüşd ve İbn Gabirol gibi, kendisinin de ilkin maddeyi “şeylerin dışında” olan bir taşıyıcı olarak değerlendirdiğini, fakat sonradan onun ne formdan ne de diğer şeylerden ayrı olan bir unsur olmadığını kavradığını ifade etmiştir. Bruno, *a.g.e.*, 55 and 80.

⁷⁶ Bruno, *a.g.e.*, 37.

⁷⁷ Aristoteles *energeia* kavramını, gerçeklik ve etkinlik gibi anlamlarda kullanmaktadır. Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, 564.

⁷⁸ Eski Yunancada *dynamis* kavramı, olanak, güç ve yeti gibi anlamlara gelmektedir. Liddell and Scott, *a.g.e.*, 452.

⁷⁹ Bruno, *Cause, Principle and Unity*, 37-38 and 65.

buluşturan için tözdür.⁸⁰ Etkinliği dışsal bir formdan devralmayıp onu hayata geçiren formun da onun bir parçası olduğu bu yeni madde kavrayışı, Aristotelesçi geleneğin yaptığı gibi, pasif maddeyi şeylere dışsal olan bir taşıyıcı olarak belirleyip, etkinliğin kaynağı olaraksa “form”u öne sürme hatasından Bruno’yu uzak tutmuş olan şeydir.⁸¹ Maddeyi, hem pasif potansiyel olarak her şeyi taşıyan unsur hem de etkin potansiyel olarak her şeyde barınan bir hareket ettirici olarak değerlendirmiş olan Bruno,⁸² artık geleneğin yaptığı gibi maddenin yanında bir de biçimsel bir devindiriciden bahsetmek zorunda kalmaksızın, ortaya koyduğu doğa tasarımının hiçbir aşkınlığı barındırmayıp “sonsuz” olduğunu ifade edebilmiştir. Asla ölmeyen, yalnızca parçalanarak ya da eklenerek değişmekte olan madde, her parçasında da aynı değişim ilkesiyle hareket eden aktif ve pasif potansiyellere sahip olduğu için “sonsuz” a ve “daimi yeniliğe” açılabilir. ⁸³ Bruno tam da bu nedenle “bütün”ün asla Parmenides’teki gibi “kapalı” bir unsur olarak belirlenemeyeceğini, çünkü her parçasında etkin potansiyeli de barındıran “bütün”ün, kaçınılmaz olarak sonsuza açık olduğunu ifade edebilmiştir.⁸⁴

Sonuç

Bu yazıda Karasu’nun “Avından El Alan” isimli masalından yola çıkarak, felsefe tarihindeki “avlanma” edimlerinin, çoğunlukla etkin bir vurguya sahipmiş gibi görünürken, belli durumlarda edilgin bir unsur olarak da belirebileceğine işaret ederek yola koyuldum. Kant’ın geliştirmiş olduğu devasa dizge, Spinoza’yla birlikte açığa çıkan nesnel zorunluluğun ötesine adım atarak, özgürlüğün, hem negatif hem de pozitif bir unsur olarak ancak onunla yakalanabileceği transsendental bir idealizmi geliştirme amacıyla ortaya konmuştur. Öte yandan, Schelling ve Schopenhauer gibi isimlerin de yakalamış olduğu gibi, Kant’ın bu muazzam dizgesi, daha en baştan sırtı “sınır dışı bir istisna”ya, yani “kendinde şey”e yaslanarak kurulmuştur. Kant’ın, asla bilinemeyecek olduğunu açıkça vurgulamasına rağmen, bir yandan da onun varolmasının kaçınılmaz olduğunu ifade etmiş olduğu “kendinde şey”i bir sınır aşımıyla, yani filozofun “dışarı”da tutmaya çalıştığı geleneksel metafiziğe ait bir unsurla eşleştirmek istemiyorsak, onu ancak Bruno ve Spinoza’nın gibi şeylere için olan bir olanak koşulu olarak değerlendirebiliriz. Dolayısıyla Kant, ortaya koyduğu dizgenin son kertede sırtını yasladığı “kendinde şey” belirlemesiyle birlikte, geleneksel metafiziğin avcısı konumunda çıktığı felsefe tarihinde, avından el alan bir figür olarak belirmiştir. Bu durumda, her ne kadar

⁸⁰ Bruno, *a.g.e.*, 55-56 and 59-60.

⁸¹ Bruno, *a.g.e.*, 55 and 80.

⁸² Bruno, *a.g.e.*, 81.

⁸³ Giordano Bruno, *The Expulsion of the Triumphant Beast*, (trans, Arthur D. Imerti), University of Nebraska Press, Lincoln, 1992, 75-76.

⁸⁴ Bruno, *Cause, Principle and Unity*, 65-66 and 87-88.

av ve avcı iç içe geçmiş gibi görünse de, Kant ve Spinoza'nın dizgelerinin birbiriyle uyuşmayacak unsurlar olarak belirmesinin bir diğer nedeni de, Spinoza'nın dizgesinde açığa çıkan nesnel zorunluluğun, Kant'ın özgürlük arayışıyla taban tabana zıt olmasından kaynaklanmaktadır.⁸⁵ Bu nedenle bu çalışmada, Kant'a el veren figür olarak Spinoza'yı değil de, Bruno'yu ve onun geliştirdiği "açık bütün tasarımı"ni ön plana çıkarmaya çalıştım.

Burada üzerinde kısaca durmuş olduğum Bruno'nun doğa metafiziği, Spinoza'dan çok daha önce Kant'ın metafizik eleştirisinin olmasına yakalanmayacak bir "bütün" tasarımının söz konusu olduğunu göstermektedir. Bruno'nun madde kavrayışı da tıpkı Spinoza'nın tözü gibi, Kant'ın geleneksel metafizik eleştirisinde söz konusu olan "akla dışsal" ya da "duyu-aşırı" bir unsura değil, aklın kendisini de kapsayan tözsel bir unsura işaret etmektedir. Ne akıl ne duyusalığın saf formları ne de anlama yetisinin saf kavramları Bruno'nun işaret ettiği maddeden bağımsız unsurlar olarak değerlendirilebilir. Madde, her şeyde barınan etkin ve edilgin potansiyel olarak, bunların hepsini kapsamakta, daha doğrusu hem bunların hepsinin olanak koşulu hem de bunların her biri olarak kendini göstermektedir. Bruno'nun "bütün" tasarımını Spinoza'nın tözünden ayıran ve onu Kant'ın özgürlük kavrayışına bir adım daha yaklaştıran temel unsur ise, Spinoza'nın her şeyi sonsuz bir "zorunluluk"la kuşatan tözünün aksine, Bruno'nun sırtını yasladığı ilkenin "rastlantı" olmasında yatmaktadır. Talih'in, körlüğü nedeniyle eksik bir unsura değil, maddeyi kendi elleriyle kararak, onu daima yeni olana ve sonsuza doğru harekete geçiren bir unsura işaret ettiğini söylemiş olan Bruno,⁸⁶ maddenin sonsuz değişimini belirleyen ilkenin "zorunluluk" değil, "rastlantı" olduğunu vurgulamış olur. Bruno'nun, maddenin taşıdığı etkin potansiyelin temel belirleyicisi olarak öne sürdüğü "değişimin yazgısı" ilkesinin,⁸⁷ Spinoza'daki gibi tözün evrenselliğinde daima özdeş kalan bir değişimi değil, bütünü durmaksızın yeniden diriltten ve geliştiren bir değişimi imlediğini vurgulamış olması da yine "rastlantı"yı kendi dizgesinin ilkesi olarak belirlemiş olduğunu göstermektedir.⁸⁸ Bu şekilde Bruno, Kant'ın "kendinde şey" düşüncesine el vermekle kalmayıp bir yandan da ortaya koyduğu doğa metafiziğinin "zorunluluk"la değil, "rastlantı"yla sonsuza saçıldığını ifade ederek, Kant'ın gelecekte geliştireceği özgürlük metafiziğine de olanak taşıyan bir zemin oluşturmuş olur. Diğer bir deyişle, Karasu'nun balığı avcısının koluna yapışmanın yeni bir yolunu bulmuş, avcı ise ilkin avı gibi gördüğü unsurla ortaklaşarak sırf sabit bir kara canlısı olmaktan kurtulmuştur.

⁸⁵ Spinoza'ya göre özgürlük, yalnızca kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini mutlak anlamda kendisi belirleyen için söz konusudur. Benedictus Spinoza, *Ethica*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, 35. Spinoza, "özgür neden" olarak adlandırılabilen tek unsurun Tanrı olduğunu, fakat Tanrı'ya da yalnızca kendi doğasının yasalarının zorunluluğuna göre etki ettiği için özgür denebileceğini ifade ederek, kendi dizgesinde özgürlüğe hiçbir şekilde yer olmadığını ortaya koymuştur. Spinoza, *a.g.e.*, 55.

⁸⁶ Giordano Bruno, *The Expulsion of the Triumphant Beast*, 169-172.

⁸⁷ Bruno, *a.g.e.*, 75.

⁸⁸ Bruno, *a.g.e.*, 140-141.

Bruno ve Kant: Av ve Avcının İç İç Geçışı
Barışcan DEMİR

KAYNAKÇA

- Bloch, Ernst. *Rönesans Felsefesi*, (çev. Hüsen Portakal), Cem Yayınları, İstanbul, 2002.
- Bruno, Giordano. *The Expulsion of the Triumphant Beast*, (trans. Arthur D. Imerti), University of Nebraska Press, Lincoln, 1992.
- Bruno, Giordano. *Cause, Principle and Unity And Essays on Magic*, (trans. and ed. Richard J. Blackwell and Robert de Lucca), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Bruno, Giordano. *The Ash Wednesday Supper*, (trans. Edward A. Gosselin and Lawrence S. Lerner), Toronto University Press, Toronto, 2008.
- Gelmez, Aydın. *Kant Felsefesinde Politik Olanın Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018.
- Gözkân, H. Bülent. "Kant'ın Transandantal Mantığı", *Felsefi Düşün*, sayı: 3, 2014, 27-34.
- Homer. *The Illiad*, (trans. A. T. Murray), Harvard University Press, Cambridge, 1978.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. Oruç Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976.
- Kant, Immanuel. *Metaphysical Foundations of Natural Science*, (trans. J. Ellington), Bobbs-Merrill Company, New York, 1970.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1980.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. İoanna Kuçuradi), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1982.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.
- Kant, Immanuel. *Fragmanlar*, (çev. Oruç Aruoba), Altıkkırkbeş Yayınları, İstanbul, 2000.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, (trans. Norman K. Smith), Palgrave Macmillan, London, 2007.
- Karasu, Bilge. "Avından El Alan", *Göçmüş Kediler Bahçesi* içinde, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1979, 13-29.
- Liddell, H. G. and Scott, R. (ed.). *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, New York, 1996.
- Schelling, F. W. Joseph. *On the History of Modern Philosophy*, (trans. Andrew Bowie), Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga and Paralipomena - Short Philosophical Essays Volume One*, (trans. E. F. J. Payne), Oxford University Press, London, 2000.
- Spinoza, Benedictus. *Ethica*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011.