

FELSEFE DÜNYASI

2012/2 Sayı: 56 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. Celal TÜRER
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Doç. Dr. Şamil ÖÇAL
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenişehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: ₺ 25 (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451
IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

MODERN FELSEFENİN DİYALEKTİĞİ

Mehmet GÜNENÇ*

Felsefe tarihinde filozofların tartışması, onların birbirlerini aşmaya çalışmasıdır. Ama söz konusu aşmanın, bir filozofun diğerinden daha büyük olduğunu ispatlaması olarak değil de, bir meseleyle ilgili olarak daha doğru cevabın kendisinde olabileceği anlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu anlamda felsefe tarihinin, filozofların birbirleriyle olan mücadelesi olarak görmek yerine meselelerin incelenmesi ve doğrunun aranması olarak görülmesi daha uygundur. Şu halde meselenin ve cevabın ne olduğunun anlaşılmasında diyalektik bir bakış açısının kullanıldığını inkâr edemeyiz.¹ Bu bakış açısını modern döneme çevirdiğimizde akılcılar ile deneyimciler arasında yaşanan tartışmanın ön plana çıktığını görebiliriz. Birbirine karşıt iki akım arasındaki ilişkiyi diyalektik olarak nitelendirmenin ve bunun Kant'ta bir senteze kavuşacak şekle dönüştüğü fikrinin bu yazının iddiası olduğunu belirtmeliyiz. Bu nedenle tez kısmına akılcılığı, antitez kısmınıysa deneyimcileri senteze de Kant'ı koyduk. Bunun yanında her filozof anlatıldıktan sonra onlara Kant'ın yaptığı eleştiriyi vermeyi Kant'ın onlardan nasıl faydalandığını daha iyi belirlemek açısından uygun bulduk. Sonuç kısmında Kant'ın her iki akıma karşı yaptığı eleştiriyi yani sentezi ortaya koyduk. Belirtmemiz gereken önemli bir nokta, amacımızın sadece Kant'ın kimlerden etkilendiğini söyleyerek bu filozofu açıklamaktan ziyade, Kant'ın modern dönemde kendisinden önceki bu iki akımın filozoflarını meşgul eden hangi temel meseleye ya da meselelere ilişkin çözüm önerdiğini ortaya koyarak modernliğe ilişkin diyalektik bir fotoğraf çekebilmektir.

* İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr.

1 Diyalektiğin birbiriyle alakalı olan iki biçimine göre değerlendirmemizi yaptık. Sokratik anlamda diyalektik iki karşıt görüşün doğruya ulaşma çabasında çelişmezlik ilkesine göre birbirlerinin yanlışlarını ortaya koyarak geriye doğrunun kalmasının sağlanmasıdır. Hegelci anlamıyla diyalektik ise, bir nevi, karşıtların olmasının değil karşıtlığın olmasını zorunlu kılar. Bu zorunluluğun bir sonucu yani sentezi içinde barındırması ve gerçeklik kazanması söz konusu yöntemi bir tarihsel ya da varoluşsal bir süreç içinde değerlendirmekle sağlanır. Makalemizin ağırlıklı olarak ilkini kısmen de ikincisini kabul edeceğini belirtelim. Çünkü akılcıların ve deneyimcilerin bir mesele hakkında birbirlerini tutarsızlıklarını göstermeye çalıştıkları aşikârdır. Bunun yanında iki akım arasında yaşanan çatışmanın akla ait bir araştırmayla Kant tarafından çözüldüğü iddiası bir süreç içinde bunun bir senteze dönüştürüldüğünü göstermektedir.

Modern dönem filozoflarının anlayışlarına geçmek için modern dönemdeki bilim anlayışına kısaca bir göz atmalıyız.² Skolâstik felsefe, matematiğin evrenin anlaşılmasında etkisi olabileceğini reddetmiyorsa da Aristoteles'in metafizik anlayışı çerçevesinde belirlenen evren görüşünün dışına çıkmayı kendi otoritesini sarsmak olarak değerlendiriyordu. Buna karşın, otoriter sınırların bilimsel keşifler ve bunlara paralel olarak meydana gelen coğrafi keşiflerce zorlandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu sınırların farklı olmasına bir örnek olarak, modernleşme sürecini skolâstik felsefeden keskin bir biçimde ayırmanın yanlış olduğu artık bilinse de, Skolâstik felsefede kullanılmayan matematiğin 16. y.y.'da kullanılmasını verebiliriz.³ Aslında matematiğin kullanılmasının evrenin anlaşılması kadar maddenin yeniden dönüştürülmesi gibi birbiriyle alakalı ama aynı zamanda birbirinden farklı olan iki tarafı vardır. Bir yanda simyayla, maddenin dönüştürülmesinde matematiğe başvurularak Pisagorcü yaklaşım tekrar canlandırılmak istenmiş, diğer yandaysa matematiğin kurallarıyla evrendeki gezegenlerin hareketleri anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır. Özellikle ikinci tarafın matematik anlayışında, genellikle olduğu gibi, olması gereken olanı belirlemiş ve matematiksel usamlamanın verdiği güven Aristoteles fiziğinin sağduyuya yakın olan açıklamalarına baskın çıkmıştır.⁴ Aslında yeni gözlemler yapıldıkça matematiği kullanan bilim adamı ya da filozoflar yanlışlanmıştır. Ama bu durum, matematiğin yanlışlığını göstermiyor aksine başka bir teoriyle ama yine matematiksel bir biçimde düzeltilmesi olarak geri dönüyordu. Böylece birbirlerini reddeden değil, birbirlerini matematiksel yöntem üzerinden geliştiren bilim adamı ve filozoflar grubu hâkimiyet kazanmaya başlamıştır. İşte evreni, Rönesans'ta olduğu gibi ondaki gizil güçlerle değil de, niceliksel kesinlikte olan⁵ sebeplerle açıklayan bu görüşün sahipleri, mekanik bilim ve felsefe anlayışının temelini atmışlardır.

Bu grubun önemli bir figürü olarak Galileo'nun eylemsizlik ilkesinin yeni bir madde anlayışının oluşturulmasındaki etkisini belirtmek gerekmektedir. Bilişildiği üzere Aristoteles maddenin hareketine ereklilik yükliyordu. Hareket etme bir yerden bir yere mesafe katetmeden ziyade belirli bir ereğe ulaşmayla ilgili olarak değerlendiriliyordu. Bu nedenle fidandan ağaca doğru bir gelişim de ha-

2 Nesne ile madde arasında epistemolojik açıdan bir fark olduğunu; yani nesnenin basit anlamda şeyden veya maddeden daha belirgin olduğu için düşünen öznenin karşısındaki varlık olarak bilgi konusu olmaya daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle bazen birbirleri yerine kullanmak kaçınılmaz olsa da elimizden geldiğince bilimin bakış açısından bahsettiğimizde madde terimini, felsefeye geçince de nesne terimini kullanacağımızı belirtelim.

3 Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, 1994, ss. 1-61.

4 John Henry, *Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, Palgrave Macmillan, 2001, s.17, e-brary.com.

5 Niceliksel kesinlikle matematik ve geometrik ifade etmeye hazır hale getirilmeyi kastediyoruz.

reket anlamına gelebiliyordu. Sonuçta belirli bir ereğe ulaşmayı arzulayan canlı maddenin davranış ve oluş biçimini ifade eden içten dışa doğru olan bir hareket söz konusuydu.⁶ Çünkü varlığın bütünlüğü olarak kozmos, hareket etmesiyle değil belirli bir ereğe göre eylemde bulunmasıyla yani mükemmel olana doğru çabalamasıyla, Aristoteles'in iyice olgunlaşmış Yunan düşüncesinde, kozmos adını alabilmekteydi. Hâlbuki Galileo'nun eylemsizlik ilkesi maddenin hareket etmesini ya da etmemesini içten dışa değil dıştan içe doğru olarak değerlendirerek maddeyi cansızlaştırır. Madde hareket halindeyse devamlı hareket edecektir ama duruyorsa, bir başka madde ona çarpmadığı müddetçe durmaya da devam edecektir. Maddenin doğal hali eylemsizlik olmuş ve hareket, çarpma ile itmeye bağlı olarak mekanik bir biçimde açıklanmıştır. Böylece maddenin hareketi bir yerden bir başka yere sürüklenmesinden ibaret olmuştur. Hareketin maddenin özüyle ilgisi olmadığından maddenin değişiminden ve gelişiminden bahsetmenin de anlamı kalmamıştır. Dolayısıyla eylemsizlik ilkesiyle madde, erek taşımayan mekanik ve cansız bir yapıya indirgenmiştir. Artık madde hareket etmekten ziyade hareket ettirilir ve maddenin nasıl hareket edeceğinin ve ettirileceğinin anlaşılmasında kullanılan matematik, bu nedenle, mekanik bilimin temeli olmuştur. İşte söz konusu bilimsel yaklaşıma felsefi temel veren kişi Descartes olmuştur.⁷

Aslına bakılırsa Descartes, yeni bir filozof tipinin örneğidir. Onunla beraber göze çarpan değişiklik, önceki filozoflarda gözüken teoloji ağırlıklı yaklaşımın mekanik temelli bilimsel yaklaşıma yerini bırakmasıdır. Artık aynı konular hakkında önceki filozofların görüşlerinin okunması ve tenkiti şeklinde işlenmesi bırakılır. Bu sebepten olsa gerek Descartes, geometriden optiğe kadar birçok alanda öncü olurken yeni bir yöneme ihtiyaç duymuştur. Çünkü eski felsefenin tekrarı değil, yeni bilimsel keşiflerde iş görececek bir yöneme ihtiyaç duyulmaktaydı.⁸ Bu yöntem, kesinlik, açık ve seçiklik gibi kavramları içermesinden de anlaşılacağı üzere temelinde matematikseldi. Maddeye töz olarak uzamın yüklenmesi aslında maddenin düşünmenin istediği biçime yani açık ve seçik olmaya indirgenmesiyle oldukça ilgilidir. Söz konusu indirgemecilik, öznenin kendisini düşünen varlık olarak belirlemesinin yanında maddeyi *res extensa* adı altında sadece ölçülebilir olarak nitelendirmesine neden olmuştur. *Res extensa*, varlıkta olduğu düşünülen

6 Gerek potansiyellikten aktüelliğe geçiş gerekse bununla beraber değerlendirilmesi gereken *energia*, *dynamis* ve *ergon* kavramları bu ereksellik bağlamında değerlendirilmesi gereken kavramlardır. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1045b 25, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 1996.

7 İlginç olan nokta aslında Descartes'in filozof olarak çalışmalarına başlamadığıdır. Felsefesinin temelinde onun filozofluktan ziyade müzik, optik ve mekanik üzerine çalışan bir bilim adamının ağırlığı vardır. Henry, a.g.e.,s. 26-27.

8 G.H.R. Parkinson, *History of philosophy, Volume 4: Renaissance and 17.yy Rationalism*, Routledge, 1993, ss. 156-158.

ereklere göre değil, öznenin hedeflerine göre belirlenen varlık alanının adıdır. Aristoteles felsefesinde olduğu üzere varlık ile düşünme arasındaki paralellik, artık insanın belirlediği ölçüler içinde düzenlenecektir. Dolayısıyla artık varlığın aslında ne olduğu değil, öznenin kendisine bir varlık alanı icat etme ya da oluşturma kaygısının olduğunu göz önünde bulundurmamak gereklidir.

16-17. yy. felsefesi, geleneksel felsefenin yanında Rönesans'tan da ayrılmak istemiştir. Nitekim Descartes, Rönesans'ın gizil kuvveti olan etki yerine sebebi kullanmıştır. Çünkü Descartes'in temsil ettiği mekanik anlayışta maddenin açıklanmasında mistik ya da kutsal güçlerin yani etkinin olması artık yöntem dışıdır.⁹ Maddenin açıklanabiliyor olması mekanik bir nedensellik çerçevesinde kalınırsa istenilen amaca uygun olabilirdi. Yukarıda da kısmen değindiğimiz üzere, uzam tözü maddenin sadece mekanik biçimde hareket edeceğini değil, aynı zamanda hareket ettirilebileceğine işaret ediyordu. Evren eylemsizdi ama düzenli değildi çünkü Tanrı tarafından, mekanik bir yapıya uygun olarak yaratılmıştı. Hâlbuki Rönesans felsefesi, doğayı ve maddenin hareketini açıklarken, gizil güçlerin olmasına dayanıyordu. Gerçi Tanrı kilisenin anladığı biçimde doğayı yönetenden ziyade doğada kendisini gösteren maddesel bir güç olarak değerlendirilmekteydi. Böylece Tanrı yarattığından üstün ve ayrı bir varlık olarak nitelendirilmiyordu.¹⁰ Bunun özellikle modern mekanik anlayışı için rahatsız edici olan tarafı, maddenin özneye uygun olan bir belirlenimden uzak kılınmasıydı. Çünkü Descartes'in yaklaşımında maddenin hareketinin belirlenebilirliği Tanrı'nın koyduğu kuralların anlaşılmasıyla ilgiliydi yoksa Tanrı'nın anlaşılmasıyla değil. Bir bakıma, Rönesans'ın yaklaşımında maddenin, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi, modern bilimin yaklaşımındaysa Tanrı'nın, insan ile madde arasındaki ilişkiyi meşrulaştırmada aracı olduğunu söyleyebiliriz.

Res extensa ve cogitans ayrımının bir diğer nedeni, bilginin elde edilmesinde önemli bir yeri olan duyuların düzenlenmeye ihtiyaç duymasıydı. Duyulardan gelen veriler işlenirken aklın matematik ve geometrik kurallarına ihtiyaç vardı. Nitekim Descartes'in anlayışında duyulardan hareketle yapılan bir soyutlama yani idelerin tecrübeye dayalı olarak meydana çıkarılması kabul edilemez çünkü nihayetinde bir nesnenin aslı, onun duyularla algılanmasından farklı bir yapıdadır. Bu nedenle Descartes'in eriyen mumunun duyulardan geriye kalan tek özelliği uzam olduğunda bunu işleyecek olan duyumsamanın kendisi değil, daha yüksek bir yeti olan düşünen öznenin matematik ve geometrik kurallarıydı. Nes-

9 Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, Çev. İsmail Hakkı Duru, Tübitak Yayınları, 1994, ss. 28-44.

10 Richard S. Westfall, s. 162.

nenin temel niteliğinin uzam olarak belirlenmesi bu nedenle anlaşılırdır.¹¹ Tekrar belirtmek gerekirse, Tanrı dış dünyanın bir özelliği olarak uzamın gerçekliğinin teminatıydı. Bir bakıma Tanrı, dış dünya üzerine bilginin düşünceye uygun olmasını sağlayıp maddeye temel özellik olarak uzamı veren yegâne varlıktır. Sonuçta maddenin uzamsallığı Tanrı'ya dayandığından onun asli özelliği olarak kabul edilebilmiştir.¹²

Aslına bakılırsa Descartes'in düşünen özneyi modern dünyanın merkezine yerleştirmesine bundan sonra herhangi bir itiraz gelmez. Ama gerek özne planında düşünen aklın sınırlarının sorgulanması ve düzenlenmesi, gerekse öznenin karşısında yer alan nesnenin ve onun yer aldığı gerçekliğin biçimlendirilmesi gerekmektedir. Söz konusu öznenin daha sağlam bir zemine basarak kuvvetlenmesi için imkânlarının belirlenmesi gerekecektir. Kant'ın Descartes'i eleştirmesi bu iki hususu da taşır. Bilindiği üzere Descartes'in metodik şüphesi öznenin varlığını sağlama alıyordu. Her ne kadar yukarıda Tanrı'nın teminatından bahsetsek de nesneden ya da dış dünyanın varlığından, özne kadar şüpheden uzak bir biçimde bahsetmek söz konusu değildir. Nihayetinde öznenin varlığı Tanrı'dan başka bir noktaya; öznenin kendi düşünmesine dayandırılmıştı. Bu düşünme kendi içinde bir düşünceyi zorunlu olarak varsayıyordu. Bu anlamda Descartes'in metodik şüphesi aksiyomatik bir tarzdadır. Buna karşın Descartes "Düşünüyorum o halde varım" dediğinde bir sonuca ulaşmaktan çok bir sonuçtan hareket etmekteydi. Şüphe hiçbir zaman dış dünyanın varlığına ilişkin gerçek bir araştırmayı içermiyordu.¹³ İşte Kant, Descartes'in olması gerektiği biçimde ne dış dünyanın ne de öznenin varlığını kanıtladığını düşünüyordu.¹⁴ Nitekim Kant, Descartes'te dış dünyanın varlığının kesin değil de ihtimalli olmasını problematik idealizm nitelendirmesiyle eleştirecektir.¹⁵ Kant Descartes'te, düşünen öznenin henüz kimliğinin olmamasını eleştirmiştir.¹⁶ Akıl düşünmektedir ama aynı zamanda ben olduğunun bilincinde değildir. Bunun nedeni, Descartes'te ortaya çıkan bilinç anlayışının nesneyi hesaba katmamasından kaynaklanmaktadır. Kant, söz konusu olan "Düşünüyorum" sürecine nesneyi dâhil eder.¹⁷

11 Robert G. Meyers, *Understanding Empiricism*, Acumen Publishing Limited, 2006, s. 12,

12 Örnek vermek gerekirse, Descartes'in arkadaşı olan Mersenne şöyle demiştir: "Eğer pratik olmasaydı, bilimler çok önemli bir süslemeden ve yararlılıktan yoksun kalmış olurlardı. İtiraf etmek gerekir ki, Tanrı da kendisinin üretmiş olduğu şeyleri taklit etmemizi ister..." Tulin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, 1996, s. 35.

13 Tulin Bumin, s. 21; s. 37.

14 Tom Rockmore, *Kant and Idealism*, Yale University Press, 2007, s. 44.

15 Daniel Garber, *Kant and the Early Moderns*, Princeton University Press, 2008, s. 26.

16 Tulin Bumin, *Hegel*, YKY, 2005, s. 21.

17 I. Kant, *The Critique of Pure Reason*, tr. by Norman Keimp Smith, St Martin's Press, 1929, B275.

Burada Kant'ın yaptığı ayrımı dikkat edilmesi gerekmektedir. Kant zaman formu aracılığıyla ortaya çıkan kalıcılık kavramının bilincine varılmasının ben bilincine yol açtığını ama kalıcılık kavramının da insanın kendisine dayanmadığından kendisi dışında olanı varsaymak zorunda kaldığını belirtir. Hâlbuki Descartes'te durum tam tersidir. Dolayısıyla ben'in varlığı benin dışındaki varlık olarak bir şeyi kabul etmeyi zorunlu kılar. Nitekim anlığın saf kavramları olarak kategoriler de düşünmenin dışında olan bir şey üzerine olduklarında anlamını bulmaktadırlar. Ayrıca düşünmenin nesne üzerine bir yargılama ve bilgi edinme işlemi olduğu göz önünde bulundurulduğunda sadece “Düşünüyorum, o halde varım.” yargısı yeterli değildir. Bir diğer deyişle, düşünen varlık olduğunu söylemek ancak bu düşünmenin nesne ile nasıl bağlantıda olduğunu, yani yargılamanın nasıl olduğunu analiz etmekle mümkün olur. “Bu bir kitaptır” yargısında aslında duyu verilerinin çokluğunu yargılamada birleştiren bir düşünme söz konusudur. Nesne üzerinde yargıda bulunulduğunda aslında öznenin yaptığı, duyu verilerinin çokluğunu düzenleyerek nesneyi tek bir yargının formu halinde düşünmenin konusu haline getirmek ve böylece düşünebilmektir. Descartes'in şüphe duymadan hareket ederek ortaya çıkardığı düşünme yetersizdir çünkü bu düşünme duyu verilerinin çokluğunu biraraya getirme işlevinin farkında değildir. Bu nedenle sadece düşünen bir varlık olduğunu söyleyecek ama kendisi dışına çıkamayıp nesneyle karşılaşmadığından gerçek anlamda özne olma bilincine varamayacaktır.¹⁸ Kant söz konusu düşünmenin birleştiriciliği altında bilinci daha işlevsel hale getirerek algıdan tamalgıya¹⁹ geçişi sağlamıştır. Ben, aslında yargıların ortak bir düşünme olarak ben kavramında toplanmasıdır. Bu ben öznel değildir yani kişinin kendisine ait olsa da kişiden kişiye değişmez çünkü algılamanın ve düşünmenin biçimsel formları bütün ben'lerde aynıdır. Nitekim Kant için tamalgının nesnel birliği ile bu ben arasında bir fark yoktur. Burada dikkat etmemiz gereken husus, Kant'ın düşünmenin biçimselliğinde ortaya koyduğu ben'in herhangi bir varoluşa sahip olmaktan ziyade düşünmenin imkânını sağlayan mantıksal bir işlevi olduğudur. Bir diğer deyişle bilen öznenin ben'i, deneyimde a priori bilginin imkânını sağlayan mantıksal ya da epistemolojik bir karakterdedir.²⁰

Aslında Kant'tan önce öznenin kendine güvenen adımlarla katettiği yolu sorgulamaya başlayan deneyimciliktir. Nitekim bu düşünce akımında, bilginin kaynağının yanında anlığın sınırları, imkânları ve kapasitesi sorgulanmıştır. Aslında merkeze yerleştirdiğimiz Kant'ın deneyimcilere yaklaşımı Locke, Berkeley ve Hume çizgisi üzerine olmasına karşın modern bilimin mekanik yönünü kulla-

18 Bumin, *Hegel*, s. 22.

19 Apercption.

20 Rockmore, a.g.e., s. 150.

nan ve yukarıda bahsettiğimiz çizgiyi etkileyen Thomas Hobbes'u değerlendirerek deneyimciliğe başlamak daha doğrudur. Hobbes her şeyin temeline hareketi indirgeyerek felsefeyi bir sebep-sonuç bilimi olarak görmüştür.²¹ Hobbes için sebep-sonuç ilişkisi kurmak maddenin hareketini çarpma-itmeye dayalı olarak açıklamaktır. Aynı yöntem özne ile nesne arasındaki ilişkiye ve dolayısıyla bilginin oluşma sürecine yansıtılmıştır. Nasıl bir maddenin diğerine çarpması, sebebi, diğerinin buna gösterdiği tepki de sonucu ortaya çıkarıyorsa nesnenin özneye çarpması ve öznenin buna gösterdiği direnç sonucunda izlenimler, bunların üzerinde aklın iş görmesi sonucunda da ideler meydana gelmektedir. Bu nedenle, Hobbes'un materyalizmi özünde mekaniktir.²² Hobbes, mekaniklik anlayışına paralel olarak psikoloji ve ahlak anlayışı da oluşacaktır. Ona göre aslında gerek psikoloji gerekse ahlak alanı bu etkileşimlerle ilgili olarak açıklanmalıdır. Bir anlamda ahlak psikolojisi ya da psikolojik ahlak olarak nitelendirilen bu görüşe göre, ahlaki olarak bilinen birçok kavramın temelinde insanın duyguları yatmaktadır. Örnek vermek gerekirse, aşk, sevgi, yardımseverlik, korku gibi duygular tamamıyla duyuların faaliyetlerine ve dolayısıyla duyuları etkileyen dış faktörlere dayalı olarak açıklanabilirdi.²³

Deneyimcilerin özellikle karşı koymaya çalıştıkları filozof Descartes ve onunla birlikte anılan doğuştan ideler fikri olmuştur. Aslında biraz daha geniş bir bakış açısından değerlendirdiğimizde akılcılar ile deneyimciler arasındaki sorunun, varlığa ilişkin bilginin yani realitenin a priori olarak bilinip bilinmeyeceğiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. A priori olan deneyimden önce yani doğuştan gelen anlamındaysa buna John Locke tamamıyla karşı çıkar. Buna karşın insanın belirli bir biçimde düşünmeye meyilli olmasına karşı çıktığını söyleyemeyiz. Gerçi aklın belirli bilgileri elde etmeye ya da belirli sonuçlara ulaşma kapasitesinin olması Locke için anlamsızdır.²⁴ Ama Locke'un daha çok belirli bir yetinin değil de belirli bir bilginin doğuştan ve mutlak olmasına karşı çıktığı düşünülmelidir. Örnek vermek gerekirse, kırmızının kırmızı olduğu yargısı a priori olarak doğrudur ama buradan hareketle ikincil nitelikler olarak kırmızının a priori olarak kırmızı olduğunun ya da mutlak olarak kırmızı olduğu sonucunu çıkaramayız. Yine bunun gibi matematikte söz konusu olan sorun, a priori ilişkilerin olmaması değil, bunun doğuştan idelerde olduğu üzere deneyime dayanmadan bilinmesinin ve gerçeklikte bir karşılığının olduğunun iddia edilmesidir. Mantıksal ya da matematiksel yargılar aslında düşünmenin belirli bir zorunluluğunu ifade

21 Solmaz Zelyut Hünler, *Dört Adalı*, Paradigma Yayınları, 2003, ss. 5-6.

22 Parkinson, a.g.e., s. 239.

23 Parkinson, a.g.e., s. 238.

24 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, 1992, ss. 64-71.

ederler. Ne kavramların ne de gerçekliğin kendisinin bu türden bir karşılığının olduğunu kesin olarak çıkartılmaz. Bir diğer deyişle, zorunlu olarak öyle düşünmek zorunlu olarak öyle bir şeyin olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Locke'un a priori olarak ilişki kurmaya yatkın zihne sahip olduğumuzu kabul ettiğini, buna karşın böyle bir yatkınlığın açığa çıkmasının ancak deneyimden hareketle mümkün olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz.²⁵ Aslında Locke'un meşhur tabula rasa benzetmesine yakın ifadeler deneyimciliğin ortaya çıkmasından daha önce kullanılsa da Leibniz tarafından Locke'un felsefesinin merkezine alınmıştır. Locke bilginin elde edilmesinde aklın önemini inkâr etmez ama bilginin deneyimle karşılaşmadan doğuştan gelmesini de kabul etmez. Nitekim Descartes refleksiyonu, düşünme olarak değerlendirirken, Locke refleksiyonu düşünme işi olsa da nihayetinde dışarıdan gelen malzemenin içsel bir biçimde değerlendirilmesi dolayısıyla iç deneyim olarak görmüştür.

Kant'ın, Locke'un idelere izlenimlerin karşılaştırma, ayrıştırma ya da birleştirilmesiyle vardığını eleştirecekse, böyle bir yolun olmadığı iddiasından değil, böyle bir yolun daha derin bir anlam ifade ettiğinden hareket etmesi gerekmektedir. Bu nedenle Kant, bilgi edinmenin sadece anlığın değil, anlığın kavramlarının ve sadece izlenimlerin değil, izlenimlere formunu ekleyen duyarlılığın ortak çalışması olduğunu ortaya koymuştur. Kant'ın aklın sınırlarını incelemesi deneyimcilerle benzerlik taşıyordu ama Kant'ın kaygısı, bu sınırları sentetik a priori bilginin imkânından şüpheye düşecek bir şekle dönüştürmek bir yana tam da böyle bir bilginin imkânının sağlanmasına yönelikti. Nitekim Kant insan aklının sınırlarının anlaşılmasını transandantal olarak nitelendirirken, bu bağlamda, kendisini deneyimcilerden ayırmaktaydı.²⁶ Daha ayrıntılı olarak açıklamak gerekirse, bu durum duyarlılığın formlarının transandantal estetik adı altında, anlığın saf kavramlarının da transandantal analitik altında ortaya konulması demekti. Buradaki transandantal vurgusu sentetik a priori bilgi edinmenin imkânlarının açıklanması anlamına gelmekteydi. Ayrıca Kant, bilginin meydana gelmesinde gerek duyarlılığın gerekse anlığın ayrı ayrı değil de birlikte iş gördüklerini ortaya koymak için deneyimcilerin önem verdiği hayalgücünü devreye sokmakta ama bunu yaparken de kavramsal harita olarak değerlendirebileceğimiz şemayı kullanmaktaydı. Ancak bu şekilde bilginin sentetik a priori bir biçimde oluşturulması söz konusu olmaktaydı.²⁷ Böylece, duyuşal veriler anlığın saf kavramları olarak kategorilere dayalı işlendiğinde kesinliğin yanında yasalılığın olduğu iddiası hem Locke'a hem de Hume'a karşı kullanılabilirirdi.

25 Meyers, a.g.e.,s. 2.

26 Garber, a.g.e., s. 80.

27 James Collins, *A History of Modern Philosophy*, The Bruce Publishing Company, 1954, s. 491.

Deneyimci akımın önemli bir diğer filozofu Berkeley, Locke'un varlık görüşünü iletmiş ve varlığın algılamaktan ibaret olduğunu iddia etmiştir. Berkeley'e göre, doğrudan bilinen, nesnelerin kendisi değil, zihindeki idelerse ve genel olarak varlığın kendisine ilişkin olarak gelen doğrudan bir ide yoksa o zaman nesnelerin varlığından değil, idelerin ve onların algılanmasından bahsetmek daha doğru olacaktır.²⁸ Çünkü Berkeley için varlığın nasıl düşünceye yol açtığı sorusu cevapsız kalsa da tersinden düşünüldüğünde bir sonuca varılmakta yani "Algılamak varlığa yol açmaktadır." denilebilmektedir. Hatta Berkeley'e göre doğru veya yanlış yargı da aslında deneyim dünyası içinde değil, idelerin algılanması sürecinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir olaya ilişkin sonuca varılıyorsa idealar arasında bir ilişki kuruluyordur.²⁹ Şu halde Locke'ta, varlığa ilişkin bilginin kaynağının ne olduğu sorusu Berkeley'de gerçekliğin sorgulanmasına dönüşmüştür. Locke bilgiyi deneyime dayandırırken, Berkeley deneyimin neye dayandığını sormuş ve "Varlık algılanmış olmaktır." demiştir. Berkeley'in ulaştığı bu sonuçla beraber varlığın görünüşü ile aslı arasında bir ayırım yapılması gerekli olmuştur. İdelere dayalı olarak oluşturulan sadece bilgi değil, aynı zamanda varlığın kendisiyse algıda oluşan ile aslında olan arasında zorunlu olarak bir ayırım yapılması gereklidir. Kant'ın varlığı, görünüşte ve kendinde şeyler olarak tasnif etmesi Berkeley ile iyice gün yüzüne çıkan gerçeklik sorunun düzenlenmesi olarak görülebilir.³⁰ Nitekim Kant (zaman ve) mekândaki gerçekliği Berkeley'de olduğu gibi yanılısma değil, görünüş olarak adlandıracaktır.³¹

Varlığın algılanmaya dayandığı iddiası, ilk başta duyumculuğun önplana çıkarıldığı izlenimini verse de algılananların yer aldığı mekânın da nihayetinde hayali³² olduğunun belirtilmesi Berkeley'in daha farklı bir yerde durduğunu göstermektedir.³³ Berkeley mutlak mekânın olacağını söylese maddelerin kendinde var olduğunu söylemiş olacaktı ki bu onun felsefesinde çelişkili bir durum yaratabilirdi. Kant da mutlak mekânın olması durumunda böyle bir sonuca varılması gerektiğinin farkında olsa gerek, mekânın ve bununla beraber nesnenin varlığını reddetmek yerine, mekân kavramının insanın duyarlılık yetisine dayalı olan öznel

28 Meyers, a.g.e., s. 31.

29 Meyers, s. 37.

30 Burada fenomenal dünya ile numenal dünya ayırımına işaret etmek istemediğimizi belirtmek gerekir. Çünkü kendinde şeyler bilinemez ise de numenal dünya aslında ahlak yasasında olduğu üzere bilinemez değildir. Bu nedenle Kant'ın duylara konu olan dünyayı görünüşler ve kendinde şeyler olarak ayırması ile fenomenal dünya ile numenal dünya ayırımı arasında fark olduğunu düşünüyoruz. Çünkü kendinde şeyler bilinemezdirler.

31 Garber, a.g.e., s. 126.

32 Burada hayali'yi imagination karşılığı olarak kullandık.

33 Nitekim Kant'a göre deneyimci Berkeley akılcı Descartes ile aynı safta yer alabilir. Rockmore, a.g.e., s. 144.

bir form olduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle Kant'ın Berkeley'den faydalandığını dahi söylemek mümkündür. Sonuçta Kant'ın bakış açısından değerlendirme yaptığımızda, Berkeley'in nesnelere hayali oldukları sonucuna varması aslında mekânın hayali olduğunun düşünülmesi durumunda kaçınılmazdır. İşte burada Kant'ı, mekânın neden kendinde şeylere dayandırılmayacağını ve aynı zamanda da neden deneyimin nesnelere olarak görünüşlere dayanmak zorunda olduğunu açıklamak isteyen bir filozof olarak görmek gerekmektedir.³⁴ Ama Kant'ın söz konusu ayrımının ne ölçüde Berkeley'in idealizmini aştığı tartışmalıdır. Yani bilginin kendinde şeylere ait olamamasına karşın, görünüşler üzerinde inşa edilen gerçekliğe ilişkin olması bu türden bir bilginin kıymet-i harbiyesini sorun haline getirmiştir.³⁵ İlk kritiğin ikinci baskısında bu sorunun çözülmesi için İdealizmin reddi eklenmiştir ama burada yapılan ekleme tatmin edici olmamıştır. Çünkü fenomenal dünya, bilgide sentetik a priori niteliği sağlasa da ontolojik anlamda varlık ile insan arasında kesin bir sınır koymaktadır. Bu Berkeley'de olduğu gibi varlığın olmadığı anlamına gelmez ama varlığa ilişkin olan bilginin nihai bir anlam ifade etmeyeceği şu şüpheyi daim kılar: Bilginin artması eğer varlığın aslına ilişkin değilse bir değer ifade eder mi?³⁶

Deneyimci ekolün son halkası olarak David Hume'un felsefesinin, aynı Berkeley de olduğu üzere, Locke ile başlayan sürecin ilerletilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Nihayetinde Hume'un doğaya ilişkin bilimsel bilginin kesinliğinin olmamasına ilişkin görüşü, Locke'un bilgiye duyulardan gelen verilerin soyutlanması sonucunda ulaşıldığı iddiasından kaynaklanmaktadır. Çünkü deneyimci ekolde doğa hakkında asli bir bilgiden ziyade duyu verilerinden hareketle yapılan soyut çıkarımların olduğu düşüncesi hâkimdir. İşte bu nedenle Hume, Locke'un görüşlerini ilerleterek, bilimsel bilgiye temel teşkil edecek anlamların temel kavramlarının varsayımdan öteye gidemeyeceğini iddia edecektir.³⁷ Zaten Locke ve Hume'da belirgin olarak göze çarpan husus, doğuştan idelere dayalı olarak kesin bilginin dayanaksızlığını göstermek olmuştur.³⁸ Bilginin nasıl doğru olduğunun

34 Garber, a.g.e., ss. 117-118.

35 Will Dudley, *Understanding German Idealism*, GBR: Acumen, 2007, s. 47, ebrary.com.

36 Aslında Kant'ın fenomenal dünya ile numenal dünya arasında yaptığı ayrımın sadece epistemolojik düzlemde olduğunu söylemek doğru değildir. Nitekim Kant'ın iddiası numenal dünyaya yer açmak için fenomenal alanın sınırlandırılması gerektiğidir. Doğayı nedensellik ilkesine göre anlamlandıracağı için insanın doğada ahlakın temeli olan özgürlüğü bulması mümkün değildir. Bu nedenle numenal dünyanın tamamıyla bilinemez ya da işlenmez bir alan olduğunu söylemek doğru değildir.

37 Nesnelere ardı ardına gelmesinden dolayı ortaya çıkan alışkanlık sonucu varsayımda bulunma. David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. Semlin Evrim, MEB, 1945, s. 94.

38 Graham Bird, *A Companion to Kant*, Blackwell Publishing, 2006, s. 95.

kaynağı tam olarak bilinemez ve nihai olarak Hume'un söyleyebileceği bilgi ile doğa arasında bir önceden kurulmuş bir ahengin olabileceğidir.³⁹

Akılın kesin bilgiye ulaşmada kullandığı ve bilimsel bilgiye temel teşkil eden zorunluluk ve nedensellik ilkelerini eleştiren Hume bunları alışkanlığa dayandırmaktaydı.⁴⁰ Daha detaylı bir biçimde açıklamak gerekirse, geçmişte meydana gelen olayların gelecekte de aynı şekilde sonuçlanacağını insan alışkanlık sonucunda beklemekteydi. Böylece güneşin şu ana kadar doğudan doğması bundan sonra da hep öyle doğacağını ötesinde öyle olması gerektiğini bizlere kabul ettirmekteydi. Hume duyumsamadan gelen verileri işleyen hayalgücünün alışkanlıkla beraber işleyen bir yapıya sahip olduğunu düşünmekteydi.⁴¹ Zaten Hume için madde üzerine bilginin geçerliliği, düşünülebilirliğinin açıklığına değil, duyulabilirliğinin canlılığına dayanmaktaydı.⁴² Algının içine canlı algılar olarak izlenimi koyan Hume, izlenimlerin anlığın ilkelerine göre düzenlenerek algıdaki ideleri oluşturduğunu iddia eder ki aslında burada ortaya çıkan ideler, izlenimlerin birbirleriyle ilişkisi sonucunda meydana gelmektedirler. Şu halde bilgi, izlenimlerin kopyası olan idelerin birbirleriyle ilişkisi sonucunda olan ama izlenimlere göre daha az canlı olan algıların toplamıdır. Anlık da bu ilişkiyi sağladığından algının içinde olan bir yetidir.

İlginç bir biçimde Locke, Descartes'i; Leibniz de Locke'u karşısına alırken, Kant, Hume ile olan ilişkisini karşısına almak yerine "Dogmatik uykudan uyandırmak" şeklinde tarif etmiştir.⁴³ Kant'ı uykudan uyandıran nokta onun akıl bir takım kesin bilgilerinin ya da kavramlarının nesnel bir gerçeklik ifade etmediğini fark etmesidir. Nitekim Kant, akıl nedensellik kavramından şüphe duyan Hume'un görüşlerini daha da ilerletmiş ve felsefesini metafizik ile akıl bütün kavramlarına yönelik bir sorgulamaya dönüştürmüştür. Kant'ın yapmaya çalıştığı, modern dönemde özellikle deneyimcilerin yapmaya çalıştığına yakın durmaktadır: İnsan aklının sınırlarını ve kapasitesini belirleyerek neyin bilinebilir, neyin bilinemez olduğunu gösterebilmek. Hume için hayalgücünün kategoriler ve şema aracılığıyla evrensel ve zorunlu bir biçimde duyu verilerinin çokluluğunu belirlemesi imkânsızdı.⁴⁴ Kant'ın sorgulamasıysa bunların imkânsızlığı üzerine değil, imkânının sağlanması üzerineydi. Sözkonusu imkân, aynı Locke'ta olduğu üzere, böyle bir bilginin akıl yetilerinin işbirliğinin daha derinlemesine gösterilmesiyle

39 Hume, a.g.e., s. 82.

40 Hume, a.g.e., s. 64.

41 Meyers, a.g.e., s. 53.

42 Hume, a.g.e., s. 22.

43 Aslında Kant'ın faydalansa da karşına aldığı ve dogmatik uykusu olarak nitelendirdiği Leibniz-Wolff okulunun akılcılığıdır.

44 Bird, a.g.e., s. 104.

sağlanabilirdi. Bu nedenle Kant'ın, aklın sentezleyici işlevi üzerine yaptığı vurgu özellikle Hume'a karşı alınmış bir tedbir olarak kabul edilebilir. Algılamadan düşünmeye kadar bilgi süreci bir dönüşümdü ve bu dönüşüm aslında başından beri aklın çalışmasının sentezden ibaret olduğuna işaret etmekteydi. Sentez, kategorilerin anlığın saf kavramlarının şema aracılığıyla zaman formu üzerinden deneyimin yasalarını sağlamaktaydı.⁴⁵Deneyimciler, ne duyarlılığın formlarını ne kategorilerin kavramlarını ne de bu ikisi arasında bağlantı kuran şemanın işlevinin farkında değillerdi. Kant ise anlığın kavramlarını kategoriler başlığı altında düzenlemekten ve bunları doğadaki yasalılığın temeli olarak belirlemekten çekinmedi.⁴⁶ Kant'a göre, doğada yasanın olmasından bahsedilmesi sorunlu olsa dahi insan düşünmesinin doğal bir neticesi olarak yasalılıktan bahsedilmesi zorunludur. İnsan aklı nedensellik gibi kategorilerin çerçevesinde doğa olaylarını anlamak için yasalılık yüklemek zorundadır.⁴⁷ Hatta doğa, insan için yasalılığın cisimleşmesi sonucunda anlamını bulur. Dolayısıyla doğadaki yasalılık kategorik algılaman ve düşünmenin neticesidir.⁴⁸ Sentetik a priori bilginin imkânıysa, yasalılığı meşrulaştırmaktaydı çünkü böyle bir bilgiyi üreten aklın insan psikolojisine dayanmadan nasıl mümkün olacağını göstermekteydi. Bu anlamda Kant'ın, özellikle Locke ve Hume çizgisinin yarattığı boşluğu kapatmak amacıyla olduğunu söyleyebiliriz. Şu halde Berkeley'i ayrı tutacak olursak, Locke ve Hume aynı cevabın muhatabıdır. İkisine de sentetik a priori yargıların nasıl mümkün olduğuna ilişkin bir açıklamada bulunularak cevap verilmiştir.

Söz konusu meseleyi daha ayrıntılı olarak incelediğimizde, Kant'ın Hume'a verdiği cevabın deneyimin analogileri başlığı altında toplandığını görebiliriz. Buna göre aslında tam da nedensellik ilkesi yani algıların zorunlu bağlantısının tasavvuru deneyimi mümkün hale getirmektedir. Bilindiği üzere ilk analogi tözün kalıcılığını, ikinci analogi ise değişimin sebepsel bağlantıya göre meydana gelmesini iddia eder. İşte Kant, kalıcı olan tözün sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde anlaşılması gerektiğini iddia etmiş ve kalıcı tözün aslında sebep, öz bilincinse sonuç olduğunu düşünmüştür.⁴⁹ Böylece Kant, doğada nedenselliğin olmadığı, bunun insan psikolojisine dayalı olduğu iddiasına karşı, formalsal algılamanın ve kategorik düşünmenin olduğunu söyleyecektir. Düşünmenin düşünme olarak kendisini sergilemesi ve bilgiye dönüşmesi aslında iki olay ya da iki nesne arasında bir nedensellik ilişkisi kurulmasına bağlıdır. Dolayısıyla iki şey arasında

45 Garber, a.g.e, s. 121.

46 Bird,a.g.e. s. 104.

47 Rockmore, a.g.e., s. 60.

48 Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity : From Kant to Nietzsche*, Manchester University Press, 2003, s. 18, ebrary.com.

49 Rockmore, a.g.e., ss. 146-147.

bağlantıda değil, bağlantının kurulması ve deneyimin imkânı için nedensellik formunda olan düşünmeye ve anlamaya ihtiyaç vardır. Nasıl Descartes'in öznesi nesneyi dışarıda bıraktığından dolayı ben kimliğine ya da bilinince yeterince sahip değilse Hume'un düşünmeyi önemsizleştirmesi de aynı derecede sorunludur. Her ikisi de aslında düşünmenin bir yargılama işlemi olduğunu unutmuştur. Descartes yargılamada nesneyi kenarda bırakırken Hume ise özneyi kenarda bırakmıştır. Nedensel bağlantı kurarak yargılamak öznenin düşünme biçimidir. Bu düşünme biçimi özneye, öznenin ben'liğine sirayet edecek kadar bağlıdır. Yukarıda bahsedilen deneyimin analogileri bu hususu vurgulamaktadır. Sonuçta Kant'ın, Hume'un iddia ettiği alışkanlığı öznenin belirli bir biçimde düşünmesine çevirdiğini söyleyebiliriz.⁵⁰

Buraya kadar deneyimci ekolün önemli aktörlerinin temel anlayışlarını ve Kant'ın bunlara yaklaşımını vermeye çalıştık. Şimdiki aşamada akılcılığa geçmemizin uygun olduğunu düşünüyoruz.⁵¹ Bu akım altında inceleyeceğimiz Leibniz ve Spinoza'ya geçmeden önce akılcılıktan genel olarak bahsetmenin faydası vardır. Akılcıların deneyimcilerden kendilerini ayırdıkları noktaların başında bilgide duyular ile hayalgücüne ve buna bağlı olarak deneyimden ziyade akla dayanmaları gelmektedir. Deneyimcilerin duyulara ve hayalgücüne verdikleri önem dolayısıyla bilginin kaynağını kaçınılmaz olarak psikolojik bir yapıya dayandırmaları akılcılar tarafından eleştiri konusu olmuş, bunun yerine onlar, aklın idelerinin açık ve seçikliğine veya mantığın sağlamlığına dayanmak gerektiğini düşünmüşlerdir.⁵² Sonuçta deneyimciler izlenimlerin canlılığının açıklık ve seçikliği verdiğini düşünürken akılcılar kavramların açıklık ve seçiklik verdiklerini düşünmüşlerdir.

Akılcıların düşünme yapısına baktığımızda neden duyulara dayanarak bilgi edinilmesine karşı çıktıklarını anlayabiliriz. Mesela bir gökkuşağının harika görüntüsüne rağmen onun bir takım zerreciklerden oluştuğunu, dolayısıyla bu görüntünün aslında farklı olduğunu biliriz. Buna karşın akla dayalı olan mantık ve matematik alanında bu türden bir farklılıkla karşılaşmayız. Gökkuşağına ilişkin yüzeysel bilginin aşılması için aslında zerreciklerden oluşan bu dünyada izlenilebilecek en iyi yol duyular yerine, zerrecikleri kendine göre ama kesin bir biçimde düzenleyen akla dayanmaktır.⁵³ Aklın kavramlarının ve işleyişinin bir

50 Kant, a.g.e., A176-209/B219-257.

51 Her ne kadar Descartes'ten daha öncesinde bahsetsek de onun konumu daha çok modern felsefenin kurucusu ve modern bilim anlayışının bir takipçisi olması nedeniyleydi. Bu anlamda gerek Leibniz'in gerekse Spinoza'nın temsil ettiği akılcılığın içinde başta olsa da bu makalede ayrı bir sıralamada kullanılmıştır.

52 Huenemann, a.g.e., s. 6.

53 Huenemann, s. 9.

gerçekliğe karşılık gelmeyebileceği sorununuysa akılcılar, Tanrı'nın varlığına dayanarak aşmaya çalışmışlardır.⁵⁴ Kavramlar gerçekliklerini Tanrı'dan almaktadırlar çünkü nihayetinde bu kavramların anlamları insan tarafından oluşturulmamaktadır. Şu halde akılcılar için aklın düşünmesi Tanrı'nın koyduğu anlamın açığa çıkartılmasıdır ki burada söz konusu olan, Tanrısal hakikatin anlaşılmasıdır yoksa anlamın sıfırdan oluşturulması değildir. Buna karşın daha önce bahsettiğimiz Descartes ve aşağıda bahsedeceğimiz Leibniz ile Spinoza, geleneksel metafizik yaklaşımda söz konusu olan Tanrı'nın merkeziliğini modern bilimin bakış açısına uyarlamaya çalışmışlardır. Nitekim şimdi bahsedeceğimiz Leibniz'in felsefesi bütün dehasına rağmen bir sistemden ziyade, geleneksel metafizik ile modern bilimi uzlaştırmaya çalışmanın kaygısını taşıyacaktır.

Hıristiyanlığın yeniden dirilme inancını kendi monadolojisinde dikkatli bir biçimde kullanan Leibniz, artık gücü azalan metafizik ile bilimi Hıristiyanlıkta ayrı bir mezhep olarak din savaşlarına yol açan Protestanlık ile Katolikliği uyuşturmaya çalışmıştır.⁵⁵ Leibniz'in uzlaştırmacı yaklaşımının geleneksel metafizik konuların anlaşılabilir veya akılsal hale getirilerek bilimsel kılınmasında kendisini daha belirgin olarak gösterdiğini söyleyebiliriz. Metafizik, Leibniz için, genel olarak varlık hakkında olan ve Tanrı'ya dayandırılması gereken bir bilimdir.⁵⁶ Bu nedenle, Leibniz bir paradoks oluşturacağını bilse de, modern bilimin ortaya koyduğu verileri geleneksel metafizik ile uyumlu hale getirecek bir felsefe oluşturmaktan çekinmedi.⁵⁷ Leibniz Aristoteles'in felsefesinden etkilenerek, monadlara⁵⁸ varlığın nihai amacı olarak yüklediği ereksellik, monadların olabilecek bütün aktüel durumları taşıması olarak ele alınarak varlığın bilimsel olarak açıklanmasına açık kapı bırakmıştır.⁵⁹ Monadların çokyönlülüğü onların ne olduklarına ve nasıl davranacaklarına ilişkin olan bütün yüklemelerin çıkarılmasına imkân sağlamaktadır.⁶⁰ Nitekim Leibniz için gerçek olan ile akılsal olan arasındaki ayırım sathidir. Leibniz'e göre gerçeklikte bilmediğimiz bir şey varsa bunun nedeni ona

54 Huenemann, s. 11.

55 Huenemann, a.g.e., s. 15.

56 Sebahattin Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, Çizgi Kitabevi, 2006, ss. 269-270.

57 Leibniz, *Monadoloji*, Çev. Atakan Altınörs, Doğu Batı Yayınları, 2011, s. 49.

58 Leibniz'in fizik anlayışındaysa, boşluk, maddi töz yoktur. Bunların yerine uzam, büyüklük, şekil ve varyasyonları vardır. Yine antik dönemde kullanılan atom öğretisinin modern dönemde tekrar kullanılmaya başlamasına karşın Leibniz atomların yerine monadları önermiştir. Monad terimi, Yunanca kaynaklı olup birlik, tek, anlamlarına gelmektedir. Leibniz'den önce modern dönemde bu kavramı kullanan İngiliz felsefeci Henry More'dur.(1614-87)

59 Leibniz, a.g.e., ss. 47-48.

60 Parkinson, a.g.e., s. 358.

henüz nasıl yaklaşılacağını bilmememizden kaynaklanmaktadır. Bu durumda bir nesnenin bilinmiyor olması onun rasyonel olmadığı anlamına gelmez.⁶¹

Buna karşın kendisini özellikle deneyimcilerden ayırmak isteyen Leibniz'in, anlığa yaptığı vurgu kavramların açık seçikliğiyle ilgiliydi. Anlıkta yer alan kavramlar açık ve seçik oldukları ölçüde bilginin dayanağı olabileceğinden duylara ihtiyaç yoktu. Bu durumda Leibniz'in, Descartes'ten farklı bir şey söylemediği ve akılcılığı devam ettirdiğini düşünebiliriz. Ama Leibniz kavramın açık olmasından ziyade seçik olması gerektiğine vurgu yaparak Descartes'in eksikliğini kapattığını düşünmüştür. Çünkü özellikle monadlar düşünüldüğünde bir kavramın açık olması değil aynı zamanda diğer monadlardan ayrılıp seçik hale gelmesi de önem arz etmektedir. Leibniz'in töz olarak kabul ettiği monadların birliği ve teklifi bunların birbirleriyle nasıl ilişki içerisinde olacaklarını sorun haline getirmiştir. Bu sorunu aşmak için Leibniz, uyum fikrini kullanır. Her bir monad kendisi dışındaki monadlar ile uyum içinde çalışacak şekilde hareket etme potansiyeline sahiptir. Zaten Leibniz'in felsefesinde yer alan monadların önemli bir özelliği çok yönlü olmasıdır. Sonuçta, monadlar bireysel olsalar da birbirleriyle olan uyumları onları evrensel kılmaktaydı.

Leibniz'in geleneksel metafiziğin ve onun kurucusu olan Aristoteles'ten ayrıldığı önemli bir nokta gerçekliğin bir şeyin ne ise o olduğu şeklindeki görüşüne ilişkindir. Geleneksel metafizikte önermeler gerçeklikte karşılık buluyorsa doğru oluyordu. Leibniz buna bir ekleme daha yaparak doğrunun sadece önermelerin karşılığını bulması sonucunda meydana gelmediğini, kavramların kendileri arasında kurulan tutarlı ilişkilerin de bir doğruluk değeri taşıdığını iddia etmiştir.⁶² Bir diğer dikkat edilmesi gereken nokta, Leibniz'in monadolojisinin Spinozacı tarzda bir monizm olmadığıdır. Leibniz'de tek bir varlığın kendisini açmasından ziyade tek tek varlıkların olması, Spinoza'nın yaklaşımındaysa varlığın tek tek olması değil, sadece tek olması söz konusudur.⁶³ Bu anlayışa karşı olarak Leibniz her bir varlığın bireysel yönünün olmasına önem vermiştir.⁶⁴ Gerek Spinoza'nın tek olan tözünden gerekse Descartes'in üç farklı tözünden ayrılan Leibniz tözler arasında bir cins farkından ziyade derece farkı olduğunu iddia ederek üç ayrı tözden ziyade aynı tözlerin üç farklı aşamasının olduğunu savunmuştur. Üç dereceli töz anlayışına göre en alt sırada bilinçsiz olan monadlar, üstünde bilinçli olan monadlar ve en üst seviyede de kendi öz-bilincinde olan monadlar vardır ki bunlar aynı zamanda akıl yürütme de yapabilmektedirler.⁶⁵

61 Bird, a.g.e., s. 90.

62 Parkinson, a.g.e., s. 359.

63 Parkinson, ss. 364-365.

64 Bird, a.g.e., s. 81.

65 Bird, s. 81

Descartes'in, maddenin temel özelliğinin uzam olduğunu öne sürmesine karşın Leibniz, maddenin özünün uzam değil, enerji ya da güçten ibaret olduğunu düşünmüştür. Güç ya da enerji maddenin hareketi ve değişimini onu cansızlaştırmadan açıklamaya yaramaktadır. Uzam buna bağlı olarak değerlendirilmesi gereken bir öznel bir durumdur.⁶⁶ Bir diğer deyişle, güç ya da enerji maddenin temel niteliği iken uzam bu iki özelliğin olması için varsayılması gereken öznel nitelendirilmez. Aksi halde "Yer kapladığı için madde madde olmaktadır." gibi bir sonuca ulaşmak gerekecektir. Hâlbuki madde enerji ya da bir güç olarak varlığa sahip olduğu için hacmi olmakta ve bu hacim de bir yere karşılık gelmektedir. Nitekim Leibniz'e göre, (soyut) uzam olgusal bir şey değildir; sadece mümkün olan bir ilişki düzeninin düşüncesidir. Zaman da benzer biçimde, algılamalar esnasında şeyler arasında kurulan bir ilişkidir. Algıların eş zamanlılığı, ardardalığı önce ve sonra gibi zaman kavramlarını meydana getirir ki bu aslında algılamalar üzerinde tasarrufta bulunan anlığın bir işlevidir. Sonuçta Leibniz, zaman ve mekânın bu ilişkiler düzeni sonucu inşa edilen soyut kavramlar olduğunu düşünmüştür.⁶⁷ Ayrıca madde uzamsal olarak değerlendirildiğinde maddelerden oluşan dünyayı da bir yığın ya da bir sınıf olarak değerlendirmek gerekecektir. Hâlbuki dünya basit olarak bir yığın ya da sınıflar toplamı olmanın ötesinde organik bir bütünlük arz etmektedir. Örnek vererek açıklamak gerekirse, askeri bir ordu bir sınıf ya da bir gruptur. Ya da dökülmüş ağaç yaprakları bir yığındır. Bunların bir arada olmalarından bahsedilebilir ama birlikte olarak bir bütünlük arzetmelerinden bahsedilemez.⁶⁸ Descartes'in mekanik dünyasında maddenin özü uzamsal olarak nitelendirildiğinde dış dünyada hiçbir varlığın kendine ait bir biricikliği ya da bireyselliği söz konusu olamayacağından dünya bir yığın haline gelmektedir.⁶⁹ Hâlbuki Leibniz'in dünyasında bireysel bir yapıya sahip olan madde olarak monadlar, sadece maddi değil aynı zamanda manevi bir yapıdadırlar. Onların manevi yönü aslında Aristotelesçi anlamda kabul edilmesi gereken organik yapılarıyla ilgilidir. Nasıl Aristoteles'in form öğretisinde tözler, kendilerinde yer alan forma göre değişim ve gelişim gösteriyorlarsa monadlar da kendi yapılarında gizli olanı açığa çıkarmak ve böylece daha mükemmel olan monadlara benzemek için mücadele etmektedirler.⁷⁰

Yukarıda bahsettiğimiz gibi, evrenin temel unsurları olarak monadlar nasıl olabileceklerine ilişkin zorunlulukları içermektedir. Leibniz, monadların hareketlerinin kendi içlerindeki aktif kuvvetlerden geldiğini ve dolayısıyla hareketin

66 Çevikbaş, a.g.e., s. 239.

67 Çevikbaş, a.g.e., s. 260.

68 Çevikbaş, a.g.e., s. 82.

69 Henry, a.g.e., ss. 88-89.

70 Henry, a.g.e., s. 82.

monadların özüne ilişkin olduğunu iddia etmiştir. Böylece Tanrı aslında pasif maddenin yaratıcısı değildir. Aksine, Tanrı monadın yani tözün nasıl hareket etmesi gerektiğini belirleyen yaratıcıdır. Tözü anlamak tözdeki aktif kuvvetlerin anlaşılması demektir ki, burada Leibniz tarafından Tanrı'nın matematik bir dil kullanarak zorunluluk altında hareket ettiği öne sürülmektedir.⁷¹ Ama buradaki zorunluluk mükemmelliği içerdiğinden geleneksel Tanrı fikrine zarar vermez. Leibniz mekaniğin yasalarının, ereksel nedenlere, yani en mükemmel olanı yapacak biçimde belirleyen Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu düşünse de Tanrı'nın maddenin mümkün olan bütün biçimleri içinde en mükemmelini yüklediğini düşündüğünden dünyanın da en mükemmel yapıda yaratılmak zorunda olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁷²Bu bağlamda Leibniz, Tanrı'nın yarattığı dünyanın tam anlamıyla Tanrı'yı yansıttığını düşünür. Çünkü yaratılan dünyanın Tanrı'nın zorunlu mükemmelliği gereği en mükemmel olduğu kabulü vardır.⁷³ Sonuçta Tanrı'nın iradesi noktasında dikkatli bir ayırım yapmak gereklidir. Descartes'in aksine Leibniz için Tanrı'nın iradesi keyfi değildir. Aristoteles'e yaklaşan Leibniz, saf akılsal bir varlık olmasına dayandırdığından Tanrı'nın akılsallık dışında olanı irade edemeyeceğini düşünür. Tanrı'nın yaratması her zaman ihtimaller arasında en iyi olanı meydana getirecek şekilde olmalıdır.⁷⁴ Çünkü Tanrı'nın yaratmasının Tanrısal olması için en mükemmel olanı içermesi gerekmektedir. Şu halde neden Leibniz'in bu dünyanın yaratılmış olanlar içinde en mükemmel olduğu fikrini savunduğunu daha iyi anlayabiliriz. Ama aynı zamanda Kant'ın, doğadan hareketle bir Tanrı'ya ulaşmanın mümkün olmadığını iddia etmesinin hatta bir ereğin bile ancak varsayımsal olarak koyulabileceği düşüncesinin kimi hedef aldığını da anlayabiliriz.

Kant ile Leibniz arasındaki ilişkiyi açıklamadan önce Leibniz'in akılcılığın ve geleneksel metafiziğin temsilcisi olmasında başka bir filozofun etkisinin olduğunu belirtmemiz gereklidir. Leibniz bir sistem oluşturacak ölçüde felsefesini ilerletmemişse de daha sonra gelecek olan başka bir filozof Christian Wolff bu eksikliği kapatmıştır. Nitekim Kant'ın yaşadığı dönemin Almanya'sında (ya da Prusya'sında) sadece Leibniz'den değil, Leibniz-Wolff okulundan bahsedilmesi gereklidir. Kant'ın bütünüyle Leibniz'e dayandığını söylemek mümkün olmadığı gibi bütünüyle ona karşı çıktığını söylemek de doğru olmaz. Dolayısıyla Kant'ın,

71 Henry, a.g.e., s. 78.

72 Çevikbaş, a.g.e., s. 244.

73 Ian Hunter, *Rival Enlightenments : Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge University Press, 2001, s. 288.

74 Bird, a.g.e., s. 81.

Leibniz'e karşı çıkarken aslında Leibniz-Wolff ekolüyle karşı karşıya olduğunu göz önünde bulundurmalıyız.⁷⁵

Kant, Leibniz-Wolff ekolünü takip ederek felsefi serüvenine başlamışsa da daha sonra Newton'un teorisine uygun olan bir gerçekliği inşa etme projesinde gittikçe bu ekolden uzaklaşmaya başlamıştır. Kant'ın Leibniz'in metafizik anlayışını tamamıyla reddetmediği iddia edilebilir. Buna rağmen Kant'ın hedefinin, metafiziği geleneksel anlayışta yer alan ölçülerde tutmak olduğunu söylemek doğru değildir. Leibniz, geleneksel metafiziğin bilimin verileri ile uyumlu olacak şekilde daraltmak yerine modern bilimin geleneksel metafizik anlayışa uyumlu olacak şekilde yorumlanmasını istiyordu. Hâlbuki Kant, metafiziği bilimlerin bilimi olarak ilk sıraya yerleştirmek yerine onun konularını daraltarak düzeltmek istiyordu. Dolayısıyla Kant, Leibniz'in aksine, hesabını geleneksel metafizik ile bilimin ayrı hatta uyumsuz olduğu düşüncesi üzerine yapmıştı.

Kant'ın, Leibniz'den farklılaştığı noktalardan bir diğeri, bir nesnenin tanımlanmasının onun özüne ilişkin olarak anlaşılmasıyla ilgilidir. Kant'ın felsefesinden bildiğimiz üzere, zaman ve mekân formlarına dayanıldığında nesnelere özsel nitelikleri kendinde şeyler olarak değerlendirilir. Bu nedenle Kant, Locke'un yanlış bir biçimde nesnede, sezgide sunulmayandan daha fazlası olmayacağını Leibniz'in de nesnede, nesnenin kavramında bulunmayandan daha fazlası olmayacağını varsaymasını eleştirmiştir.⁷⁶ Sezgide ve kavramda olandan daha fazlası, bilindiği üzere, zaman ve mekânla anlamını bulan duyarlılığın formları ve anlığın kategorileridir. Zaman ve mekânın öznel oldukları Leibniz tarafından da bilinen bir husustur.⁷⁷ Bu özneliğine rağmen Leibniz varlığın aslının bilinmesine ilişkin herhangi bir sıkıntı olduğunu düşünmemiştir. Ama monadları temel gerçeklik, mekânıysa öznel olarak kabul ettiğimizde Kant'a göre sorun çıkmaktadır. Çünkü geometride mekânın, en azından o dönemde, sınırsızca bölünebilirliği kabul edilmişken varlığın nihai birimi olan monadlar ise bölünemezdirler. Bu nedenle Kant'ın, Leibniz'in felsefesinin bir ikilem içerisinde olduğunu düşünmesi normaldir.⁷⁸ Kant'a göre, Leibniz'in karıştırdığı bir diğer önemli husus duyarlılığın nesnelere ile anlığın nesnelere. Bu hususu "Düşünce Kavramlarının Amfibolisi" başlığı altında inceleyen Kant, nesnelere arasındaki ilişkinin aslında anlık ile duyarlılık arasındaki ilişkinin transandantal bir refleksiyonu olduğunu düşünmüştür. Böyle bir refleksiyonu göz önünde bulundurmayan Leibniz bu nedenle,

75 Garber, a.g.e., s. 50.

76 Bird, a.g.e., s. 84.

77 Henry, a.g.e., s. 89.

78 Garber, a.g.e. s. 46.

görünüşler ile yani duyarlılığın nesnelere ile anlığın nesnelere birbirinden ayıramamıştır.⁷⁹

Leibniz'in Kant tarafından eleştirildiği bir diğer önemli nokta mantığın ilkeleri hakkındadır. Kant'ın karşı çıktığı husus çelişmezlik ilkesine dayalı olarak kullanılan tümdengeliş yöntemi ve mantığının kullanılmasıdır. Leibniz üzerinden geleneksel metafiziğin eleştirisini yapan Kant, skolâstik öğretinin tözsel formlar ve öz kavramını kullanmak istemediğinden farklı bir mantık yöntemi kurmak istemiştir. Kant'ın transandantal mantığı bu nedenle yenilik arz etmektedir.⁸⁰Bu mantık anlayışında, bilginin elde edilmesinde öznel bir gerçeklik anlayışına vurgu yapıldığını, aklın işleyişinin meşrulaştırıldığı, buna karşın varlığın özüne ya da töze ilişkin olarak yapılan değerlendirmelerin kendinde şey olarak sınıflandırıldığını söyleyebiliriz. Çünkü transandantal mantık anlığın nasıl yargıda bulunduğunu ve ayrıca sentetik a priori yargılara ilişkin olarak konusunu belirlerken varlığın aslına ilişkin olarak bir yargıda bulunmaktan geri durur. Bir diğer deyişle varlığın nasıl olduğu değil nasıl bilindiği üzerinde durur Kant'ın mantık anlayışı. Nitekim yeter-sebeup ilkesini de eleştiren Kant'a göre, Leibniz bir olayın sebebi ile onun açıklanması arasında herhangi bir fark görmemektedir. Bir diğer deyişle, Leibniz de dâhil olmak üzere akılcılar, sebep ile çünkü arasında bir ayırım gözetmemektedirler. Halbuki Kant'ın felsefesinden bildiğimiz üzere, anlık bir olayı kendine göre öznel olarak açıkladığında kullandığı çünküyü aynı olayın nesnel olduğunu düşündüğü sebebi haline getirir. İşte, deneyimci Hume'un etkisinde kaldığı anlaşılana⁸¹ Kant'a göre, Leibniz, yeter-sebeup ilkesinin anlığın öznel işleyişiyle ilgisi olduğu görememiş ve bu ilkeyi nesnel olarak adlandırmıştır.⁸² Bu bağlamda değerlendirilebilecek bir diğer husus ise, bazı kavramların kendi dışında olan bir bilgiyi zorunlu olarak içermesiyle ilgilidir. Monadolojiye göre herhangi bir monad kendisi ile ilişki içinde olabilecek bütün durumları içerir. Dolayısıyla dağ kavramının vadi kavramını içermesi gayet mümkündür. Hâlbuki Kant'ın da katılacağı deneyimci yaklaşımda, dağların vadiyi çağrıştırmaması sentetik a priori bir bilginin olması için yeterli değildir. Çünkü dağ kavramından zorunlu olarak vadi kavramı çıkmaz.⁸³ Bu anlamda akılcıların özellikle yanılığa düştikleri nokta mantıksal düşünmede ortaya çıkan zorunluluğu gerçeklikte de varsaymaları olmuştur.

Akılcılar arasında değineceğimiz son filozof olan Spinoza ortaya koyduğu görüşler itibariyle akılcılığın içinde olan ama aynı zamanda akılcılığın ötesinde

79 Ross, a.g.e., s. 115.

80 Bird, a.g.e., s. 86.

81 Hume, a.g.e., s. 49.

82 Bird, a.g.e., s. 86.

83 Bird, a.g.e., s. 102.

değerlendirilmesi gereken bir filozoftur. Spinoza, aynı Leibniz gibi, doğada olan her şeyin bir açıklaması olması gerektiğine inanır. Bu anlamda Spinoza'nın sebep kavramı ile Leibniz'in yeter-sebeup kavramları birbirine oldukça yakın olarak kullanılan kavramlardır.⁸⁴ Buna karşın gerek Tanrı'nın gerekse aklın merkezi rolü Spinoza'nın felsefesinde diğer akılcılara nazaran daha farklıdır. Nitekim merkezi rolde yer alan akıl, Tanrı ve doğa farklı bir yaklaşımla karşımıza çıkmaktadır. Doğanın, Descartes'te Tanrı'nın yarattıklarından bir tanesi olduğu, Leibniz'deyse en iyi yarattığı olması sanki Spinoza'ya yeterli ve uygun gelmez. Spinoza, Descartes'in Tanrı'ya tanıdığı matematiksel olanın dışında yaratma kuvveti ve iradesini ya da Leibniz'de olduğu üzere Tanrı'nın en iyi olanı seçmesinin zaten O'nun mükemmelliği gereği olduğu düşüncesinin ötesine gitmiştir. Bu ikisinden farklı olarak Spinoza, dünyanın matematik-geometrik düzeni ile Tanrı arasındaki ilişkiyi yorumlarken Tanrı'nın geometrik düzeninin kendisi olduğunu söylemiştir. Böylece doğanın geometrik düzene göre inşası değil de geometrik düzene göre Tanrı'nın kendisini inşa etmesi söz konusu olmuş olur. Sonuçta doğa Tanrı'nın yaratması ya da yansması değil, bizzat Tanrı'nın kendisi olur.⁸⁵ Nitekim bu farklılık Spinoza'nın Leibniz'den ayrıldığı bir diğer noktadır. Leibniz monadları Tanrı'dan ayrı bireysellikleri olan varlıklar olarak görüp varlığa bir çeşitlilik yüklerken, Spinoza'da tek varlık olarak Tanrı görüldüğünden herhangi bir çeşitlilikten söz edilemez.⁸⁶

Spinoza'nın doğayı gözlemleyerek veya tecrübeden hareket ederek doğaya ilişkin olarak bir bilgiye ulaştığını söylemek mümkün değildir. Spinoza da, Descartes'in Öklid'den beri gelen doğaya ilişkin bilginin mümkün olduğunca geometri ve matematiğin ilkelerine uygun hale getirilmesi çabasına katılır.⁸⁷ Bu uygunluğu sağlayacak olan husus doğanın temel niteliğinin uzam olarak görülmesidir. Bunun yanında temel nitelik aslında doğanın değil Tanrı'nındır. Çünkü Spinoza'nın Tanrısı kendisini doğada uzamsal olarak ifade etmektedir. Uzamın geometrik olması, geometrik ilkelerde görülen sonsuzluğun, değişmezliğin Tanrısal bir yapıda olduğunun işareti olarak kabul edildiğinde doğanın Tanrı'nın bir niteliği olması meşrulaştırmış olur. Böylece Tanrı'dan doğaya ya da doğadan Tanrı'ya doğru bir gidişten ziyade aslında geometrik ilkelerden başka anlaşılmasına gerek olmayan bir kozmos anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Spinoza'ya göre "kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edin-

84 Richard Schacht, *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, Routledge, 1984, s. 75.

85 Spinoza, *Etika*, Önerme 15-16, Dost Kitabevi Yayınları, 2004, ss. 46-51.

86 Bird, a.g.e., s. 81.

87 R.S. Woolhouse, *Descartes, Spinoza and Leibniz. The concept of substance in 17. Metaphysics*, Routledge, 1993, s. 28.

diğimiz şey töz"dür.⁸⁸ Aslında nitelikler ile töz arasında bir fark yoktur. Nitelikler de aynı tözler gibi kendiliğinden anlaşılabilen, tanımlanması için başka bir özelliğe ihtiyaç duymayan yapıdadırlar. Tanrı dışındaki varlıklar aslında tek bir tözün yani Tanrı'nın farklı nitelikleridir. Varlık tek bir tözdür ve onun niteliklerini taşıyan çeşitli modlar söz konusudur.⁸⁹ Nasıl bir aksiyomdan çıkarılan sonuçlar yine aksiyoma dayanmak durumundaysa Tanrı'nın niteliği olarak uzamdan çıkarılacak geometrik ilkeler de tek tek varlıklara yansıyan Tanrı'nın modlarından ibarettirler.⁹⁰ Tanrı'nın temel niteliği bu nedenle doğanın da temel niteliği olduğu gibi bunun tersi yani doğanın temel niteliği de Tanrı'nın kendisidir. Tanrı'dan başlanarak yapılan bu açıklamanın, doğanın Tanrı'nın bir yansıması olmasından ziyade Tanrı'nın nasıl olması gerektiğine dair bir açıklamaya dönüşmesi ilginçtir. Tanrı'nın özgür ve iradesi olan bir varlık olarak insan tarafından tanımlanması aslında, insanın Tanrı'yı kendisine benzer biçimde anlaması için yaptığı analogilerden öteye bir anlam taşımamaktadır. Bu nedenle Tanrı'nın özgür olduğunun ve bir iradesinin olduğunu söylemek Tanrı tanımlamasına aykırıdır. Çünkü O'nun özgürlüğü dahi sebep olmasını ortadan kaldırmaz. Tanrı bu nedenle başka bir varlığa ihtiyaç duymadığından özgürdür ama her şeye de sebep verdiği için özgür sebeptir.⁹¹ Bu anlamda, "O, dışarıdan hiçbir zorlamaya uymaz; çünkü hiçbir şey onun dışında değildir. Tanrı şeyleri yaratmaz, üretir, dolayısıyla da şeyler Tanrı'nın kararlarına bağımlı değildir."⁹² Sonuçta Tanrı mükemmel varlık olarak en yüksek mantıksal zorunluluğu içereceğinden Tanrı'nın kendi varlığı varlığın da zorunlu sebebi olacaktır.

Spinoza'nın, doğa ile Tanrı'yı bir tutmasını sadece O'nun nitelikleri bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini iddia eden görüşler vardır.⁹³ Kanımızca, buna kesin bir cevap vermek mümkün değildir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi Spinoza birçok yerde doğa ile Tanrı arasındaki özdeşliğin zorunluluğunu savunmaktadır. Buna karşın Spinoza'nın pantheismi farklı bir adla da tanımlanarak kozmikdışı olarak tanımlanmıştır. Onun anlayışında kozmosun, mükemmelliğinden ziyade geometrik kesinliği söz konusudur. Kesinlik, kozmosun kendi dışında olan Tanrı'ya ulaşmayı hedeflemekten ziyade kendisi ile aynı olan yani doğa ile iç içe geçmiş ve herhangi bir amacı olmayan bir anlayışı yansıtmaktadır. Bu nedenle Tanrı'ya duyulan aşk, O'na ulaşma arzusu aslında

88 Spinoza, a.g.e, Tanım III, s. 31.

89 Woolhouse, a.g.e., ss. 39-40.

90 Charlie Huenemann, *Interpreting Spinoza*, Cambridge University Press, 2008, s. 54.

91 Richard Schacht, *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*, Routledge, 1984, s. 81.

92 Bumin, *Tartışılan Modernlik*, s.79.

93 Huenemann, a.g.e., ss.64-65.

doğanın anlaşılmasından ibaret bir haldir.⁹⁴ Tanrı'yı sanki ayrı ya da üstün bir varlıkmış gibi sevgi nesnesi kılmak mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın sevilmesi insanın da dâhil olduğu doğanın anlaşılmasından ibarettir. Bu anlamda, yukarıda da kısmen vurgulandığı üzere, Tanrı'nın doğaya indirgenmesi Tanrı'nın sadece doğa olduğunun söylenmesidir.

Belirtildiği üzere Descartes maddenin ölçülebilir olmasını Tanrı'nın bu biçimde yaratmasına dayandırıyor. Spinoza'nın yaptığıysa bunu Tanrı'nın iradesine dayandırmaktan ziyade Tanrı'nın özüne dayandırmasıdır. Böylece Spinoza, maddenin ölçülebilir olmasını onun içinde bir düşünce olmasına, bu düşüncenin de Tanrı'nın kendisine dayanması nedeniyle Tanrı'nın kendisiyle özdeş olduğu sonucuna varmıştır. Elbette Spinoza, Descartes'ten etkilenmiştir. Bu anlamda Descartes'te olduğu üzere, doğanın Tanrı tarafından nicel bir düzene göre inşa edilme fikri Spinoza'nın felsefesinde merkezi bir rol üstlenir. Ona göre doğada mutlak bir kesinlik vardır ve kesinlik aslında Tanrı'nın kendini açmasının yollarının başında gelir. Descartes bu türden bir kesinliği doğanın kullanılması için Tanrı'nın bir lütfü olarak görürken Spinoza, doğayı Tanrı'nın anlaşılması için tek yol olarak görür çünkü doğa Tanrı'nın kendini açması anlamına gelmektedir. Böylece doğa Tanrı'nın yarattığı bir şey olmaktan ziyade Tanrı'nın kendisini yaratması olur. Sonuçta Spinoza'nın amacının tam da mekanistik felsefenin söylemleriyle uyduğu ama bu söylemi Tanrı'nın dışarıda olduğu bir sistemin değil de bizzat sistemin Tanrılaştırılması olarak görülebileceği kanaatindeyiz.

Kant'ın Spinoza'ya karşı eleştirisi teorik olmaktan ziyade pratiktir. Aslında böyle olması Spinoza'nın kendi eserine Etika adını verdiği düşünülürse gayet normaldir. Ama bilindiği üzere Etika, yöntemi teorik olan yani geometrik düzene göre kanıtlanmış bir felsefeyi ifade eder. Buna karşılık Kant teorik alandan ziyade pratik alanda Spinoza'ya bir karşılık vermeyi uygun gördüyse bu alanda Spinoza'nın bir tehlike oluşturacağını düşünmüş olması muhtemeldir. Vurgulamaya çalıştığımız gibi Kant, felsefenin temel meselelerini çözmeye çalışırken bir yandan da kendisinden önce gelen filozoflarla hesaplaşmaktadır. Bu anlamda Descartes ile Leibniz'e teorik bağlamda verilen cevaplar Spinoza'nın felsefesine verilen cevaplar olarak da kabul edilebilir. Nihayetinde bu filozoflardan ilki modern felsefenin diğeri de geleneksel Alman felsefesinin kurucusudur. Dolayısıyla Kant'ın Spinoza'ya ilişkin olarak bir tavır geliştirirken onun Tanrı anlayışına karşı çıkmasının teorik değil de pratik bağlamda olmasının sebebini iyi anlamak gerekir. Spinoza'nın doğa felsefesine ilişkin görüşleri cevap vermeyi hak edecek nitelikte olabilir. Ama doğa felsefesinin sorunlarına Spinoza üzerinden cevap

94 Huenemann, a.g.e., s. 69.

vermek yerine Leibniz üzerinden cevap vermek muhtemelen Kant için daha anlamlıydı. Çünkü Leibniz-Wolff okulunun temsil ettiği anlayışın geleneksel metafiziğin ağırlığını Kant üzerinde hissettirmesi daha muhtemeldi.

Kant'a göre, Spinoza ateisttir. Buna karşın söz konusu olan ateistlik ahlaki açıdan bir eksiklik taşımaz. Ama ahlaki açıdan düzgün sürdürülen bir yaşamın ancak Tanrı'ya olan inançla daha anlamlı hale gelebilmesi mümkündür. Hâlbuki Spinoza'nın Tanrı'ya pratik anlamda inanması değil de teorik anlamda kabul etmesi söz konusu olduğundan bir nevi onun inancı teoriktir, ahlaki yani pratik değildir. Bu bağlamda Spinoza her ne kadar teolojiden ziyade dine karşı çıksa ve iradesinden ziyade akli bozulmuş olsa da ahlaki ateisttir. Sonuçta Spinoza, Kant'a göre, Tanrı'nın varlığına inanmasa da Tanrı varmış gibi yaşayan birisidir.⁹⁵ Buna karşın Kant'ın, Spinoza'yı eleştirmesinde vurgulamak istediği husus, Spinoza'nın ahlaki bir yaşam sürse de bunun sonucunda mutluluk beklentisi içerisinde girilmemesini söyleyerek tutarsızlığa düşmüş olmasıdır. Kant mutluluğun amaç haline getirilmesi ile mutluluk beklentisi arasında fark gözetir. Bu anlamda ahlakın mutluluğa göre düzenlenmesi değil, ama mutlulukla düzenlenmesi mümkün olmalıdır. Ama Spinoza için dünyadaki her şeyin bir zorunluluğa göre işlenmesi söz konusu olduğunda sadece mutluluğun değil, özgürlüğün dahi sorun olacağı açıktır. Nasıl bir üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olmasının özgürlük ile bir ilgisi yoksa ne insanın ne de bu geometrik düzene hareket eden Tanrı'nın özgürlüğünden bahsetmek anlamlı olacaktır. Bunun gibi mutluluk da geometrik düzenin dışında olan bir beklenti anlamında kabul edilirse bir kuruntudan ibaret olacaktır. Gerek birinci kritik gerekse ikinci kritik ve gerekse Kant'ın ilk eleştiri sonrası bütün eserleri Spinoza'nın bu radikal görüşlerine temelden karşıdır.

İlk kritikten anlaşılacağı üzere Kant'a göre, Tanrı'nın ne varlığı ne de yokluğu üzerine bir bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Tanrı kavramı saf aklın bir idesi olarak düzenleyici bir işleve sahiptir ve düzenleyicilik aklın öznel işleyişi içerisinde değerlendirilmelidir. Bir diğer deyişle, doğaya ilişkin bir bilgi edinme merkezi değil, anlığın kavramlarına birlik ya da kurallarına ilke veren ve böylece aklın tümlüğe⁹⁶ ulaşma arzusunu tatmin eden bir idedir. Şu halde Tanrı kavramının inşa edici işlevi ancak özgürlüğün yer aldığı pratik alanda olabilir. Spinoza'ysa, aksine, tam da bu alanda ve bu bağlamda Tanrı'nın olmasına karşı çıkmakta ve Tanrı'nın insan tarafından bilinmesinin teorik zorunluluk olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca Kant, mutluluk ve erdem iliş-

95 Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, trans. By Louis Infield, Hackett Publishing Company, 1930, s. 86.

96 Totalitat/Totality.

kisinin en iyi uyumu olan en yüksek iyi bağlamında Tanrı'ya geçiş yapmanın zorunlu olduğunu öne sürerken, Spinoza ne mutluluktan ne de erdemden Tanrı'ya geçmeyi önermez. Herşeyin geometrik bir zorunlulukla olduğu bir varlık anlayışında, mutluluğun doğanın dışında erdeme temel teşkil eden ahlak yasasına dayanması Spinoza için söz konusu olamaz.

Bir felsefe yöntemi olarak kabul edilen diyalektiğin felsefe tarihinde herhangi bir döneme aitmiş gibi değerlendirilmesi doğru değildir. Çünkü bir düşünce diğer düşünce tarafından aynı ya da karşıt ekol içinde olsun, eleştirildiğinde aslında felsefi düşünme oluşmakta, derinleşmekte ve ilerlemektedir. Nitekim modern dönem filozoflarının kendilerinden önce gelen filozofları eleştirmenin ötesinde derinleştirdiklerini söyleyebiliriz. Örnek vermek gerekirse, gerek Hume gerekse Berkeley, Locke'un belirlediği deneyimcilikte ilerlerken sanki Locke'un uslamalarını yetersiz bulmakta ya da daha ilerletmektedirler. Nitekim Hume'un bilime karşı duyduğu şüphe ile Berkeley'in varlığın algılamak olduğunu söylemesi aslında bilgi deneyime indirgenğinde ulaşılabilecek sonuçlardır. Yani duyuma dayalı olarak bilginin elde edildiği öne sürüldüğünde aslında Berkeley'de olduğu gibi bir nesnenin ya da Hume'da olduğu gibi kesin bir bilginin olmasından şüpheye düşülmesi normaldir. Akılcılar açısından bakıldığında da, dünya ile Tanrı arasında insan tarafından kurulan ilişkinin Descartes ile başlayan sürecinde Spinoza'ya doğru gidişin kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz. Descartes Tanrı'nın dünyayı yaratmasının mükemmel olduğunu söyleyecektir ama ona göre Tanrı'nın tek mükemmel varlık olması gereğince, daha farklı bir dünya yaratabileceğinin de kabul edilmesi gerekmektedir. Leibniz de aynı çizgi üzerinde yürür ama Descartes'in yanlış düşündüğünü öne sürerek, Tanrı'nın, mükemmellik gereği, mükemmel olmayan bir dünya yaratmayacağını düşünür. Hatta ona göre, Tanrı'nın iradesi zaten ona göre mükemmel olanı öncelemez çünkü bir yeti olarak irade zaten bir şeyler üzerinde tasarrufta bulunmak zorundadır. Spinoza'nın felsefesiye, Tanrı üzerine konuşulduğunda mükemmellikten, doğa üzerine konuşulduğunda da geometrik yöntemden vazgeçilmeyecekse o zaman bunları özdeş kabul etmekten başka bir alternatifin kalmadığının ifade edilmesidir.⁹⁷

Buna karşın diyalektik işleyiş sadece aynı ekol içinde olan filozofların birbirlerini eleştirmeleriyle oluşmamaktadır. Birbirine karşıt ekolleri birleştiren yani tez ve antitez ilişkisi kurarak bir senteze varmaya çalışmak diyalektiği sadece bir yöntem olmaktan ziyade bir gerçeklik haline getirmektedir. Kant'ın iki akım arasındaki karşıtlıktan senteze varması meseleyi aklın işleyişine ait bir çatışkı

97 Nitekim Alman filozof Jacobi, akılcılık ile panteizmi bir tutmuş yani akılcı olan birisinin zorunlu olarak panteizme kayacağını belirtmiştir. Bkz. Dudley, a.g.e., ss. 48-49.

olarak görmesiyle birlikte gerçeklik ya da nesnellik kazandırır.⁹⁸ Gerek üçüncü gerekse dördüncü çatışkı hem deneyimcilere hem de akılcılara karşı verilmiş cevapları içerir. Ayrıca transandantal paralogizm özellikle Descartes'e verilmiş olan cevaptır. Transandantal diyalektik başlığı altında saf aklın diyalektik çıkarımları olarak belirlenen söz konusu mesele aklın kaçınılmazcasına düştüğü ve bu nedenle de akılla işlerini görmeye çalışan filozofların da daha sık yaptıkları bir problematik yani sorunsaldır aslında.

Yukarıda Descartes'in felsefesinden bahsettiğimiz kısımda kısaca belirttiğimiz üzere cogito ergo sum yargısı ile kendisini ifade eden özne dış dünya hakkında hiçbir şey söylemediği için kimliği olmayan ya da içi boş olan bir öznedir. Daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse, nasıl ki kategoriler anlığın saf kavramları olarak bir varlığa sahip olsalar da ancak duyarlılıktan gelen verilerle anlam kazanıyorlarsa Ben de düşünmenin sonucunda ortaya çıkan bir olgu ya da bilgi nesnesi değil daha çok düşünebilmenin mantıksal imkânına ilişkin zorunlu olarak kabul ettiği sahte bir tözdür.⁹⁹ Descartes'in öznesine ilişkin olarak yapılan benzer ikinci bir eleştiride de "Düşünüyorum o halde varım." yargısında bulunan yalınlık ve buna dayalı olarak oluşturulan öznenin boş olduğunu ifade eder. Çünkü Kant'a göre, öznenin sadece düşünüyorum'a dayalı olarak inşa ettiği varlığı, aslında düşünceler arasında kurulması gereken mantıksal birliğin gereğidir.¹⁰⁰

Saf aklın diyalektik çıkarımları sonucunda düşülen sahte çıkarımların ikincisi olarak çatışkılar hem akılcılar hem deneyimcilere ve üçüncüsü de özellikle akılcılara karşıdır. Ama Kant'ın akılcılar ve deneyimcilerin yanlış ya da doğru olduklarına değil, onların önerdiği biçimde hatalı sonuçlara varacak aklın işleyişine vurgu yaptığını görebiliriz.¹⁰¹ Nedensellik, zaman gibi deneyime ait form ve kavramların, Tanrı ve özgürlük gibi deneyimi aşan kavramlarla ilişkisi sorunludur. Aklın ideaları ile anlığın kavramları birbirleriyle çalıştığından çatışma kaçınılmazcasına ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla deneyimciler ile akılcılar arasındaki sorun aslında akla ait olan bir sorun; çatışkıdır. Üçüncü çatışkı nedensellik ve özgürlük bağlamında iken dördüncü çatışkı dünya ile Tanrı arasındaki ilişkiyle alakalıdır. Her ne kadar Tanrı dördüncü çatışkıda yukarıda bahsettiğimiz mükemmel varlık bağlamından ziyade zorunlu varlık bağlamında ele alınsa da zorunlu varlık kavramı kendi içinde mükemmelliği de barındırır. Zaten burada mesele, sınırları aşan yargılarla ilgili olduğundan gerek özgürlük gerekse Tanrı

98 Kant, a.g.e., A339/B397.

99 Kant, a.g.e., A349-351.

100 Kant, a.g.e., A352-355.

101 Kant, a.g.e., A406-566/B433-595.

konusunda verilecek herhangi bir yargının sorunluluğuna işaret etmektedir. Şu halde çatışıklarda sorun anlığın sınırları dışına çıkararak aklın kıyaslarda bulunmasıdır. Akıl kendi işleyişi neticesinde ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak meşru olduğunu sandığı sözde kıyaslar üretmektedir.¹⁰² Aslında Kant metodik şüpheyi önererek deneyimcilere yakın bir çizgide durmaktadır. Ama Kant aynı zamanda Descartes'ten izler taşıyan bu yöntemin bilgide kesinliği amaçladığını söyleyerek kendisini özellikle Hume ve Berkeley'den ayırmaktadır.¹⁰³

Varlığın aslı veya ötesi hakkında söz söylemek değil, böyle bir söz söylemenin imkânını sağlayan akıl üzerine bir dönüş yapmanın ya da buradan başlamanın Kant'a daha doğru bir yaklaşım olarak geldiğini söyleyebiliriz. Aslında bu daha çok akla ait bir durumun sergilenmesidir. Ama modern diyalektik işleyişte Kant'ın önerdiği çözüm ve ulaştığı sentez bundan ibaret değildir. Bu durumu aşmak için yapılması gereken, akli pratik ve teorik olarak, dış dünyayı da numenal ve fenomenal olarak ayırmaktır. Böylece Kant bilginin oluşmasında merkezi rolü olan metafiziği farklı bir konuma yerleştirir. Artık doğru yaklaşım, felsefenin temel meseleleri hakkında metafiziğin otoriterliği yerine aklın sınırları ve işleyişi üzerinde durarak nesnel ve eleştirel olmaktır.¹⁰⁴ Bu nedenle akli sınırlara ayırıp Tanrı ve özgürlük gibi temel kavramları pratik alana kaydırmanın Kant tarafından kaçınılmaz kılındığını söyleyebiliriz. Bu Kant'ın ulaştığı sentezdir. Ama felsefe tarihinde Kant'ın ulaştığı sentez ile Kant'la başlayan sentezin birbirinden ayrılması gerekecektir. Kant'ın aklın işleyişini sergiledikten sonra meseleyi pratik alana taşıması yerinde olabilir. Buna karşın pratik alana giderken Kant'ın geriye bıraktığı dünya, yani kendinde şey, kayıtsız kalınacak bir dünya değildir. Nitekim daha sonra gelecek olan idealist ekol, öznenin numenal ve fenomenal alanla olan ilişkisini düzenlemeye çalışacak ve kendinde şeyi tam da bu özne üzerinden tekrar canlandırmak isteyecektir. Bu ise Kant'la başlayan sentezin yeterli görülmeyerek diyalektiğin daha farklı bir biçimde devam etmesi anlamına gelmektedir.

102 Kant, a.g.e., A421-422, B 448-450.

103 Kant, a.g.e., A424- B451-452.

104 Mesela zaman ve mekânın metafizik açılınması ile anlığın kategorilerinin metafizik çıkarılınması buna örnek olarak gösterilebilir.

Öz

Modern Felsefenin Diyalektiği

Felsefenin tarihine diyalektik pencereden bakmak meselelerin ortaya çıkışını ve bunlara ilişkin cevaplara bakmayı gerekli kılar. Bu bağlamda filozofların birbirlerine yaptıkları eleştirileri felsefenin temel meselelerine ilişkin bir çözüm bulma arayışı olarak değerlendirebiliriz. Özellikle modern dönemde akılcılar ile deneyimciler arasında yaşanan çatışmanın diyalektik bir biçimde anlaşılabilirliğini düşünüyoruz. Nitekim Kant iki akım arasındaki çatışmayı aklın bir meselesi olarak görmesiyle meseleye böyle yaklaşmıştır. Ona göre mesele akılcılar ya da deneyimcilerden ziyade akla ilişkindi. Böylece Kant'ın meseleye ilişkin ortaya koyduğu düşünce felsefe tarihinin modern dönemde diyalektik bir işleyişini ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Modern felsefe, Kant, rasyonalizm, empirisizm, felsefenin dialektik süreci.*

Abstract

Dialectic of Modern Philosophy

Looking at the history of philosophy through window of dialectics impooses some interrogatives and eventually some answers on the fundamental problems of philosophy. In this context, we can regard the critiques which were made by one philosopher to another as search for solutions to those philosophical problems. Especially in th Modern era, the controversy between rasyonalists and empricists can be understood as a dialectical and productive debate. In fact Kant, seeing this controversy as a matter of reason, made this debate as part of dialectical process of history of modern philosophy.

Keywords: *Modern philosophy, Kant, rationalism, empricismi, dialectical process of philosophy.*

Kaynaklar

- Alexandre Koyre, Yeniçağ Biliminin Doğuşu, Çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları.
- John Henry, Scientific Revolution and the Origins of Modern Science, Palgrave Macmillan, 2001, e-brary.com.
- G.H.R. Parkinson, History of philosophy, Volume 4: Renaissance and 17.yy Rationalism, Routledge, 1993.
- David Ross, Aristoteles, Çev: Prof. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi,1999.
- Richard S. Westfall, Modern Bilimin Oluşumu, Çev. İsmail Hakkı Duru, Tübitak Yayınları, 1994.

- Robert G. Meyers, Understanding Empiricism, Durham, GBR: Acumen, 2006, ebrary.com.
- Charlie Huenemann, Understanding Rationalism, Acumen Publishing Limited, 2008.
- Tom Rockmore, Kant and Idealism, Yale University Press, 2007.
- Daniel Garber,. Kant and the Early Modern, Princeton University Press, 2008.
- James Collins, A History of Modern Philosophy, The Bruce Publishing Company, 1954.
- Solmaz Zelyut Hünler, Dört Adalı, Paradigma Yayınları, Mart 2003.
- John Locke, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu Kabalcı yayımevi, İstanbul 1992.
- Graham Bird, A companion to Kant, Blackwell Publishing, 2006.
- David Hume, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, Çev. Semlin Evrim, MEB, 1945.
- Andrew Bowie, Aesthetics and Subjectivity : From Kant to Nietzsche, Manchester University Press, 2003. ebrary.com.
- George MacDonald Ross, Kant and His Influence, Continuum International Publishing, 2006.
- Sebahattin Çevikbaş, Leibniz ve Felsefesi, Çizgi Kitabevi, 2006.
- Leibniz, Monadoloji, çev. Atakan Altınörs, Doğu Batı Yayınları, 2011.
- Ian Hunter, Rival Enlightenments : Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany, Cambridge University Press, 2001.
- Immanuel Kant, Lectures on Ethics, trans. By Louis Infield, Hackett Publishing Company, 1930.
- I. Kant, The Critique of Pure Reason, tr. By Norman Kemp Smith, St Martin's Press, 1929.
- Spinoza, Etika, Dost Yayınları Kitabevi, 2004.
- R.S. Woolhouse, Descartes, Spinoza and Leibniz. The concept of substance in 17. Metaphysics, Routledge, 1993.
- Richard Schacht, Classical Modern Philosophers : Descartes to Kant, Routledge, 1984.
- Charlie Huenemann, Interpreting Spinoza, Cambridge University Press, 2008.
- Aristoteles, Metafizik, 1045b-25, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 1996.
- Tulin Bumin, Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, YKY, 1996.
- Tulin Bumin, Hegel, YKY, 2005.
- Will Dudley, Understanding German Idealism, GBR: Acumen, 2007, ebrary.com.