



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

KANT'IN SENSUS COMMUNIS'İNİN KÖKENLERİ VE İŞLEVİ

Deniz Gönül ŞENOĞLU

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2025

KANT'IN SENSUS COMMUNIS'İNİN KÖKENLERİ VE İŞLEVİ

Deniz Gönül ŞENOĞLU

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2025

KABUL VE ONAY

Deniz Gönül ŞENOĞLU tarafından hazırlanan “Kant’ın Sensus Communis’inin Kökenleri ve İşlevi” başlıklı bu çalışma, 15.04.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Başkan/Danışman)

Doç. Dr. Toros Güneş ESGÜN BİRDAL (Üye)

Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

06/05/2025

Deniz Gönül ŞENOĞLU

¹“*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*”

- (1) *Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*
- (2) *Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*
- (3) *Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir; gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

** Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.*

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Çetin TÜRKYLMAZ** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Deniz Gönül ŞENOĞLU

TEŞEKKÜR

Lisans eğitimimden beri derslerini dikkatle ve keyifle takip edip çok değerli bilgiler edindiğim, özellikle de yüksek lisans eğitimimde katıldığım Kant dersleriyle bana ufuk açan, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni çalışma istediğimi körükleyen ve Kant'ı daha iyi anlamamı sağlayan, tez sürecinde desteğini her zaman hissettiğim Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a, yapıcı eleştiri ve önerileriyle çalışmanın geliştirilmesine ayrıca katkı sağlayan Doç. Dr. Toros Güneş Esgün Birdal'a ve Doç. Dr. Elif Çırakman'a teşekkürlerimi sunarım.

Bana hep inanan, güvenen ve çalışmama odaklanmama yardımcı olan, eğitimimi her zaman ön plana koyarak kendimi geliştirip ilerlemem ve kendime her zaman yeni bir şey katabilmem için her şekilde destek olan aileme teşekkür ederim.

Her zaman yanımda olup bana cesaret veren ve beni devam etmeye teşvik eden, bütün kaygılarımı sabırla dinleyip bu çalışmayı bitirmem için gereken motivasyonumu ve özgüvenimi bana hep hatırlatan Şamilcan Çet'e teşekkür ederim.

ÖZET

ŞENOĞLU, Deniz Gönül. “*Kant’ın Sensus Communis’inin Kökenleri ve İşlevi*”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2025.

Bu çalışmada, Kant’ın estetik felsefesinde ortaya koyduğu *sensus communis* kavramının, öncelikle felsefe tarihinde Kant’tan önce ne şekillerde ortaya çıktığı araştırılmakta ve onun bu kavramının felsefe tarihindeki hangi temellerden şekillendiği incelenmektedir. Bu amaç için öncelikle *sensus communis* kavramının ilk karşımıza çıkışı Aristoteles’le olduğundan, ilk bölüm önce Aristoteles’ten başlamaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda, Aristoteles’in düşüncelerini kendi felsefeleriyle harmanlayan ve Aristoteles’in felsefesini yorumlayarak ona yeni bir boyut getiren Ortaçağ filozofları da Aristoteles’le birlikte ele alınıp yine ilk bölümde Aristotelesçi hattın karşısında Stoa Dönemi’nde karşımıza çıkan ortak kavramlar çerçevesinde etik ve toplumsal temeller ortaya konulmaktadır. İkinci bölümde ise Aydınlanmayla ve sonrasında Kant’ın kendi felsefesinde bizi bu kavramla tanıştırdığı *Yargı Gücünün Eleştirisi*’yle devam edilip *sensus communis*’e bu bölüm içerisinde giriş yapılmaktadır. Çalışmamızın en sonunda, Kant’ın *sensus communis*’inin bütün bunların ışığında bir incelemesi yapılarak, onun kökenlerinin Aristoteles ve Stoa olmak üzere iki temel hattan hangisine bağlanabileceği ortaya konulup, bu temellerle bağlantılı olarak da onun politik işlevi ele alınmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Sensus communis, ortak duyu, güzel, toplumsal, yargı.

ABSTRACT

ŞENOĞLU, Deniz Gönül. “*The Origins and Function of the Sensus Communis in Kant’s Philosophy*”, Master Thesis, Ankara, 2025.

In this study, the concept of *sensus communis*, which Kant put forward in his aesthetic philosophy, is first investigated in which ways it emerged in the history of philosophy before Kant, and the foundation on which this concept of his was shaped in the history of philosophy are examined. For this purpose, since the concept of *sensus communis* first appeared with Aristotle, the first section starts with Aristotle. In this context, in our study, the medieval philosophers who blended Aristotle’s thoughts with their own philosophies and bring a new dimension to Aristotle’s philosophy by commenting on it are also discussed together with Aristotle, and again in the first section, ethical and social foundations are presented within the framework of common concepts that we encounter in the Stoic Period against the Aristotelian line. In the second section, it is continued with the Enlightenment and later with the *Critique of the Power of Judgement*, where Kant introduces us to this concept in his own philosophy, and *sensus communis* is examined in the light of these, and its origins are revealed to which of the two main lines, Aristotle and Stoa, and its political function is discussed in connection with these foundations.

Keywords

Sensus communis, common sense, beautiful, communal, judgment.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: SENSUS COMMUNIS: ARİSTOTELEŞÇİ GELENEKTE DUYUSAL ALGI KAVRAYIŞI İLE STOADAKİ ETİK VE TOPLUMSAL TEMELLER	4
1.1. ARİSTOTELEŞÇİ BİR ÇİZGİDE ORTAK DUYU	4
1.1.1. Aristoteles.....	4
1.1.2. İbn Sina	10
1.1.3. İbn Rüşd	18
1.1.4. Aquinolu Thomas	23
1.2. SENSUS COMMUNIS'İN STOA FELSEFESİNDE ETİK VE TOPLUMSAL TEMELLERİ.....	29
2. BÖLÜM: AYDINLANMA FİLOZOFLARI VE KANT İLE SENSUS COMMUNIS.....	38
2.1. AYDINLANMA FİLOZOFLARI VE SENSUS COMMUNIS.....	38
2.2. KANT'IN “ELEŞTİRİ”SİNE GİRİŞ.....	46
2.3. ESTETİK YARGI GÜCÜNÜN ELEŞTİRİSİ	49
2.3.1. Güzel'in Analitiği.....	54
2.3.2. İlgiden Bağımsızlık	55
2.3.3. Genel Geçerlilik	57
2.3.4. Amaçlılık	60
2.3.5. Sensus Communis	61
2.4. KANT MERKEZİNDE SENSUS COMMUNIS'İN KÖKENLERİ.....	63
2.5. KANT'IN SENSUS COMMUNIS'İNİN POLİTİK İŞLEVİ	68
SONUÇ.....	80
KAYNAKÇA.....	86
EK 1 ORJİNALLİK FORMU	91
EK 2 ETİK KURUL MUAFİYET FORMU	93

GİRİŞ

Bu çalışmanın temel sorusu, Kant'ın *sensus communis* kavramının daha önceki kullanımlarıyla hangi temelerde buluşmuş olabileceğidir. Çünkü *sensus communis*, felsefe tarihi boyunca farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu kavram, temelde “ortak duyu” anlamına gelirken, “sağduyu” gibi anlamlarda da karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu kavramı kimi filozof duyuşsal algı sürecinde bir yeti olarak ortaya koyarken, kimi filozof doğruyu yanlış ayırt etmeyi sağlayan, insanları doğruya, ahlaklılığa yönelten bir sağduyu, kimi filozof da insanlık tarihinin oluşumunun arka planında olan, insanların bir araya gelmesini sağlayan, o çağın insanların ortak inançlarını, ortak anlayışlarını temsil eden, dolayısıyla toplumların oluşmasının temeli olan bir ortak duyu anlamında kullanmıştır. Bizim amacımız, önce bu kullanımları felsefe tarihinde incelemek, daha sonra bu kullanımların Kant'ın *sensus communis*'inde nasıl içerilmiş olabileceğini araştırmaktır. Kant'ta *sensus communis*, güzel nesnenin tasarımının bilgi yetilerimizde meydana getirdiği uyumun duyusudur. Güzele dair yargılardaki haz duygusu, nesnenin varoluşuna ilişkin değil, bilgi yetilerimizin uyumundan doğan duygudur. Bu uyumun hissiyle, “güzel” yargısı veririz. Bu tür yargıları verdiğimizde, özellikle nesneye ilgiden bağımsız olduğumuz için ve her insanda olması gereken bilgi yetilerimiz arasındaki uyuma dayandığımız için başka herkesin de aynı yargıyı vermesi gerektiğini, dolayısıyla herkesin aynı duyguyu hissetmesi gerektiğini düşünürüz. İşte güzele dair yargıların tümel iletilebilirliğinin koşulu bir *sensus communis* varsayımdır. Böylece *sensus communis*, beğeni yargılarının tümel iletilebilirliğini sağlayan ilkedir. Dolayısıyla biz bu ilke sayesinde, aynı yargıyı başkalarının da vermesi gerektiğini düşünerek, başkalarının olası yargılarını hesaba katmaktayız. Bu da kendimizi onların yerine koyarak yargı vermektir. Dolayısıyla *sensus communis* ile, duygumuz temelinde başkalarıyla bir araya gelme ve onların yargılarıyla uyuşma talep ederiz. Böylece bütün bu çerçevede, *sensus communis* kavramı Kant'ta “topluluk duygusu” vurgusu yaptığından, onun politik işlevi de özellikle Arendt tarafından tartışılmıştır. Bu yüzden bu çalışmada *sensus communis*'in kökenlerini ve politik işlevini incelemeyi amaçlamaktayız.

Kant, 18. yüzyılın, kendinden sonrakileri de büyük ölçüde etkilemiş en büyük filozoflarından biridir. Yaşadığı çağın belirleyici sorunlarından biri, doğa bilimlerinin

gösterdiği büyük gelişmeler ve bunun sonucunda da bu tür bilimlerin yöntemleriyle insanın zihninin ve eylemlerinin incelenmesiyle felsefede de bir kesinlik oluşturmaktı. Böylece filozoflar insan zihnine yönelerek onun yapısını incelemeye başlamışlardı. Burada amaç ne tür bilgilerin bilinip bilinemeyeceğini, insan zihninin bilgi süreçlerinde nasıl işlediğini ortaya koymaktı. Kant ise, bilimlerin kesin bilgiler sunup öne çıkmasıyla değerini kaybetmiş olan metafiziğin yeniden değer kazanması için onun kuruntulardan kurtulması gerektiğini düşünmekteydi. Buradan yola çıkarak, kesin bilginin nasıl mümkün olduğunu araştırmaya yönelmiştir. Bunu ortaya koymak içinse zihnin nasıl işlediğini, aklın neleri bilebildiğini ortaya koymak ve dolayısıyla kuruntuların kaynağını belirlemek için aklı eleştiriye tabi tutmuştur. Bu da onun sınırlarını belirlemek anlamına gelmektedir. Böylece Kant'ın eleştirel felsefesi başlamış olmaktadır.

Kant'ta *sensus communis* kavramı, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ortaya çıkmaktadır. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* teorik, *Pratik Aklın Eleştirisi* pratik felsefesini ortaya koyarken, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'i estetik ve teleolojik yargıları ele alır. İlk kritiğinde tikeli tümelin altına yerleştirmekle bilgi sürecinin bir parçası olan yargı gücünün, Kant'ın estetik felsefesinde başka bir yönü daha ortaya çıkmaktadır. Yargı gücü, tikeli onun altına yerleştirecek verili bir tümel bulamadığı zaman, tümel üzerine bir refleksiyon gerçekleştirir. İşte estetik alanda belirleyici olan yargı gücü, bu reflektif yargı gücüdür ve beğeni yargıları bu türden yargılardır. Kant, güzele dair yargıların ilgiden bağımsızlık, genel geçerlilik, amaçlılık ve zorunluluk olmak üzere dört momentini ortaya koymaktadır. İşte *sensus communis*, *Güzelin Analitiği* adındaki bu bölümde karşımıza çıkmaktadır. Ancak *sensus communis* kavramının uzun bir tarihi olduğundan ve farklı şekillerde karşımıza çıktığından, en başta söylediğimiz gibi sorumuz, Kant'ın *sensus communis* kavramının felsefe tarihindeki kullanımlarını hangi şekillerde içermiş olabileceğidir.

Böylece daha önceki kullanımlarını göz önüne alarak, kavramın Kant'ın felsefesinde nasıl bir boyut kazandığını görmeyi amaçlamaktayız. Bu bağlamda felsefe tarihine baktığımızda, *sensus communis*'in bir duyuşsal algı yetisi olarak Aristotelesçi gelenekte, bir de toplumsallaşma temeliyle Stoa'da olmak üzere iki ayrı hatta karşımıza çıktığını görmekteyiz. Dolayısıyla Kant'ın kavramının bu iki çizgiden hangisine yakın olabileceğini araştırmak amacıyla, araştırmamız ilk bölümde Aristoteles ve Ortaçağ

filozoflarından İbn Rüşd, İbn Sina ve Aquinolu Thomas ile başlayıp, bu geleneğin karşısında Stoa ile devam edecektir. Aristoteles ve Ortaçağ filozoflarını birlikte ele almamızın sebebi ise, *sensus communis* kavramının kökünün, Yunanca'da *koine aisthesis* kavramına dayanması ve bunun da Aristoteles'le birlikte karşımıza çıkması ve Ortaçağ filozoflarının da Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'sini yorumlamış ve kendi felsefelerinde Aristoteles'ten etkilenmiş olmalarıdır. Dolayısıyla Aristoteles'te ortak duyu anlamına gelen bu kavramı kendi felsefelerinde daha sistematik ortaya koymuş olsalar da Aristoteles'in kullandığı anlamı korumuş oldukları için bahsi geçen filozofların Aristoteles ile birlikte incelenmesi uygun olmaktadır. Daha sonra *sensus communis* bağlamında Stoa döneminin evrensel akıl (*logos*), ortak akıl (*koinos nous*) ve ön-kavramlar (*prolepsis*), ortak kavramlar (*koina ennoia*) anlayışı Cicero, Aurelius ve Epiktetos üzerinden incelenecektir. Burada bizim için önemli olacak olan, toplumsal ve etik temellerdir. Dolayısıyla Kant'ın *sensus communis*'inin felsefi arka planını incelerken ilk bölümde iki ayrı hat ortaya konulmuş olacaktır.

İkinci bölümde ise, ilk önce *sensus communis*'in Aydınlanma Dönemi'nde karşımıza çıktığı şekliyle bir incelemesi yapılacaktır. Bu bölümde Descartes, Reid, Vico ve Shaftesbury'nin *sensus communis* kullanımları genel çerçevede ele alınacaktır. Daha sonra *sensus communis* kavramı, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* çerçevesinde incelenecektir. Bu bağlamda Kant'ın *sensus communis*'i Aristotelesçi ve Stoacı iki gelenek çerçevesinde Stoacı bir toplumsallık düşüncesine daha yakın görünmektedir. Böylece araştırmalarımızın ışığında Kant'ın *sensus communis*'i bu çerçevede yorumlanacaktır. Dolayısıyla da kavramın daha önceki kullanımlarıyla beraber Kant'ta hangi temelleri içerdiği gösterilecektir. En sonda, bu kavramın politik işlevi incelenecektir.

Böylece, Kant'ın, özünde başlayan ama evrensellik, toplumsallık vurguları yapan bu kavramının felsefedeki diğer kullanımları göz önünde tutularak hangi temellere sahip olduğu ve politik işlevinin nasıl gösterilebileceği sorusunun yanıtlanması amaçlanmaktadır.

1. BÖLÜM

SENSUS COMMUNIS: ARİSTOTELESÇİ GELENEKTE DUYUSAL ALGI KAVRAYIŞI İLE STOADAKİ ETİK VE TOPLUMSAL TEMELLER

1.1. ARİSTOTELESÇİ BİR ÇİZGİDE ORTAK DUYU

Sensus communis'in Yunanca kökü olan ve felsefe tarihinde Aristoteles'le karşımıza çıkan *koine aisthesis* kavramı, daha sonra İslam medeniyetine ulaşarak yeni bir dönüşüm geçirmiş, Ortaçağ filozofları tarafından yeniden yorumlanarak geliştirilmiştir. 10. ve 11. yüzyıl İslam felsefesinin en önemli düşünürlerinden İbn Sina, Aristoteles'in felsefesinden büyük ölçüde etkilenecek, onun görüşlerini geliştirip kendi felsefesine entegre etmiştir. İbn Rüşd ise Aristoteles'in en büyük yorumcularındandır. İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'sine yazdığı yorumlar, daha sonra Latince'ye çevrilmesi ve *Ruh Üzerine*'nin Latin dünyasında da bu yorumlar üzerinden okunmasıyla, farklı tartışmalara yol açmıştır. Özellikle Aquinolu Thomas, akıl görüşü bakımından İbn Rüşd'ü eleştirmiştir. Aquinolu Thomas da Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'sini yorumlayan filozoflardan biridir. Böylece Aristoteles'in *koine aisthesis*'i Ortaçağda Latin dünyasında Aquinolu Thomas'ın yorumlarıyla *sensus communis* olarak sık sık karşımıza çıkmaktadır. Ancak buradaki *sensus communis* hala Aristoteles'in bir duyuşsal algıya işaret eden kavramı olarak karşımızdadır. Dolayısıyla bu kavramın felsefe tarihinde nasıl ortaya çıktığını anlamamız için önce Aristoteles'i inceleyecek, sonra *Ruh Üzerine*'ye yorumlar yazarak kavramın anlamını koruyan, ancak Aristoteles'ten farklı olarak bir iç duyu şeklinde ele alan Ortaçağ filozofları İbn Sina, İbn Rüşd ve Aquinolu Thomas'ı bu bölümde Aristotelesçi çizgiden ele alacağız. Bu bağlamda ortak duyu, akli idrak sürecine etki ettiği için ve akli idrak düşüncelerinde "ortak akıl" da karşımıza çıkacağı için filozofların akla dair düşüncelerini de inceleyeceğiz.

1.1.1. Aristoteles

Koine aisthesis, Aristoteles'te duyumları bir araya getirme, farklı duyu nesnelere arasında ayırım yapma ve duyumsama alanında bir tür bilinçlilik sağlayan bir duyu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramın nasıl ele alındığını incelemek için *Ruh Üzerine* adlı

eserine başvurmamız gerekmektedir. Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de, başlangıçta ruhun genel tanımını yapar, daha sonra üçüncü kitapta ortak duyudan söz eder.

Ruh Üzerine'nin ikinci kitabında Aristoteles, varlığı madde, form, etkinlik olarak üç anlamda kullandığımızı söylemektedir (*Ruh Üzerine*, 412a6). Bununla birlikte en çok cisimlerin varlık olduğu ve doğal cisimlerin bazılarının yaşama sahip bazılarının ise yaşama sahip olmadığını belirtir (*Ruh Üzerine*, 412a13). Tam da burada yaşamdan ne anladığımız sorusu ortaya çıkmaktadır. Dolaysız bir şekilde düşünüldüğünde de ortaya çıkacağı gibi, yaşamdan pay alan bir cisim beslenip büyür ve bozulmaya tabidir. Aristoteles bu noktada, akıl, duyumsama, yer değiştirme hareketi ve durma, beslenme, bozulma, büyüme durumlarından en az birini bile içeren bir cismin yaşama sahip bir cisim olması için yeterli olduğunu belirtmektedir (*Ruh Üzerine*, 413a21). Dokunma, duyumsama ve beslenme bütün hayvanlarda ortakken, bitkilerde beslenme esastır. Varlığın genel olarak madde, form ve etkinlik anlamlarında kullanıldığını biliyoruz; şimdi ruhun burada nasıl karşımıza çıktığına bakmamız gerekmektedir. Cismin kendisi, madde ve taşıyıcılık olarak vardır (*Ruh Üzerine*, 412a19). Ruh ise hem bir yaşama sahip, yani organik bir cismin formu hem tözü ve hem de ilk etkinliğidir (*Ruh Üzerine*, 412b10). Dolayısıyla bir yaşama sahip olan bir cismin diğerlerinden ayrıcı özelliği ruhtur ve beslenmeyle, duyumsamayla, akıl yürütme ve hareketle tanınmaktadır (*Ruh Üzerine*, 413b11). Akıl ise ruhun başka bir kısmı olarak karşımıza çıkmaktadır ve işte bilgi ve doksalar, dolayısıyla akıl yürütmeler bu kısımın meydana gelmektedir. Ruhun beslenen yanı yaşamın en temel kısmı olduğundan ruhun ilk ve en ortak olanağıdır (*dynamis*). Aristoteles'in aktardığı gibi "beslenmeyen hiçbir şey doğal bir şekilde ne bozulur ne büyür, yaşamaya ortak olmayan hiçbir şey de beslenmez" (*Ruh Üzerine*, 415b22-28). Oysa dokunma veya akıl yürütme kısımları tüm cisimlerde ortak değildir. Aristoteles, duyumsayan yan ile akıllı yan arasındaki farkı, duyumun tek tek şeylere yönelik olup, bilginin ise tümele yönelik olması ve tümelin de zaten bir şekilde ruhun kendisinde olmasıyla ortaya koyar (*Ruh Üzerine*, 417b23). Dolayısıyla duyumsama için, bir duyulurun bulunması ve o dışardaki duyulura yönelmesi gerekir; oysa biri şeyi düşünmek istediği zaman bunu yapmak zaten onun elindedir (*Ruh Üzerine*, 417b23).

Aristoteles'in öncelikle duyu organlarını nasıl bölümlediğine bakmamız gerekir ki bu da zaten görme, duyma, koku alma, dokunma, tat alma olmak üzere beş duyudan oluşan bir ayrımdır. Tam da bu noktada *sensus communis* kavramı bakımından önemli olacak olan kısım, duyulularla ilgili Aristoteles'in yaptığı ayrımla başlamaktadır. Aristoteles'e göre duyulur olanlar özel duyulular, ilineksel duyulular, ve ortak duyulular olarak üçe ayrılmaktadır ve asli, yani doğrudan olanlar özel ve ortak duyululardır (*Ruh Üzerine*, 418a6 s121).

Özel duyulular, adından da anlaşılacağı üzere her bir duyuya özel, yani başka bir duyu tarafından duyumsanmayan duyululardır. Örneğin, renkler görme duyusuna özel, sesler de işitme duyusuna özeldir ki işitme duyusuyla bir rengi duyumsamayız (*Ruh Üzerine*, 418a9-13).

İlineksel duyulular, kendi başına değil, birleştiği rastlantısal nesneyle birlikte algılanmaktadır. Burada Aristoteles, Diates'in oğlu örneğini vermektedir. Burada Diates'in oğluyla "beyaz" olan birbirine rastlantısal birleşmiş durumdadır (*Ruh Üzerine*, 418a18).

Ortak duyulular ise bunlardan farklı olarak bütün duyulara ortak olabilecek duyulular olarak karşımıza çıkar. Bu demektir ki, renk gibi, ses gibi sadece tek bir duyu tarafından algılanması mümkün olan değil, örneğin hareket gibi, şekil gibi, büyüklük gibi hem görme hem dokunma duyusuyla algılanabilir olan duyululardır (*Ruh Üzerine*, 418a18).

Birden çok niteliği taşıyan bir nesnede, bu nitelikleri ayrı ayrı algılamanın yanında, onları bir bütün olarak, dolayısıyla nesneyi bütün nitelikleriyle beraber bir arada algılamamızı sağlayan duyumuz, özel duyularımız olamaz. Evet, rengi görme duyusuyla görüp, tadı tatma duyusuyla tadıyoruz. Fakat bunların hepsini bir nesnede bir bütün olarak, yani tek bir duyum olarak algılayan duyumuz, işte ortak duyudur. Aristoteles'in belirttiği şekilde, "iki niteliği tek bir şeyin taşıdığını söyleyecek ortak duyudan başka bir duyu yoktur" (*Ruh Üzerine*, 425b). Burada safran örneğini ele alacak olursak, safrandaki sarılık ve acının önceden ortak duyumsanması nedeniyle bir şeyi sarı olduğu için safran olarak kabul edebiliriz (Hamlyn, 1968, s.200). Dolayısıyla safranı duyumsarken, bütün niteliklerini

ayrı ayrı sırayla duyumsamıyor, yani önce sarılığını duyumsayıp sonra acılığını duyumsayıp en son da safranın kendisini duyumsamıyor, bunları aynı anda tek bir duyum olarak, birleşik olarak duyumsuyoruz (Hamlyn, 1968, s.200). Bu aslında ortak duyunun yanılabilceğini de göstermektedir. Çünkü daha önce bu iki nitelik bir arada algılandığında daha sonra, safra olmayan ama aynı şekilde sarı görünen bir nesne safran olarak kabul edilirse bu yanılmaya yol açacaktır.

Aristoteles'i, bir ortak duyuya iten bir diğer problem, duyumsadığımızın bilincidir. Daha açıkça söyleyecek olursak, sadece görüp işitiyor olmakla kalmayıp aynı zamanda görüyor olduğumuzu, işitiyor olduğumuzu da duyumsuyoruz. Buradaki sorun, görmeyi duyumsayan başka bir duyu olacaksa bu duyu hem görmeyi hem de onun duyumsadığı şeyi de duyumsuyor olmalı, fakat bunu da duyumsadığını duyumsayan başka bir duyu olacaktır, öyleyse bu sonsuza kadar gider (*Ruh Üzerine*, 425b14). İşte ortak duyu, duyumsadığımızı duyumsamamızı sağlayan bir duyu olarak sadece *Ruh Üzerine*'de değil, *Uyku ve Uyanıklık* metninde de karşımıza çıkar. Az önce bahsettiğimiz gibi bu metinde de Aristoteles, özel duyuların işlevinin, örneğin görme duyusu için görmek, işitme duyusu için işitmek olduğunu ve bunların hepsine eşlik eden, duyumsadığımızı duyumsama işlevi gören ortak bir yetinin olduğunu belirtmektedir (*Parva Naturalia*, 455a14). Böylece ortak duyunun Aristoteles'te bir bilinçlilik işlevi gördüğünü söyleyebiliriz.

Her bir özel duyu, kendi duyu nesnesini algılamak bunlar arasındaki farkı da ayırt etmektedir. Görme duyusu, beyaz ile siyahı, tat duyusu tatlı ve acıyı birbirlerinden ayırt etmektedir (*Ruh Üzerine*, 426b10). Fakat aynı zamanda tatlıyı da beyazdan ayırt ederiz, yani farklı duyular tarafından duyumsanan duyulurlar arasında da ayırım yaparız. Dolayısıyla örneğin tek başına görme duyusu, kendi nesnelere arasında ayırım yaparken; bütün diğer duyularımızın nesnelere arasında da ayırım yapan, onları birbirleriyle ilişkileri içerisinde ayırt eden duyumuz, duyulara ortak olan başka bir duyu, yani ortak duyudur. Aynı zamanda ortak duyu, bunların farklı olduklarını belirtirken, bunu tek bir anda yapar. Yani, "hem farklı olduklarını şu anda söyler, hem de şu anda farklı olduklarını söyler" (*Ruh Üzerine*, 426b25).

Dolayısıyla ortak duyunun hem birden fazla duyuluru tek bir nesnede tek bir duyulur olarak algılama hem duyumsadığımızı duyumsama, hem farklı duyulurlar arasında aynı anda ayırt etme, hem de büyüklük, hareket, şekil ve sayı gibi ortak duyulurları duyumsama işlevi vardır.

Aristoteles'te imgelem ve ortak duyunun ilişkisini net olarak gözükmese de imgelemden bahsederken ortak duyuya da atıfta bulunduğunu görmekteyiz.

İmgelem, duyulur cisim orada olmadığına da onun duyumunun kalıntılarını canlandıran yetidir (Sev, 2019 s.256). Bu yeti, *Ruh Üzerine*'de duyumsayan ve akleden yandan farklı olarak karşımıza çıkmaktadır fakat Aristoteles, ilk önce duyular olmadan imgelemin ortaya çıkmadığını, bu yetinin duyumsayanlarda ortaya çıktığını, imgelem olmadan da yargının ortaya çıkamayacağını belirterek imgelemi duyumsama ve akıl yürütme arasında bir aracı olarak karşımıza çıkarıyor gibi gözükmektedir (*Ruh Üzerine*, 427b14). Ancak bir yargıda doğruluk ya da yanlışlık ihtimali varken, imgeler tamamen bizim elimizdedir. Aynı zamanda bir yargıda bulunmamız söz konusu olduğunda, imgelem doğru veya yanlış yargıda bulunmamızı sağlayan bir yeti olarak karşımıza çıkmaktadır (*Ruh Üzerine*, 428a). Aristoteles, hemen sonra ise imgelemin akıl yürütme ve duyumsamayla iç içe olduğunu söyleyerek, onun, duyumun nesnesi hakkında bir görüş oluşturmak olduğunu belirtiyor; bu iç içelik, bir şeyin beyaz olduğu görüşüyle, onun beyaz olduğu duyumunun iç içeliğidir (*Ruh Üzerine*, 428a26). Dolayısıyla ortak duyu, bir nesnenin farklı duysal özelliklerini birleştirerek tek bir algı halinde imgeleme hazır bir veri sunmaktadır. İmgelem ise bu veriyi işleyerek imgelere dönüştürür. Örneğin, bir kitabın şeklini, rengini ve dokusunu duyumsayan duyuların algıları, ortak duyuda birleşir. İmgelem, kitabın zihinsel bir tasvirini oluşturarak algıdan bağımsız bir tasarım yaratır.

Bellek ve Anımsama metninde imgenin, ortak duyunun bir hali olduğunu söylemektedir Aristoteles (*Parva Naturalia*, 450a8). Bu sebeple Gurur Sev, aslında imgelem ve ortak duyu arasındaki ayrımın çok keskin gözükmeyeceğini düşünmektedir (Sev, 2019, s.256). Ona göre, imgelem, ortak duyunun başka bir işlevi olarak düşünülebilir (Sev, 2019, s.263). Aynı zamanda Aristoteles, imgelemden bahsederken verdiği meşale örneğinde, bir meşalenin ateş olduğunu duyumsayan birinin, onun ortak duyu sayesinde düşmana ait bir

meşale olduğunu bileceğini söylemektedir (*Ruh Üzerine*, 431b5) ve burada aslında meşaleyi gören kişinin, daha önce aynı şekilde düşmana ait olan ateşi, meşaleyi ve onun hareket ettiğini gördüğünde bu duyumun kalıntısı onun imgelemine yerleşmiştir. Aristoteles'in bunun ortak duyu sayesinde olduğunu söylediğinde, bunun ortak duyunun yukarıda gösterdiğimiz bir araya getirme işlevi sayesinde olduğu açıktır. Dolayısıyla burada Gurur Sev'in de dediği gibi, imgelemin bir işi olması beklenen durum, ortak duyuya atfedilmiştir ve bu da imgelem ile ortak duyunun aynı yeti olabileceğini düşündürmektedir (Sev, 2019, s.263).

Ancak yukarıda değindiğimiz kısma gelirsek, ortak duyu, duyuşsal algıların formlarını birleştirir, ayırır ve bunların bütün halinde imgelemde yer edinmesini sağlar. Dolayısıyla akletme sürecinde de ortak duyunun önemli bir yeri vardır çünkü akıl, her zaman imgelemde bulunan bu formlarla düşünür (Erkızan, 2012, s.80). İmgeleme de bunları ortak duyu sağlar. Dolayısıyla ortak duyunun dolaylı olarak akletme için önemi bulunur. Aristoteles'te *nous*, yani akıl ruhun akleden yanına özgü bir yetidir. Düşünme ve akıl yürütmeler *nous* ile gerçekleşir. Aristoteles'e göre bu yeti, bedenle karışmış değildir. Onun henüz hiçbir etkiye maruz kalmamış hali, yani akletmeden önceki hali, her biçimi kabul etmeye yatkın olduğu olanak halidir. (*Ruh Üzerine*, 429a16). Aklın olanak halini Aristoteles, hiçbir şeyin etkin olarak yazılı olmadığı bir yazı tahtasına benzetmektedir (*Ruh Üzerine*, 429b31). Nasıl madde, formdan önce, yani en başta, her şey olma olanağındaysa, bu akıl da aynı madde gibidir ve akledilir her şeyi kabul etme olanağına sahiptir. Aristoteles, daha sonra aklın akletmesini sağlayan başka bir akıl açıklaması yapar ki bu da etkin akıldır (*nous poietikos*). Etkin akı Aristoteles, müstakil, karışmamış, ölümsüz ve ezeli olarak tanımlar; olanak hali olarak bahsettiğimiz edilgin akıl ise bozuluşa tabidir (*Ruh Üzerine*, 430a15-25). Etkin akıl, ışığın olanak haldeki renkleri etkin hale getirip gözün görmesini sağlaması gibi, olanak halindeki düşüncülürleri etkin hale getirerek edilgin aklın işler hale geçmesini sağlamaktadır. İşte bu her şeyden müstakil, ölümsüz olan etkin akıl ile olanak halinde ve bozuluşa tabi olan edilgin akıl düşüncesi, Ortaçağ filozoflarında da etkili olmuştur. Onlar, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'sini farklı şekillerde yorumlamış ve bu yorumlar onların akli idrak süreci düşüncelerinin şekillenmesinde büyük rol oynamış ve ortak ve tek akıl tartışmasına yol açmıştır.

1.1.2. İbn Sina

Aristoteles'te özel duyuların işlevlerini düzenleyen, tek tek duyu verilerini birleştiren ve ayıran, duyumsadığımızı duyumsamamızı sağlayan bir algılama yetisi olan *koine aisthesis*, İbn Sina ile algı süreciyle birlikte aynı zamanda bilgiye ulaşmada bir işlevi olan ve ruhun yapısıyla ilişkili olan bir yeti olarak, *hiss el-müşterek* olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla İbn Sina'da artık yalnızca algının bir yönünden değil, insanın ruhsal ve bilgisel süreciyle ilgili olan bir kavramdan bahsediyor olacağız.

Aristoteles'te de olduğu gibi, İbn Sina'da da ortak duyu kavramını incelerken onun ruh görüşüyle başlamak, fakat aynı zamanda ortak duyu, bilgi edinmede işlev gördüğü için bu bilgi sürecini ve bununla direkt ilgili olarak da akıl görüşünü ele almak gerekmektedir. Daha önce de söz ettiğimiz gibi, İbn Sina, Aristoteles'in felsefesinden oldukça etkilenen ve onun görüşlerini kendi öğretileriyle geliştiren bir filozoftur. Aristoteles gibi İbn Sina'da da bedeninin ilk yetkinliği olan ruh, birtakım güçlerle, yetilerle donatılmıştır. Şöyle düşünebiliriz ki Aristoteles'te nasıl ki ruhun bitkisel yanı, arzulayan ve akıl sahibi yanı varsa, İbn Sina'da da nebati (bitkisel) ruh, hayvani ruh ve insanı ruh olmak üzere ruhun üç türlü yanını görmekteyiz. Üreme, büyüme, beslenme güçlerine sahip olan nebati ruh; tekilleri algılayan, irade ile eylemde bulunan hayvani ruh; akli iradeye sahip olan, tümelleri algılayabilen ve bilgi üreten ise insani ruhtur (Durusoy, 2012, s.47).

Bitkisel güçlerin ilki olan beslenme gücü, bedeninin yaşamak için ihtiyaç duyduğu temel maddeleri edinen ve böylece diğer güçlerin de devamlılığına yardımcı olan güçtür. Bu güç, canlı bir bedeninin sahip olmak zorunda olduğu en temel güçtür. Beslenme gücü olmadan, canlılıkla devam edemez. Beslenmeden sonra gelen büyüme gücü ise, besinleri bedeninin gerekli uzuvlarına dağıtmasıyla bedeninin gelişmesini sağlayan güçtür. Beden büyüyüp gelişince de sıra üremeye gelir. Canlıların türünün devamı için üreme gücü zorunlu bir güç olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla bitkisel güçlerin aslında ruhun, yani canlılığın en temel güçlerinden olduğu ve hep maddeyle ilişkili olan güçler olduğu görülmektedir. Hayvani ruha baktığımızda ise artık yalnızca canlılığın devamı için gereken temel güçler değil, bunların yanında bir de algı güçlerinin var olduğunu görürüz. Bunlar hayvani ruhta duyu algıları olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat İbn Sina'da, duyu

algıları yalnızca dış duylardan oluşmaz. İşin içine artık algılama ve daha sonra insani ruhta karşımıza çıkacak bilgi sürecinde önemli olacak olan iç duylar girmektedir.

Dış duylar, Aristoteles'in duylarında olduğu gibi yine burada da görme, dokunma, tat alma, işitme, koku alma olarak beşe ayrılmaktadır. Bunların arasında ise dokunma duylusunun canlılığın devamı açısından önemli bir yeri vardır. Tat alma, koku alma, işitme, görme duyları olmadan da bir canlı yaşamını pekala sürdürebilirken, dokunma duylusu canlıya yarar veya zarar verecek şeyleri hissetmesini sağlar. Örneğin canlıya zarar verecek yakıcı bir sığağı, keskin bir yüzeyi canlıya dokunma duylusu hissettirir. Bu yüzden de zaten görme duylusuna belirli bir uzvun, gözün sahip olmasının; işitme duylusuna kulağın, tat almaya dilin, koku almaya burnun sahip olmasının tersine, dokunma duylusunda durum bedenın tümü bu duyluyla kaplı olacak şekildedir, diğer duylar gibi tek bir uzva sahip değildir. Dolayısıyla bedenın tamamına yayılmış olan bu duyluyu, canlıyı, ona zararlı şeyleri hissettirerek korunmasını sağlayacak bir işleve sahiptir. Sıcaklık ve soğukluk, yaşlık ve kuruluk, sertlik ve yumuşaklık, ağırlık ve hafiflik bu duylu tarafından hissedilir (Durusoy, 2012, s.121).

Tat alma duylusu olmadan ise canlılık sürdürülebilirken yine de onun iştahını açmasına sebep olan ve dolayısıyla canlılık isteyerek besinler arasında seçim yapmasını sağlayan bir duylu olması sebebiyle dokunma duylusu gibi tat alma duylusunun da yaşam için önemi büyüktür. Yine de burada düşünebileceğimiz gibi tat alma duylusunda da bir dokunma, temas işlemi yapılır, ancak aracı olarak bir de tükürükler mevcuttur ki tat alma işlemi bu sayede gerçekleşir.

Uzvu burun olan koku alma duylusunun ise insan ve hayvanlarda farklı derecelerde olduğunu düşünebiliriz. Bazı hayvanlar insanlardan çok daha güçlü koku alma yetisine sahiptir, çünkü bu aynı zamanda vahşi yaşamda onların canlılığının devamı için önemli bir yetidir. Bunun yanında insanın koklama imkanı daha fazladır çünkü dokunma ve ovalamayla gizli kokuları açığa çıkarabilir (Durusoy, 2012, s.123). Aynı zamanda koku alma, tat almayla da birlikte çalışan bir duylu olarak karşımıza çıkar. Bir kokuyu herhangi bir yiyecekten deneyimlediğimizde bundan sonra o kokuyu o tatla bağdaştırır ve ona göre "tatlı koku, ekşi koku" gibi adlandırmalar yaparız (Durusoy, s.123).

Ses ise titreşimlerin işitme organının temasıyla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla sesini duyduğumuz şeyler, bir titreşimle ses etkisini ortaya çıkarmaktadır. Bu titreşimler işitme duyumuza ulaştığında biz onları ses olarak işitiriz.

Işık kaynağından gelen ışınlar, cisimlerdeki renkleri açığa çıkararak bu görüntülerin görme duyusuna ulaşmasını sağlamakta ve böylece de görme işlemi gerçekleşmiş olmaktadır. Dolayısıyla işitme duyusunun işittiği şeyin ses olması gibi görme duyusuna da tekabül eden duyu nesnesi renklendir.

Görüldüğü üzere, Aristoteles'in özel duyular diye adlandırdığı beş duyu, İbn Sina'da da dış duyular olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Sina da bu duyulara tek tek tekabül eden özel duyuların olduğu görüşünü benimsemiş gibi gözüküyor ki zaten her duyunun kendine özel bir duyu nesnesi olduğunu göstermiş olduk. Tek benzerlik bu tek tek duyular değildir. aynı zamanda Aristoteles'te gördüğümüz ortak duyularla da yine İbn Sina'da karşılaşmaktayız. Büyüklük-küçüklük, hareketlilik- durağanlık, sayı, şekil gibi nitelikler sadece tek bir duyuya tekabül etmeyen, farklı duyular tarafından algılanabilen ortak duyulardır. Dolayısıyla dış duyularımızın hepsi cisimlerdeki bu duyularını da algılayabilirler. Görme duyusuyla hareketi, şekli, sayıyı duyumsayabildiğimiz gibi bunları dokunma ve işitme duyularımızla da duyumsayabiliriz. Birazdan da göreceğimiz üzere, duyulardan gelen bu tür verileri işleyen ortak duyu ise, İbn Sina'da iç duyular arasında karşımıza çıkan bir yetidir.

Dış duyu ve iç duyu ayrımı Aristoteles'in aksine İbn Sina'da belirgin bir şekilde yapılmıştır. İç duyular İbn Sina'da ortak duyu, imgelem/tasarım (musavvire) gücü, mutehayyile/mufekkiye gücü, vehim gücü ve hafıza olarak beş duyuya ayrılmaktadır.

Hiss el-müşterek olarak karşımıza çıkan ortak duyu, iç duyuların ilk aşamasıdır ve beş dış duyu tarafından edinilen verilerin toplandığı bir merkezdir (Durusoy, 2012, s.132). Nesnenin maddi özelliklerini algılayan dış duyulardan edinilen duyular, ortak duyuya geldiklerinde maddi özelliklerinden soyutlanarak suretler haline getirilir ve ortak duyu bunlar arasında birleştirme, ayırma işlemi yapar. Örneğin bir elmayı gördüğümüzde tek

tek duyularımız onun rengini sertliğini, kokusunu tadını algıladığında bütün bunları ortak duyu bir araya getirir ve onun “elma” olduğu algısı bizde oluşur. Dolayısıyla nesnenin bütününü algılamamızı sağlayan şey ortak duyudur. Az önce bahsettiğimiz, hareket, şekil, büyüklük gibi birden çok duyuyla algılanabilen nitelikler de ortak duyu sayesinde bir araya getirilir. Örneğin bir atı algılarken onun rengini sesini hareketini ayrı ayrı algılamak yerine ortak duyu sayesinde bunları bir arada algılar ve “bu bir attır” yargısına varırız. Aynı şekilde onun hem sesini işitip hem şeklini gördüğümüzde bu algıların aynı nesneye ait olduğunu da ortak duyu sayesinde anlarız.

“Bazen sen düşen bir yağmur tanesi doğru bir çizgi, hızla dönen bir noktayı dairevi bir çizgi olarak görmez misin? İşte bütün bunlar hayal etme ve hatırlama yoluyla değil müşahede/gözlem yoluyla. Yine sen bilmektesin ki görmede ancak karşıda duranın ve inenin veya tıpkı çizgi değil de döngüselin karşısında duranın sureti resmedilir. O halde geriye kuvvelerinin birinde ilk olarak resm olunan şeyin yapısı kalmıştır ve ona şimdiki görmenin yapısı da bitmiştir. Dolayısıyla senin nezdinde tıpkı müşahede gibi görmenin kendisine doğru geldiğini görmeden önce bir güç vardır ki duyulurlar onun yanında toplanırlar, o da onları algılar.” (İbn Sina, 2017, s.43)

İbn Sina'nın bu alıntıda verdiği örnek ortak duyunun algı sürecindeki işlevlerini açıklamada yararlı olmaktadır. Normalde, yağmur damlaları tek tek düşmektedir ve aralarında boşluklar vardır. Bu yağmur damlalarını gözümüz ayrı ayrı algılasa da ortak duyu bu görüntüleri birleştirerek onları çizgiler halinde görmemizi sağlar. Dolayısıyla sürekli aynı şekilde hareket eden bir nesneyi algılarken o hareketin sürekliliğinden dolayı ortak duyu tek tek algılarımızı yine birleştirerek bütün bir algı ortaya çıkarır.

Ortak duyunun, tek tek duyulardan gelen algıları birleştirmesi ve böylece nesnelere bir bütün haline algılamamız sayesinde aynı zamanda bir nesnenin ne olmadığı ayrımını da yapabilmekteyiz. Dolayısıyla her kırmızı renk gördüğümüzde elma demeyiz veya kırmızı bir top gördüğümüzde onun elma olmadığı yargısını verebiliriz, çünkü bir nesneye ait şekil, büyüklük, renk, tat gibi duyuları ortak duyu aracılığıyla bir bütün olarak algılayabilmekteyiz. Ortak duyu, dış duyulardan gelen verileri suretler olarak bu şekilde işledikten sonra artık algı sürecinin devamı için bunları imgeleme iletir.

Ortak duyu tarafından oluşturulan suretleri saklayan imgelem sayesinde, artık o nesnelere algılamadığımızda yine de onların suretleri, duyusal algıları zihnimizde saklanmış olur.

Böylece duyulardan kazanılan tecrübeler imgelem ve tasarım yetisinde saklandığı için bir şeyin tekrar tekrar duyulanmasına gerek kalmamaktadır (Durusoy, 2012, s.135). Dolayısıyla imgelem, nesne gözden kaybolursa bile onun tasarımını kendisinde tutarak algının kesintiye uğramamasını sağlamaktadır. İbn Sina'nın imgelem ile birlikte ele aldığı tasarım yetisi ise imgelemin sakladığı suretleri daha kalıcı bir şekilde saklar ve hatta onları gerektiğinde geri çağırabilir. Örneğin çok uzun yıllar önce gördüğünüz manzarayı tekrar hatırladığımızda bunu tasarım yetisi sayesinde yapmaktayız çünkü tasarım yetisi imgeleri yeniden canlandırmaktadır. Dolayısıyla imgelem ortak duyudan aldığı suretleri saklarken tasarım yetisi de bu suretleri tekrar daha sonra çağırabilir ve aynı zamanda şu anda algıladığımız bir şeyle daha önce algıladığımız bir sureti birleştirebilir. Bu üç yeti sayesinde böylece hem zihinsel bağlantılar kurulmakta hem imgeler zihinde yeniden canlandırılmakta hem de suretlerin daha kalıcı bir şekilde saklanması sağlanmaktadır.

Ortak duyu ve imgelem tarafından saklanan suretleri alıp birleştiren ve yeni imgeler oluşturan mutehayyile gücü ise hayal kurma, sanat üretme gibi insani faaliyetlerin ortaya çıktığı güçtür. Mufekkiye gücü ise daha çok kavramsallaştıran bir güç olarak karşımıza çıkar. Tasarım yetisi veya imgeleminde saklanan suretler, İbn Sina'da mutehayyile gücüyle bir arada ele alınan mufekkiye gücünde analiz edilerek onlara birtakım anlamlar yüklenir. Örneğin ortak duyu bir atı algılar, imgelem bu atın suretini saklar, mutehayyile gücü bu atı kanatlı ve tek boynuzlu bir canlıya dönüştürür, mufekkiye gücü ise bu tek boynuzlu kanatlı ata anlam yükleyip kavramsallaştırır. Mutehayyile gücü, suretleri birleştirip ayırma gücünün vehim tarafından, mufekkiye gücü ise bu birleştirme ayırma gücünün akıl tarafından kullanılmasıdır. Dolayısıyla mufekkiye gücü, mutehayyile gücünün ürettiği imgeleri akıl ile ilişkilendirerek onları kavramsal, soyut düşüncelere dönüştürmektedir. Böylece ortak duyuyla başlayan süreç akla kadar ulaşır.

Vehim gücü ise ortak duyu ve imgelemin ürettiği suretlerden yola çıkarak tekil anlamları, manaları idrak eder (Durusoy, 2012, s.157). Bu manaları duyular doğrudan idrak edemediğinden, vehim gücünün idraki, sezgisel bir niteliktedir. Örneğin koyunun kurtta duyulur olmayan bir anlamı, tehlikeyi sezmesi vehim gücünün bir işlevidir (İbn Sina, 2017, s.43). Dolayısıyla vehim gücü içgüdüsel bir güç olarak karşımıza çıkar ancak insanlar söz konusu olduğunda vehim sadece içgüdüsel olmayıp akıl ile bağlantı kurarak

bilinçli bir düzeyde işlev görür. Örneğin birinin surat ifadesinden memnuniyetsizlik, düşmanlık gibi durumların hissedilmesini sağlar. Burada mana ve suret ayrımını yapmak konuyu daha açık kılabilir. Suret, algılanan bir nesnenin biçimi, zihinde oluşan tasarımıyken, anlam ya da mana, o nesnenin taşıdığı bir niyettir. Örneğin, kırık bir cam parçasının sureti, yani şekli ve keskinliği, onu o yapan niteliği, duyularımızla algılanırken, yaralama potansiyeli vehim tarafından idrak edilir.

Vehmin algıladığı tekil manaları gerektiği zaman hatırlamak üzere saklayan güç ise hafıza gücüdür (Durusoy, 2012, s.163). Hatırlama gücü diğer canlılarda da bulunmakla birlikte bilinçli, iradeli hatırlama yalnızca insanlarda bulunmaktadır (Durusoy, 2012, s.165).

Görüldüğü gibi, duysal algılama süreci beş dış duyardan gelen verilerin ortak duyuda bir araya getirilmesi ve maddi özelliklerinden soyutlanıp suretler halinde imgeleme iletilmesiyle birlikte başlar ve aşama aşama diğer iç duyuların beraber çalışmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla ortak duyu, İbn Sina felsefesinde algı sürecinin başlangıç noktası olmakla birlikte iç duyular hiyerarşisinin de mihenk taşı olarak karşımıza çıkmaktadır. Her bir iç duyunun kendi işlevini gerçekleştirebilmesi için en başta ortak duyuya ihtiyaç duyarlar, çünkü maddeleri algılayan dış duylardan gelen tek tek verileri bir bütün haline getiren, onların suretlerini sağlayan güç ortak duyudur. İç duyular da bu suretlerle iş görür. imgelem ve tasarım yetisi ortak duyardan gelen suretleri depolar; mutehayyile ve mufekkiye güçleri bu suretlerden yeni imgeler üretir, kavramsallaştırma yapar; vehim gücü yine suretlerden yola çıkarak duyuların idrak edemeyeceği anlamlar yükler, hafıza gücü ise bunları depolar ve gerektiğinde yeniden hatırlar. Böylece ortak duyu, dış duylardan iç duyulara geçişin ilk adımı ve iç duyuların olmazsa olmazıdır.

Duyusal idrakin nasıl gerçekleştiğinden söz ettiğimize göre şimdi akli idrakin nasıl işlediğine bakmamız gerekir çünkü bilgi oluşumunun bütün bu süreçleri kapsamasıyla birlikte ortak duyunun sadece duysal algı sürecinde değil, bütün bir bilgi oluşumundaki önemini de görmemiz konumuzun tamamlanması için gereklidir.

Görüldüğü gibi duysal algı güçleriyle algılanan hep tikeldir ve suretlerin maddeyle ilişkisi tamamen soyutlanmamıştır. Dolayısıyla tümeli ve soyut olanı kavrayacak güç başka bir güç olacaktır ki bu da akıl gücüdür. İbn Sina'da insan nefsinde aklın, biri

eylemlerimizi yöneten, dolayısıyla da maddi dünyayla ilişkili olan pratik (ameli) akıl, diğeri ise tümelleri bilmeye yönelen teorik (nazari) akıl olmak üzere iki yönlü olduğunu görürüz (*Dânişnâme-i Alâi*, 2013a, 108b).

Akıl gücü, İbn Sina'da akli idrak sürecinde gelişimsel olarak bazı aşamalarla karşımıza çıkar. Bu aşamalara geçmeden önce şunu söylememiz gerekir ki iç duyuların işlev görmesi için nasıl nesnenin maddesinden ayrılıp suretinin alınması gerekiyorsa, aklın bilme işlevi için de yine bir soyutlama gerekmektedir çünkü akla konu olan suretler saf, katışıksız bir halde olmalıdır, yani maddi özelliklerinden sıyrılmış suretler olmalıdır. Eğer akla gelen suretler bu şekilde saf suretlerse o zaman akıl onları kolayca kavrar fakat saf değillerse de akıl onu kavramadan önce maddeye ilişkin özelliklerinden tamamen soyutlama, yani tecrid işlemi yapar ve böylece o sureti akledilir bir hale getirir (Durusoy, 2012, s.175). Dolayısıyla akıl tarafından kavranan suretler artık tikel değil, evrensel bir niteliktedir. Örneğin tek bir köpeğin dış duyularla algılanıp, iç duyularda suretinin alınması, bu surete manalar eklenmesinden sonra köpeğin maddeye ilişkin özelliklerinden, dolayısıyla o tekil köpeğe ilişkin özelliklerinden tamamen soyutlanıp köpeği köpek yapan mahiyetinin kavranması akıl seviyesinde bir kavramdır.

Şimdi, bilgiye giden yolda aklın bazı aşamaları vardır. İnsan nefsinde doğuştan beri mevcut olan, bilgiye açık ama etkin olmayan, sadece bir olanak halinde bulunan akıl, mümkün (bilkuvve), maddi ya da heyulani akıldır. Ancak bir şeyin olanak halden etkin hale geçmesi için dışsal bir neden gerektiğinden, etkin hale geçebilmesi için heyulani akıl da başka bir şeye ihtiyaç duyar. Aynı zamanda, bu akıl maddi bir bedene bağlı olduğu için duyularla, maddi dünyada algılanamayacak soyut ve evrensel kavramları tek başına kavrayamaz. Dolayısıyla heyulani akıl bilme edimini gerçekleştirebilmesi için onu etkin hale getirecek başka bir şeye ihtiyaç duyar.

Heyulani akli etkinleştirecek olan da faal akıldır. Faal akıl, her zaman etkin olan, kendisinde tümel kavramları bulunduran akıldır ve heyulani aklın etkin hale gelebilmesi için akledilir suretlerin üstüne bir ışık tutar gibi onları aklın idrak etmesini sağlayarak akli etkin hale getirir. Böylece faal akıl hem akledilirleri hem de heyulani akli bilkuvvelikten çıkarıp etkin hale getirir, çünkü nasıl akıl, bir aklediliri kavramadan önce bilkuvve

haldeyse, akledilirler de bir akıl tarafından kavranmadan önce bilkuvve yani olanak haldedirler. İşte faal akıl, kendisi zaten tamamen etkin olduğundan, bilkuvve akledilirleri akla sunar, onları adeta aydınlatır ve böylece aklın onları kavramasını sağlar.

“Bu şeyin bilkuvve akıl olan nefislerimize ve bilkuvve makulat olan makulata nispeti, güneşin bilkuvve olarak gören gözlerimize, bilkuvve olarak görülen renklere nispeti gibidir. Eğer güneş bilkuvve görülenlerle birleşirse [ittisal] ondan bu etki çıkar ki o da ışıdır. Böylece görülenler bilfiil görülür ve göz de bilfiil görür hale gelir.” (İbn Sina, 2013b, s. 178).

Görüldüğü gibi İbn Sina, faal aklın akledilirlerle ve akla yönelik işlevini, güneşin nesnelere ve bizim gözlerimize olan etkisine benzetmektedir. Nasıl ki güneş nesnelere aydınlatıyor ve ışınların yansımasıyla gözlerimiz nesnelere görüyorsa, faal akıl da olanak haldeki akledilirleri akla sunarak, yansıtarak onları etkin hale getirmektedir. Böylece akıl da bu akledilirleri kavramasıyla etkin hale gelmektedir.

Faal aklın, heyulani akla akledilirlerin bir yansımasını sunmasıyla, akıl artık akledilirleri kavradığı bir aşamaya, dolayısıyla mümkün halden etkin bir hale geçiş yapmaya başlar. Bu durumda akıl, yeti tarzında (bilmeleke) akıldır. Bu aşamada artık akılda düşünülür nesnelere meydana gelir. Bilmeleke akıldaki akledilirler yani düşünülür nesnelere, İbn Sina'nın ilk düşünülürler dediği, tanım, kıyas, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı ilkeleri gibi mantık ilkeleridir (Şahiner, 2014, s.82). Bu ilkeler, genel geçer ve zorunlu bilgilerdir ve kendiliğinden açık olmalarıyla şüphe gerektirmeden doğrudan kabul edilirler. Dolayısıyla bu aşamada akıl faal akıl aracılığıyla, varlığa ilişkin bilgileri kazanabilmesi için gerekli olan ilkeleri edinmektedir (Durusoy, 2012, s.192). Böylece akıl, en temel ilkeleri kavrayarak ikinci düşünülürlerin, yani ilk düşünülürler gibi kendiliğinden açık ve temel kavramlar olmayan ama onlardan türetilen ve onlara ilişkin daha karmaşık ve soyut olan düşünülürlerin kavranabilmesi için hazır hale gelir. Dolayısıyla bilmeleke aklı, ikinci düşünülürler için bir hazırlık aşaması gibi düşünebiliriz. İkinci düşünülürlerin kavranmasıyla akıl, artık bilfiil haldedir. Bilmeleke akıl temel kavramları ve ilkeleri kavradıktan sonra bilfiil akıl bu temellerden yola çıkarak zorunluluk, nedensellik, varlığın özü, evrenin işleyişi gibi daha ileri düzeyde soyut, metafizik düşünülürleri kavrar. Bunu da akıl, faal akıl ile ittisal yani temas yoluyla

gerçekleştirir. Faal akıl, bilfiil akla tümel akledilirleri sunar ve akıl onları kavrayarak onlardan kavramsal düşünceler üretir.

Faal akılla derin ve bilinçli ittisali sonucu akıl, varlığın bütün alanlarına dair bilgiyi nefse kazandırır ve nefsin bu bilgilerle kazanmış olduğu yetkinlik mustefad (kazanılmış) akıldır. (Durusoy, 2012, s. 194). Bu aşamada artık akıl, faal akılla tam bir ittisal kurar ve tümel hakikatleri kavrar. Bu nokta, insan aklının potansiyelini tamamen gerçekleştirdiği en üst aşamadır. Tümel formları kavramakla birlikte onların kaynakları, evrenin düzeni, Tanrı'nın varlığı gibi en yüksek hakikatleri de kavrar. Bu seviyede nefis, kendisini de bilir, kendisini bildiğini ve başka şeyleri bildiğini de bilir (Durusoy, 2012, s.194). Dolayısıyla mustefad akılla birlikte nefste kendi bilme edimine dair bir bilinçlilik hali de oluşmaktadır.

1.1.3. İbn Rüşd

İbn Rüşd'te de duyuşsal algı süreci görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma olmak üzere beş duyuyula başlamaktadır ve dokunma ile tat ve koku alma duyuları, zararlı şeylerin algılanmasını, uygun besinlerin belirlenmesini ve ayırt edilmesini sağladığı için canlılar için zorunlu duyulardır. Yine önce Aristoteles'te sonra İbn Sina'da gördüğümüz gibi görme duyusununki renk, işitmeninki ses olması gibi duyuların kendilerine özel duyu nesnelere vardır ve bunların haricinde diğer birden fazla duyuyula algılanabilen yani tek duyuyula özgü olmayan hareket-durağanlık, nicelik, sayı ve şekil olmak üzere ortak duyulurlar mevcuttur.

İbn Rüşd'ün duyuşsal algı sürecinde, görmenin gerçekleşebilmesi için öncelikle ışığın nesneyi aydınlatarak onun renk ve biçimini görünür kılması gereklidir. Göz de ışık olmadan karanlıkta göremediği için ışık hem nesnelere görünür kılmakta hem de gözün bilfiil hale geçip görme işlevini gerçekleştirmesini sağlamaktadır. Ancak İbn Rüşd'te, duyu nesnesiyle direk temas halinde olan tatma ve dokunma gibi duyu güçleri dışındaki duyu güçlerine, duyu nesnelere formalarının iletilebilmesi için bir ortama, yani aracıya ihtiyaç vardır. (Göktaş, 2024 s.315). Bu ortam havadır. Hava, saydam olduğundan ışığın nesnelere aydınlatıp gözün de görme işlevini gerçekleştirebilmesi için gerekli bir araçtır.

Işık, ortama kendi ışınlarını ilettiğinde ortamın duyu güçlerine ulaşacak şekilde renkleri kabul edebilmesini mümkün kılmaktadır (Arkan, 2016, s.128).

İşitme duyasu söz konusu olduğunda da yine bir ortam olarak hava zorunludur çünkü sert cisimlerin çarpışma hareketiyle ortaya çıkacak olan ses, hava ortamında meydana gelir ve yine hava sayesinde bu sesin işitme organı olan kulağa iletilmesiyle duyumsama gerçekleşir.

Aynı şekilde, bir nesnenin koku yaymasıyla başlayan koku alma işlemi, kokunun hava aracılığıyla burna taşınmasıyla gerçekleşir.

Tat alma duyasu ise diğer duyuların aksine duyu organının, yani dilin, duyu nesnesi ile direk temasıyla, ancak dışsal olmasa da yine de bedeninin bir parçası olan bir aracı sayesinde gerçekleşir (Arkan, 2016, s.146). Burada belirleyici olan şey nemdir. Nem sayesinde besinlerin tatları algılanabilir hale gelir.

Son olarak duyu nesnesiyle direk temas ile gerçekleşen bir diğer duyu olan dokunma duyasu da nesnenin sıcaklık- soğukluk, ıslaklık-kuruluk, sertlik-yumuşaklık gibi fiziksel özelliklerinin, duyu güçlerinden daha fazla ya da daha az olmasıyla gerçekleşir (Arkan, 2016, s.149)

Görüldüğü gibi bu beş duyunun beşinin de kendine özel bir duyu nesnesi vardır. Bunun haricinde bu duyu güçleri, kendilerine özel olmayan hareket, sayı, şekil, miktar gibi nitelikleri de algırlar. Dolayısıyla bu tür duyulurlar birden fazla duyuyla duyumsanabilir. Örneğin hem gözle, hem dokunmayla, hem işitmeyle algılanabilir. Bu duyulurları algılayan ayrıca özel bir duyu gücü yoktur çünkü eğer öyle olsaydı onların algılanmasının sadece o duyu gücüyle gerçekleşmesi gerekirdi (Arkan, 2016, s.152). Nasıl ki rengi sadece göz duyumsayabiliyorsa, o zaman hareketi de algılayan tek bir organ olması gerekirdi. Oysa onlar birden fazla duyu organıyla algılanabilmektedirler. Böylece bu tür duyulurlar tek bir duyuya özgü olmadığı için, ortak duyulurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Rüşd, ortak duyu kavramını da Aristoteles'ten miras alarak kullanmaktadır. Dolayısıyla İbn Sina Aristoteles'ten ne kadar etkilenmiş olsa da kendi felsefesinde daha sistematik bir iç duyular hiyerarşisi ortaya koyan bir yol izlerken İbn Rüşd, bu konuda da Aristoteles'i takip etmiştir. Ortak duyu İbn Rüşd'te de Aristoteles'te gördüğümüz gibi duyuların algılarını birleştiren, böylece bütünsel bir algı sağlayan yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortak duyu hem ortak duyulurları algılarken hem de diğer beş duyunun algıladığı algıları birleştirerek bir nesnenin bütün olarak algılanması sağlamaktadır. Bir nesnede gözün algıladığı renk, dokunmanın algıladığı sertlik, sıcaklık, işitmenin algıladığı ses, burnun algıladığı koku, ortak duyuda birleştirilerek o nesnenin bütünü algılanmaktadır. Ayrıca algılar arasında farklılığı da belirler ve ayrımlar yapar böylece de duyu nesnelindeki zıtlar hakkında da hüküm verir (Arkan, 2016 s.161). Bunun yanında, ortak duyu, algıladığını da algılayan yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Algılıyor olmayı algılamak, beş duyunun herhangi birinin konusu değil, ortak duyunun konusudur (Arkan, 2016, s.159). Dolayısıyla nasıl ki görme duyusunun konusu renk, işitmenin sesse, ortak duyunun konusu algılama eylemidir. (Arkan, 2016, s.159). Böylece Aristoteles'te de gördüğümüz gibi ortak duyu yine algılamanın bilinçliliğini sağlamaktadır. Beş duyudan gelen veriler de ortak duyuda artık daha soyut suretler halindedir. Dolayısıyla ortak duyu bilgi sürecinin ilk basamağı olarak görülebilir. Ortak duyunun, beş duyunun ayrı ayrı sunduğu verileri birleştirmesi ve böylece dış dünyadaki gibi tek, bütün bir suret haline dönüştürmesiyle bilgi süreci başlamaktadır (Arkan, 2016, s.162).

Beş duyu tarafından elde edilip ortak duyuda birleştirilen suretler imgelem tarafından saklanmakta ve artık duysal algıları olmadığında bile o suretler tekrar zihinde canlandırılabilir. Aynı zamanda farklı zamanlarda algılanan suretleri kullanarak hiç algılanmamış olan şeylerin suretini de zihinde canlandırmaktadır (Arkan, 2016, s.163). Dolayısıyla İbn Rüşd'te imgelem, İbn Sina'da ayrı ayrı gördüğümüz imgelem, tasarım yetisi ve mutehayyile güçlerini de kapsar. Böylece İbn Sina'da mutehayyile gücünün yaptığı kanatlı at, altın dağ gibi daha önceki suretlerin saklanarak yeni hayaller oluşturma işlemini İbn Rüşd'te de imgelemde görmekteyiz. Bunun yanında, bu mutehayyile yetisini harekete geçirenin ne olduğu sorusuna bakacak olursak; nasıl ki ortak duyunun işlemini gerçekleştirmesi, etkin hale gelmesi beş duyunun sunduğu verilerle oluyorsa, mutehayyile yetisinin etkinleşmesi de ortak duyudan gelen suretlerle

olmaktadır (Arkan, 2016, s.167). Dolayısıyla mutehayyile yetisinin hareket ettiricisi olan, etkin hale gelmesini sağlayan şey ortak duyulardan aldığı suretlerdir.

İbn Sina'da gördüğümüz koyunun kurttan korkmasını sağlayan, insanlarda ise düşmanlık, kötülük gibi niyetlerin algılanmasını sağlayan vehim gücünün işlevi, İbn Rüşd'te mufekkiye gücünde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla mufekkiye gücü, suretlerden manaları ayırt etmektedir ki böylece duyularla doğrudan algılanmış olmayan niyetler algılanmaktadır (Arkan, 2016, s.177). Ayrıca mufekkiye gücü tekil şeyler arasındaki benzerlikleri, farklılıkları algılayıp bunlar arasında kıyaslar yapıp tekil yargılarda bulunabilir (Arkan, 2016, s.180). Bu yüzden mufekkiye gücü insan türünün elde edebileceği bilgi türüne ulaşmada önemli bir yetidir çünkü artık tekil yargılar ve anlamlarla iş görürüz ve dolayısıyla bu sayede soyut düşünmeye ulaşırız.

Mufekkiye gücünün mutehayyile gücünden gelen suretler üzerinde manaları ayırma, yargılar üretme gibi işlemlerinden sonra bu manalar hafızada saklanır. Hafıza, mufekkiyeden gelen manaları gerektiğinde daha sonra tekrar zihinde canlandırmak üzere saklamaktadır. Dolayısıyla hafıza gücünün sakladığı manalar, direk duyulardan gelen suretleri saklayan mutehayyile gücündeki suretlerden daha soyut bir haldedir. Görüldüğü gibi bütün bu süreçte ilk adım ortak duyuyla başlamaktadır. Ortak duyu, duyu verileriyle işlem yapmalı ki bunlar mutehayyile gücüne iletilsin ve mutehayyile gücü de bu suretleri saklayarak mufekkiye gücünün anlamlar ve yargılar oluşturmasını sağlasın ve en son da hafıza gücü bu anlam ve yargıların tekrar çağırılabilmesi için depolasın.

Duyusal güçlerden sonra da bilgi oluşumunda artık akıl işlemeye başlar. Dolayısıyla duyusal algı yetilerimiz, düşünmenin hammaddelerini akla ulaştıran yetilerdir (Bravo, 2008, s.166). Burada yine ilk olarak heyulani akıl karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles, henüz akletmeyen akılı boş bir yazı tahtasına benzetmektedir (*Ruh Üzerine*, 429b29). Aristoteles'in bu benzetmesini İbn Rüşd, heyulani akıl için kabul ederek heyulani akılı, üzerine yazı yazılmaya hazır bir tahta gibi akledilirlerden etkilenmeyerek onları kabul etme potansiyelinde olan bir güç olarak karşımıza çıkarır (LCDA¹, III.14, 343). Heyulani

¹ İbn Rüşd'ün *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* (2009) adlı kitabı için LCDA kısaltması kullanılacaktır.

akıl, akledilirleri değiştirmeden ve onlarla aynılaşmadan onları kabul etmektedir (Az, 2021, s.45). Bu gúcün kendisi maddeyle ve herhangi bir suretle karışmamış olmasıyla sadece tımelleri değil aynı zamanda tekilleri, yani maddi dúnnyaya ait akledilirleri kabul etmesi sebebiyle maddi akıl adını almaktadır. Heyulani aklın nasıl işlediği sorusunda yine belirleyici olacak olan gúc ise faal akıldır. Çünkü, İbn Sina'da gördüğümüz gibi, heyulani akıl burada da bilkuvve bir halde olduğundan, onun bilkuvve akledilirleri etkinleştirip, dolayısıyla onları kabul edip etkinlik hale gelebilmesi için her zaman etkin bir güce ihtiyaçı vardır ki bu gúc de faal akıl olmaktadır (Az, 2021, s.47.) Yukarıda duyusal algıları incelerken söylediğimiz üzere görme duyusu söz konusu olduğunda ışığın aydınlatarak hem renkleri görünür kılması, hem de gözün görür hale gelmesini sağlaması, dolayısıyla ikisini de bilfiilleştirmesi gibi faal akıl da mutehayyile yetisindeki bilkuvve akledilirleri heyulani akıl için bilfiil hale getirerek heyulani aklın onları kabul etmesini sağlamakta ve böylece heyulani akıl da bilfiil hale geçmektedir (LCDA, III.18, 351). Gördüğümüz gibi heyulani akıl faal aklın aracılığıyla mutehayyile yetisindeki maddelerinden soyutlanmış suretleri, akledilirleri kabul etmektedir. Dolayısıyla burada hala duyusal süreçten gelen manalarla da iş görmektedir.

İbn Sina'dan da hatırlayabileceğimiz gibi, faal aklın yardımıyla heyulani aklın artık akledilirleri kabul edip işlemeye hazır olduğuna hali bilmeleke akıl halidir. Artık akıl faal akılla olan ittisali yani birleşimi sonucu olanak halinden etkin hale çıkmış olmakta ve akledilir manaları kabul edip kavramaktadır.

Akletme sürecinde en yüksek seviye olan kazanılmış (mustefad) akıl ise artık duyusal deneyimlerden tamamen soyutlanmış olan tümel, genel geçer akledilirleri kavrar. Bu seviyede akıl, akledilirleri karşılaştırıp aralarında ilişki kurar ve tümel kavramlarla iş görür, böylece akıl artık ezeli, tümel akledilirleri kavramaktadır (Az, 2021, s.48)

Bu akli idrak sürecinde bizim için en önemli olan, bu süreçte ortak duyunun önemi ve heyulani aklın nasıl bir konumda olduğudur. Akletme sürecinde önce heyulani aklın faal akıl yardımıyla mutehayyile yetisindeki soyut manaları kabul ettiğini görüyoruz. Dolayısıyla bu sürecin başlangıcının ortak duyuya kadar uzandığını söyleyebiliriz. Beş duyudan gelen veriler ortak duyuda toplanmakta ve ortak duyuyu onları bir araya getirip

bizde bir bütün olarak algılanan nesnenin suretinin oluşmasını sağlamaktadır. Daha sonra mutehayyile, yani imgelem gücü bu suretleri, saklamak ve yeni tasarımlar üretmek üzere ortak duyudan almaktadır. İşte akıl da akletmeye imgelem gücündeki bu akledilirleri kabul etmekle başlamaktadır. Dolayısıyla akletme için imgelem gücü, imgelem gücünün işlev görebilmesi için de ortak duyu gereklidir. Böylece heyulani akıl, faal akıl aracılığıyla imgelem gücündeki akledilirleri kabul edebilmektedir.

Peki heyulani akıl İbn Rüşd'ün akıl teorisinde nasıl bir konumdadır? Bu aklın hiçbir maddeyle veya suretle karışmış olmadığını söylemiştik, dolayısıyla bedenden ve ruhtan ayrık, müstakil, tek, ezeli, hiçbir şeyle karışmamış, hiçbir şeyden de etkilenmeyen bir akıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Ruhtan ayrıklığı, ruhta yer edinmemesi anlamında bir ayrıklıktır. Bununla birlikte heyulani akıl, ruhla ve onun diğer güçleriyle yakın ilişki içerisinde ki zaten ruhun akletme süreci heyulani akılla başlar. O, bu ayrıklığı ve karışmamışlığı sayesinde, hem tekilleri hem tümelleri kavrama olanağındadır. Dolayısıyla faal akılla birlikte heyulani akıl da ayrık olmasıyla tek tek insanlarda bulunan değil, bütün insanlar tarafından ortak bir şekilde sahip olunan bir akıldır.

1.1.4. Aquinolu Thomas

Aquinolu Thomas'ın felsefesinde, duyular iç duyu ve dış duyu olarak ikiye ayrılırlar. Dış duyular yine daha önce gördüğümüz gibi dokunma, tat alma, görme, işitme, koku alma olan beş duyudan oluşur. Aquinolu Thomas da Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'sine yazdığı yorumda belirli "özel" güçlerin yani Aquinolu Thomas'a göre dış duyuların, organlarının da belirli olduğunu, yani görmenin organının göz, işitmenin kulak, kokunun burun, tat almanın da damak ve dil olduğunu, dokunmanın organının ise bedende her yerde mevcut olduğunu söylemektedir (CADA², II, 4, 265). Yine Aristoteles'e yazdığı yorumda, bu duyuların nesnesinin de kendine özgü olduğunu, yani gözün nesnesinin renk, işitmenin nesnesinin ses olduğunu belirtmektedir (CADA, II, 13, 384).

Görme söz konusu olduğunda belirleyici olan etken ışıktır. Işığın aydınlatmasıyla renk, yani görme duyusunun özel duyuluru, görülür hale gelir ama bunun için saydamlığa

² Thomas Aquinas'ın *A Commentary on Aristotle's De Anima* (1999) adlı kitabı için CADA kısaltması kullanılacaktır.

ihtiyaç vardır. Dolayısıyla saydamlık, görme duyusu için bir ortam, ışık da bu ortam aracılığıyla nesneyi görülür kılan bir etkidir. İşitme duyusunun nesnesi olan ses ise hava aracılığıyla duyulur hale gelir (*Summa Theologica*, I, q.77, a.4). Dolayısıyla cisimlerin çarpışma hareketlerinin sonucunda oluşan ses hava ortamı aracılığıyla kulağa iletilir ve işitilir hale gelir (Akyol, 1991, s. 63). Koku ise insanın nefes aldığı anda duyumsayabileceği bir duyulurdur. Aristoteles'e yaptığı yorumda Aquinolu Thomas, sesin ve kokunun rüzgarla engellendiği veya iletildiğini söylemektedir (CADA, II, 20, 493). Dolayısıyla koku söz konusu olduğunda da seste olduğu gibi aracı ortam olarak hava karşımıza çıkmaktadır. Böylece koku, hava aracılığıyla burnumuza iletilir ve nefes alma sayesinde de koku alma duyumuz etkinleşir. Dokunma duyusu duyumsama için en gerekli duyu olarak karşımıza çıkmaktadır (Akyol, 1991, s.64). Bu duyu bütün bedeni kaplamaktadır. Dokunmanın sıcak-soğuk, ıslak-kuru gibi nitelikleri algılayabilmesi için zıtlıklar arasında orta olan olması, yani ne çok sıcak ne çok soğuk ne çok ıslak ne çok kuru olması gerekmektedir (*Summa Theologica*, I, q.76, a.5). Böylece ıslak bir nesneyle temas ettiğinde de kuru bir nesneyle temas ettiğinde de onların bu niteliklerini algılayabilecektir. Tat alma ise bir anlamda dokunmadır çünkü nesnesine temas ile etkinlik kazanır ancak dokunmanın aksine bütün vücutta değil sadece dilde mevcut olan bir duyudur ve lezzetleri, tatlıyı, acıyı duyumsamayı sağlar (*Summa Theologica*, I, q.78, a.3).

Görüldüğü üzere Aristoteles'te olduğu gibi Aquinolu Thomas'ta da her duyunun kendine özel bir duyu nesnesi vardır. Bu özel duyulara özgü olan özel duyulurların haricinde bir de ortak duyulurlar vardır. Ortak duyulurlar Aristoteles'le birlikte onu takip eden ve yorumlayan İbn Sina ve İbn Rüşd'te de karşımıza çıkmıştı. Aquinolu Thomas da aynı şekilde büyüklük, sayı, şekil, hareket-durağanlık gibi ortak duyulurların olduğunu belirtmektedir (*Summa Theologica*, I, q.78, a.3)

Aquinolu Thomas, mükemmel bir hayvanın yaşamına baktığımızda onun bir şeyi sadece o anki duyumsamasında değil, o şeyin yokluğunda da algılaması gerektiğini, çünkü bir hayvanın algılanan ama o anda olmayan bir şeye doğru hareket ettiğini, dolayısıyla da onun, bir şeyden duyusal yolla etkilendiğinde onu tutması ve muhafaza etmesi gerektiğini söylemektedir (*Summa Theologica*, I, q.78, a.4). Aynı zamanda Aquinolu Thomas'a göre,

bir hayvan hoş a giden ve gitmeyen şeylerle yalnızca duyuları etkilediği için hareket ettiriliyor olsaydı, o zaman hayvanın duyuların algıladığı ve onun haz aldığı ya da dehşetle kaçtığı biçimleri algılamaktan başka bir güce sahip olduğunu varsaymaya gerek kalmazdı ancak bir hayvan aynı zamanda bir şeylerin peşinden gitmeli, veya koyunun kurdu gördüğünde kaçtığı gibi kaçınmalı ki yaşamını devam ettirebilsin (*Summa Theologica*, I, q.78, a.4). Aquinolu Thomas, koyunun kurttan kaçması gibi, bir kuşun samanları yuva yapmaya yaradığı için toplamasını örnek verir (*Summa Theologica*, I, q.78, a.4). Kuş bunu duyularına hoş geldiği için yapmaz, koyun da kurdun renginden dolayı kaçmaz. Hayvan bu davranışları manaları algılayarak gösterir ve bu manalar (*intentio*) dış duyular yoluyla algılanamazlar. Dış duyular yalnızca nesnenin her bir dış duyuya denk düşen niteliğini ve hareket şekil gibi ortak duyulurları algırlar. İşte bu sebepler, Aquinolu Thomas'ı iç duyuların varlığına itmektedir. O anda bilfiil duyumsanıyor olmayan bir şeyin bile algılanması, kaçınılması gereken şeylerden kaçınılması gibi dış duyularla sahip olunamayacak algılar başka tür duyu yetileriyle, böylece iç duyu yetileriyle açıklanmaktadır.

Böylece dış duyulardan sonra iç duyular karşımıza çıkmaktadır ve bunlar ortak duyu, imgelem, ayırt etme ve hafıza gücü olarak dörde ayrılmaktadır. İşte artık Aristoteles'te *koine aisthesis*, İbn Sina ve İbn Rüşd'te *hiss el- müşterek* olarak gördüğümüz ortak duyu kavramı, metinlerin de Latinceye çevrilmesiyle Latin felsefesinde ve özellikle Aquinolu Thomas'ta *sensus communis* olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine Aristoteles'i takiben, Aquinolu Thomas da bu yetinin beş dış duyunun nesnelere altında toplandığı yeti olduğunu belirtmektedir (*Summa Theologica*, I, q.77, a.3). Ona göre *sensus communis*, dış duyuların ortak bir kökü ve ilkesidir (*Summa Theologica*, I, q.78, a.4). Çünkü duyu yetisi, beş duyu organına buradan, yani *sensus communis*'ten yayılmakta ve dış duyulardan gelen algılar da bu yetinin altında birleşmektedir (CADA, III, 3, 609). *Sensus communis*, sadece birleştirme değil ayırt etme işlemi yapmaktadır. Özel duyulurlar kendi özel nesnelere algırlarken bunlar arasında ayırım yapabilmektedir. Örneğin görme duyusu, siyah ile beyazı ayırt edebilir çünkü ikisi de kendi duyu nesnesidir. Bu her özel duyu için geçerlidir. Fakat bir şeyi algırlarken sadece bununla kalmıyor, beyazın tatlı olandan farklı olduğunu da algılıyoruz. Aquinolu Thomas'a göre bu ayırımı dış duyuların kendisi yapamaz çünkü iki şey arasında ayırım yapan, daha doğrusu birinin diğeri

olmadığını söyleyen, bu ikisini de biliyor olmalı (*Summa Theologica*, I, q.78, a.4). Ancak görme duyusu hem tadı hem rengi bilemez çünkü tat özel bir duyudur olduğu için sadece tat alma duyusunun nesnesi olabilir. İşte bu ayrımı yapan yeti *sensus communis*'tir çünkü dış duyuların bütün algıları burada toplanır ve aynı anda birden fazla şeyi algılayabilir (CADA, III, 3, 610). Bu ayırım yapma işlevi sayesinde de böylece bir nesnenin hem beyaz hem tatlı olduğunu birlikte algılayabilmekteyiz ve işte bu yüzden bu ayırma işlemi, aslında çeşitli duyu algılarını birleştirmek için bir koşul olarak karşımıza çıkmaktadır (Lisska, 2016, s.206). Dolayısıyla *sensus communis*'in algıların ayırımını yapması ve onları nesnenin nitelikleri olarak bir araya getirmesiyle bir nesneyi bütününde kavırıyoruz. Örneğin yeşil renk, yuvarlak şekil, şekerli tat duyuları *sensus communis* yetisinde bir araya gelir ve üzüm olarak algılanır. Böylece *sensus communis*, hem ayırım yapar hem de algıları birleştirir ve bu sayede hem nesneye dair bütün bir algının oluşmasını sağlar hem de aynı zamanda duyumsamanın kendisini de duyumsar. Örneğin özne, bir nesneyi gördüğünde, onu görüyor olduğunu da fark eder. (Lisska, 2016, s.208). Dolayısıyla *sensus communis* ile duysal farkındalık da meydana gelir. Bu da onun refleksiyon işlevi olarak karşımıza çıkar. Böylece Aquinolu Thomas'ın felsefesinde *sensus communis*, bilincin kaynağı olarak yer edinmektedir ki onun sayesinde kişi algıladığının farkındalığına sahip olurken dış dünyayı da bilinçli bir şekilde algılamaktadır (Lisska, 2016, s.209).

Kısaca diğer iç duyuları özetleyecek olursak, imgelem *sensus communis* tarafından bir bütün hale getirilen duysal formların depolandığı bir iç duyu olarak karşımıza çıkar. Ayırt etme gücü ise hayvanlarda *vis aestimativa*, insanlarda *vis cogitativa* olarak ayrılır. Bu yeti, duyular tarafından algılanamayan niyetleri, eğilimleri algılar. Yani aslında İbn Sina'da gördüğümüz vehim gücünün işleviyle burada da karşılaşmaktayız. Ancak Aquinolu Thomas'ın bu yetiyi hayvanlarda ve insanlarda farklı olarak adlandırmasının sebebi, hayvanların bu tür bir algıyı bilinçli olarak değil, doğal bir içgüdüyle gerçekleştiriyor olmalarıdır. Kurdu koyundan kaçmasını, dolayısıyla hayvanın kaçınması veya yönelmesi gereken şeyleri hissetmesini işte bu yeti sağlamaktadır. İnsanda ise bu yeti akılla ilişkilidir çünkü bilinçli bir şekilde insan, duyuların algılayamadığı bu tür niyetleri, sahip olduğu tümel kavramlara dayanarak algılar. Hafıza ise hayvanların ve insanların duyumsadığı bu niyetleri saklayan güçtür.

Aquinolu Thomas, İbn Sina'yı beş iç duyu ortaya koyduğu için eleştirmiştir. Çünkü aslında, İbn Sina'da karşılaştığımız mutehayyile ve mufekkire gücünün işini Aquinolu Thomas'ta zaten imgelem yapmaktadır. Yani algılanan formları birleştirip yeni imgeler üretme (örneğin altın dağ) işi için Aquinolu Thomas'ta imgelemden ayrı bir iç duyu yoktur. İmgelem hem ortak duyudan gelen formları depolar, hem de yeni imgeler üretir. Dolayısıyla Aquinolu Thomas'a göre imgelem ile ayırt etme gücünün arasına ayrıca beşinci bir iç duyu koymanın gereği yoktur (*Summa Theologica*, I, q.78, a.4). Ancak diğer düşünürlerde de gördüğümüz gibi bilme işlemi, duyuusal yetinin yanında akılı da gerektirmektedir. Bilgiye, duyumsama ve aklın işleyişiyle ulaşılmaktadır.

Bilgi süreci, Aquinolu Thomas'ta duyularla başlayan bir süreçtir, duyular olmadan bilgi edilemez. Bununla ilgili olarak Aquinolu Thomas, “akılda, daha önce duyularda olmayan hiçbir şey yoktur” (*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*) der (QDV³, q2, a3, 19). Ancak duyular tekillerle, akıl ise tümellerle iş görür (CADA,II, 284.). Dolayısıyla duyu verileriyle, yani tekellerle başlayan sürecin akılla birlikte tümellere doğru ilerlediğini söyleyebiliriz. İnsan akılı, edilgin (*intellectus possibilis*) ve etkin akıl (*intellectus agens*) olarak iki türlü karşımıza çıkmaktadır.

Aquinolu Thomas da İbn Rüşd gibi Aristoteles'in “boş levha” (*tabula rasa*) düşüncesini takip ederek, insan aklının başta üstüne hiçbir şey yazılmamış olan boş levha gibi olanak halde bulunduğunu söylemektedir (Aquinas, *Summa Theologica*, I, q.79 a.2). Dolayısıyla akıl doğuştan herhangi bir bilgiye sahip değildir ama her şeyi kavrama potansiyeline sahiptir. İşte bu akıl edilgin akıldır ve bilgiyi alma olanağına sahip bir güçtür. Etkin akıl ise edilgin akıldan daha yüksek bir güç olarak imgelemden gelen zihinsel imgelerden (*phantasma*) tümel kavramları soyutlar, dolayısıyla onları akledilir kılar (*Summa Theologica*, I, q.79, a.4). Bununla ilgili olarak Aquinolu Thomas, beden, aklın etkinliği için gerekli olduğunu, çünkü görme için renk neyse akıl için de imgelerin o olduğunu söylemektedir (*Summa Theologica*, I, q.75, a.2). Dolayısıyla bilgi oluşumunda duyuusal algının önemli bir yeri vardır. Dış duyulardan elde edilen algıların ortak duyuda bir araya getirilip imgeleme ulaştırılmasından sonra imgelemde oluşan imgeler, etkin aklın nesnesi

³ Thomas Aquinas'ın *Questiones Disputatae de Veritate* (1952) adlı kitabı için QDV kısaltması kullanılacaktır.

olmaktadır. Duyu verilerinden elde edilen imgelerin maddi ve tekil unsurlarını, etkin akıl soyutlayarak onların özünü, tümel kavramlarını ortaya çıkarır. İşte bu tümel kavramlar da edilgin akla verilir, edilgin akıl da onları depolar, üzerine düşünür ve anlamlandırır ve böylece tümel bilgiler oluşur.

Aquinolu Thomas'ta etkin akıl da edilgin akıl da insan ruhuna içkin akıllardır. Eğer akıl ruhtan ayırık bir gerçekliğe sahip olsaydı öznelerin kendi bireysel düşünceleri olamazdı. Çünkü bilgi oluşumu ruhta değil ayırık akıllarda gerçekleşiyor olurdu ve her birey aynı şeyi aynı anda bilebilirdi ki İbn Rüşd'ün faal ve heyulani akılı ayırık ve tüm insanlar için tek akıl olarak ortaya koyması da Aquinolu Thomas'a göre bu sorunu ortaya çıkarmaktadır. Nasıl ki birçok insanın tek bir göze sahip olması hepsinin görme eyleminin aynı nesneye ilişkin olarak yalnızca bir olması demekse, aynı şekilde herkes için tek akıl olması, bir akledilire ilişkin her insanın akletme eyleminin de bir ve tek olması demektir (UIAA⁴, IV, 90). Dolayısıyla bir özne bir şeyi bildiğinde, bu edim öznenin ruhunun dışında ve her bir insan tarafından paylaşılan tek bir akılla gerçekleştiği için artık bütün özneler de o şeyi bilir. İşte ayırık ve tek bir akıl kabulü olduğunda akletme eyleminin de tek olması bu demektir. İbn Rüşd'ün tek akıl teorisi, Aquinolu Thomas için bireysel bilgiyi imkansız kılmaktadır. Bilgi duyuşsal deneyimle başlayarak bireyin kendi yetileriyle tamamladığı bir süreç sonucunda oluşurken, Aquinolu Thomas'a göre akılı tek ve ayırık bir cevher olarak kabul etmek bilme ediminin insanın bireyselliğinden çıkıp dışsal bir edime dönüşmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla Aquinolu Thomas'a göre akıl insan ruhunun bir parçasıdır (*Summa Theologica*, I, q.79, a.4). Böylece akletme eylemi insan ruhunun dışında gerçekleşen değil, ruhta gerçekleşen ve her bir insanın bireysel eylemidir.

Sonuç olarak, *sensus communis* kavramı Aristoteles'te duyuşsal algı konusunda ortaya çıkıyorken, Aristoteles'in çalışmalarını yorumlayan Ortaçağ filozoflarında hem bir iç duyu olarak hem de akletme sürecinin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortak duyu sayesinde dış dünyayla akıl arasında bir köprü kurulur ve akıl, ortak duyunun dış

⁴ Thomas Aquinas'ın *On The Unity Of The Intellect Against The Averroists* (1968) adlı kitabı için UIAA kısaltması kullanılacaktır.

duyulardan aldığı duyusal verileri bir bütün haline getirerek imgeleme sunmasıyla akletme sürecinin başlangıcını oluşturur.

Kant'ta ise *sensus communis*, ikinci bölümde göreceğimiz üzere, güzele dair yargılarda, imgelem ve anlama yetisinin uyumunda ortaya çıkan bir duygunun tümel iletilebilir olmasını sağlayan bir ilke görevi gören duyudur. Bu, nesnenin tasarımına dair çıkarsız, ilgiden ve kavramdan bağımsız yargımızı oluşturan, nesnenin tasarımının bizim anlama yetilerimizde yarattığı özgür oyunun sonucunda doğan bir duygudur. Nesneye dair bilgi ve yarar amacı gütmeyen, ilgiden bağımsız bir şekilde yargı verdiğimizde, dolayısıyla nesneyi sadece seyrederek bir durumda olduğumuzda onun bizim bilgi yetilerimizin arasında yarattığı uyum sonucu duyulan haz, tam da öznenin ilgisinden bağımsız olarak ortaya çıktığı için ortak duyu olmaktadır. Çünkü böylece, bu nesne aynı şekilde başkalarının da bilgi yetilerinin arasında böyle bir uyuma sebep olarak aynı haz duygusunu yaratacaktır. Çünkü en nihayetinde yargı vermemizi sağlayan bilgi yetileri herkeste ortak olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla estetik yargımız bu sayede, ortak duyu ilkesiyle başkalarıyla paylaşılabilir hale gelmektedir.

Böylece *sensus communis*, Kant'ta özneyi diğerlerine bağlayan, bir duygudaşlık yaratan, kişiler arası uyuma, ortaklığa vurgu yapan bir kavram olarak ortaya çıkarken, Aristotelesçi çerçevede duyuları düzenleyen, ayırt etmeyi sağlayan ve dolaylı olarak akletmeyle ilişkili bir duyu yetisi veya Aristoteles'teki haliyle duyuların ortak kökü olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2. SENSUS COMMUNIS'İN STOA FELSEFESİNDE ETİK VE TOPLUMSAL TEMELLERİ

Tezin göstermeye çalıştığı şekliyle, Kant'ın son kritiğinde belirleyici olan *sensus communis* kavramının, Kant'ın felsefesi bağlamında tarihsel olarak dönüşümünün önemli bir uğrak noktasının Stoa okulu olduğunu ifade edebiliriz. Özellikle Cicero ve Marcus Aurelius'un çalışmalarında ortak akıl anlamında karşımıza çıkan kavram, artık toplumsal ve ahlaki bir boyut kazanmaktadır.

Stoa düşüncesinde “*logos*” kavramı, bizim ele alacağımız bağlamda temel bir noktadır. Bu kavram, evreni düzenleyen, her şeyin ona göre işlediği ve yönetildiği bir evrensel

akıldır. Bu evrensel akıl, evrenin her bir noktasına işlemiştir ve bütün doğa olayları, evrenin kendi düzeni, insanların yaşamları bu evrensel akılla yönetilmektedir. Burada önemli olan nokta, insanların da bu evrensel akıldan pay almış olmalarıdır. Dolayısıyla Stoacılar göre insan akli da bu evrensel aklın bir parçasıdır. Böylece insanlarda bu anlamda bir “ortak akıl” mevcuttur. İnsan, bu sayede evrensel akla göre yaşayabilme, dolayısıyla doğayı tanıyıp onun kurallarını benimseyerek doğaya uygun bir yaşam sürdürme olanağına sahiptir. Doğanın, evrenin işleyişini anladıkları ve ona uygun olarak yaşayabildiği zaman insan, mutluluğu bulabilmektedir. Çünkü böylece her şeyin evrensel aklın düzeninden ortaya çıktığını, dolayısıyla olup bitenlerin, olması gerektiği şekliyle olduğunu anlamış olacaktır.

Cicero, *Yükümlülükler Üzerine (De Officiis)* adlı çalışmasında, ruhun arzu ve akıl olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu söylemektedir (*Yükümlülükler Üzerine*, I, 101). Ona göre akıl arzuyu yönlendirir ve aynı zamanda insana ne yapması ve neyden kaçınması gerektiğini gösterir, dolayısıyla bir anlamda doğruyu yanlış ayırt etmesini sağlar. Hemen sonra Cicero, insanlarda kişilik ayrımı da yapar. Ona göre her insan iki kişiliğe sahiptir ve bunlardan biri özel olarak tek tek insanlarda olan cömert, ağırbaşlılık gibi özelliklerken, diğeri akıldır (*Yükümlülükler Üzerine*, I, 107). Tam burada Cicero, insanlara tek tek bahşedilen kişiliğin aksine aklın insanlarda ortak olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bütün insanlarda bulunan bu akıl sayesinde insanlar doğaya uygun yaşama olanağına sahip olmaktadır. Böyle bir yaşam, insanın aklın sesini dinlemesi ve onun yönlendirmelerine uymasıyla gerçekleştirilir. İşte aklın sesini dinleyen insan, sağduyulu insandır. Cicero’ya göre yasa, sağduyulu yani akla uygun yaşayan insanın zihni ve akli olmaktadır çünkü yasa, kökü doğada olan ve yapılması gerekenleri buyuran bir akıl ise, sağduyulu bir insanın akli da yine doğruyu yanlış ayırt edip yapılması ve yapılmaması gerekeni söyleyen bir akıldır ve bununla beraber hukukun başlangıcının da bu yasa olması gerekmektedir (*Yasalar Üzerine*, I, 19). Dolayısıyla hukuk, aklın sesini dinleyerek yapılması ve yapılmaması gerekenleri ayırabilen ve bu şekilde evrensel akla da uygun yaşayan sağduyulu bir insanın aklına göre düzenlenmelidir. Ayrıca Cicero’ya göre insan tek başına yaşamaya değil, birbirleriyle bir arada, bir toplum içinde yaşamaya eğilimlidir (*Devlet Üzerine*, I, 39a). İnsanların birbirleriyle bir arada yaşaması için gerekli olan hukuk da işte sağduyuya göre

düzenlenmiş bir hukuk olmalıdır. Sağduyu, insanları doğruya yöneltmekte ve dolayısıyla onların ahlaki eylemlerde bulunmasını sağlamaktadır. Evrensel akla, yani doğaya uyum sağlamış olan insanın aklına göre düzenlenen yasalar, insanların bir arada yaşamasını sağlayacak olan ahlaki eylemlere göre de oluşturulmuş olmaktadır.

Ortak akıl düşüncesi, Aurelius'ın düşüncesinde de kendisini göstermektedir.

“Eğer akıl hepimizde ortaksa, bizi mantıklı canlılar yapan neden de ortaktır. Eğer bu ortaksa, neyi yapıp neyi yapmayacağımızı idare eden akıl da ortaktır. Eğer bu ortaksa yasa da ortaktır; öyleyse yurttaşızdır. Eğer öyleyse kamu işlerinin yönetimini de paylaşıyoruzdur. Eğer öyleyse evren şehir gibidir: Diğer hangi biçimlerde insan ırkının tamamı yönetimi paylaşır?” (*Düşünceler*, IV, 4).

Buradan anlaşılacağı gibi, aklın tüm insanlarda ortak olması, onların toplumsal bir yapının parçası olmasına kapı açmaktadır. Neyi yapıp yapmamamız gerektiğini bize gösteren, eylemlerimizi ve yargılarımızı yöneten, herkeste olan ortak akıldır. O zaman şunu düşünebiliriz ki her insanda, doğruları gösteren, yapılması ve yapılmaması gerekeni söyleyen ortak bir akıl varsa yasalar da buna göre düzenlendiğinde aslında yönetim de ortak olarak herkesin paylaştığı bir şeye dönüşür. Çünkü oluşturulan yasalar herkesteki ortak akla göre oluşturulmuştur. Aurelius, bunun da ilerisine giderek evrenin de şehir gibi olduğunu söyler. Çünkü evren, evrensel aklın yasalarıyla düzenlenmiştir ve biz de evrende ortak akılla yönetilen bir devletin yurttaşları gibiyizdir. Aurelius'a göre ortak akı paylaşan her canlı, kendinin benzeriyle bir araya gelmek, onunla karışıp kaynaşmak ister (*Düşünceler*, IX, 9). Bu da yasalarla gerçekleşir. Yasalar yoluyla insanlar bir şehre, devlete, topluma ait olmakta ve bir düzenle yaşamaktadır. İşte bu yasalar ve düzen da az önce bahsettiğimiz gibi ortak akılla oluşturulmalıdır. Nasıl ki evrensel akıl, evrende bir düzen oluşturuyorsa, ortak akılla da yasalar oluşturularak insanların bir arada yaşaması sağlanmaktadır. Böylece ortak akıl, insanlara yol gösteren, ahlaki eylemlerde bulunmasını sağlayan, böylece de onları bir araya getiren bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özellikle Stoa felsefesinin tarihsel çizgisinde *sensus communis*in Kant'ın felsefesi açısından ele alınması ortak aklın yanında bir de Stoa okulunun epistemolojisinde belirleyici olan “ortak kavram” (*koina ennoia*) ve “ön-kavram” (*prolepsis*) çiftinin de

tarihsel dönüşümünü incelemeyi gerektirmektedir. Stoa felsefesi ve Kant arasında, merkezde *sensus communis* kavramı bulunacak şekilde, adı geçen Stoacı kavramların Kant'ın 'öznel evrensellik' fikrinde toplumsal ve bireysel düzlem olarak içerilmesi burada tarihsel çizginin temel unsurunu oluşturmaktadır.

Stoa düşüncesinde 'tanrısallık' ve 'doğa' birbirlerinden ayrı düşünülmez. Yukarıda bahsettiğimiz evrensel akıl yani *logos*, aslında Tanrı'nın evrendeki yansımasıdır. Jean Brun bu konuda şöyle der: "Stoacılar için, doğa, Tanrı ve ateş terimlerinin eşanlamlı olduğunu söyleyebiliriz, doğayı Tanrısallaştırmak ya da daha çok Tanrı'yı doğalaştırmak, insana, Tanrı'yla ilişki kurma olanağını ve kendisini çevreleyen gerçekliğin içinde, kendi yaşamına düzenli bir anlam vermeye elveren bir kararlılık bulma olanağını verir" (Brun, 1997, s. 52).

Buradan açıkça, Stoa düşüncesinde bir tür 'Tanrısallık' konseptinin içerildiği ve Stoacı erdem etiğinin de bu bağlamda ele alındığı çıkarılabilir. Öyle ki akıl, Tanrı'yla özdeş olan bu kutsallığın insan izdüşümündeki yeti, tam da bu tanrısallığın kurulması, kutsallığın doğanın kendisine içkin olma durumu ve bundan pay aldığından insanın benzerleri -yani hayvanlar- arasında farklı kılan tür olmasına neden olmaktadır. Epiktetos'un ifade ettiği gibi erdemli eylemin potansiyeli, kutsallıkla işleyen evrenin bilincinde olmaktan, ahlaklılığın insana atfedilmiş kozmik farkından ibarettir:

"İnsanın leylekten bir farkı yok mudur yani?" Öyle demedim; dış unsurlar söz konusu olduğunda aralarında bir fark yoktur. Fark nerededir peki? Düşünürsen, farkın başka bir yerde olduğunu görürsün. Fark, insanın yaptığı kavramasında, sosyal olmasında, sadakatinde, alçakgönüllülüğünde, azminde ve zekasındadır. Öyleyse, insanın iyiliği ve kötülüğü nerededir? Farkın olduğu yerde" (Epiktetos, 2020, s. 97).

İnsan, Stoacı düşünceye göre, kutsallığın içkin olduğu doğanın kendisine uyum sağladıkça, ki bu durumu işaret eden kavram Stoa felsefesinde *oikeiōsis* olarak adlandırılır, "ilerleme" kaydeder ve bilgeliği gerçekleştirir. Nihayetinde insan olmanın da potansiyelinin burada olduğunu ifade edebiliriz.

Bu, halihazırda 'doğaya uygun' olmak ya da eylemek düşüncesinin kendisi, Stoa felsefesinde ve özellikle Epiktetos'ta bilgelikten ibarettir ve erdem de ancak bu doğaya

uygun eylemenin kendisi olarak tanımlanabilir ki iyi ve kötü ancak burada söz konusudur. İnsanın içsel otonomisinin kapsamı dışındayken, erdemli eylemenin ve dolayısıyla bilgeliğin alanından da çıkmış oluruz ve burası tam da Epiktetos'un ifade ettiği gibi "elimizde olmayanlar" alanının kendisidir ve burada hiçbir şey "iyi" ya da "kötü" olarak nitelendirilemez. Ahlaki karşıtlık, ancak otonominin elverdiği durumlara içkindir ve yalnızca oradadır.

Epiktetos'ta "elimizde olanlar" ve "elimizde olmayanlar" olarak ortaya koyulan kavram çifti, tam da otonominin kapsamına tabi olanlar ve olmayanlardır: "öyleyse, elimizde olan şeylerden en iyi şekilde faydalanmalı, geri kalan şeyleri ise doğalarına uygun olarak kullanmalıyız. Doğaları nedir peki? Tanrı ne isterse..." (Epiktetos, 2020, s. 16). İnsanın iradesinin "doğası gereği" tanrısal olmaya yatkın olması yani bölümün en başında Cicero ve Aurelis'ta gördüğümüz, insanın ortak akıl sayesinde evrensel akla uygun olmaya yatkın olması, başka bir deyişle halihazırda tüm evrendeki nedensellikte kendini gösteren Tanrısalığın insandaki izdüşümü olması söz konusudur. İrade, kendi başına bu nedenselliğin bir izdüşümü olduğundan "doğaya uygun" bir niteliğe sahiptir, yani insan doğuştan doğaya uygun eylemeye ve dolayısıyla 'hakikat'e yatkındır fakat tam da insanın 'izlenimlerin' eylem ve irade üzerinde olan belirleyiciliğinin yarattığı dışsal unsurların tümü, doğal olarak yatkın olduğumuz ahlaklılığı ortadan kaldırma, yanlış düşme gibi pratik ve epistemolojik "bozunumlara" sebebiyet vermektedir: "İradeyi önemli kılan insanlara izlenimlere karşı rasyonel olarak nasıl tepki vereceğini seçmesine izin vermesidir." (Yakar, 2011, s. 96).

Bunun bir anlamı da şudur: İradenin kapsamı dışında kalan tüm nedensellik de Tanrısaldır, irade, kendi otonomisiyle halihazırda dışsal nedenselliğin yaşam üzerinde getirmiş olduğu tüm doğal koşulların kendisinden, bizzat bu koşullara yani doğaya harmonize olduğundan 'kötü' bir şekilde etkilenmez. Fakat buradaki anlaşılması gereken kritik nokta, bu durumun dış unsurların belirleyiciliklerinin formu olarak izlenimlerin, iradenin otonomisini tahakküm altına alması ve dolayısıyla özgürlüğün tümünden tasfiye olması olarak yorumlanmaması gerektiğidir. Aksine irade öylesine özgürdür ki, iradenin nasıl kullanılacağı ve neyden güdüleneceğinin doğru eğitimi olmadığında, insan iradesiyle izlenimlerin kendisine "doğaya uygun olmayan" bir şekilde, yani insanı

hayvandan ayıran özgül fark olarak akıldan ve etikten tamamen muaf yargılar üzerinden izlenimleri tartmaktadır. Bir tür eğitim ve yaşam bilgeliği olarak felsefe, Epiktetos'ta tam da bu sorulara yoğunlaşır: “Eğitim alan kişi şu soruları sormalıdır: Her konuda Tanrı'ların izinden nasıl gidebilirim? Tanrı'ların hükmünden nasıl memnun olabilirim ve nasıl özgür olabilirim? Çünkü her şeyin istediği gibi olduğu ve hiç kimsenin engelleyemediği kişi özgürdür” (Epiktetos, 2020, s. 54). Burada yine Epiktetos'un da kullandığı çok temel bir örnekle konu açıklanabilir: İnsan, iradesini ‘ölümsüz’ olma arzusuyla güdüleyip, bunun üzerinden eylemlerini gerçekleştirerek yaşarsa, aksi durumda mutluluğa ulaşabilme potansiyeline sahip olsa bile, doğada duyuların ona sunduğu izlenimlere yüklediği bu arzu sebebiyle asla mutlu olamaz zira en başta ‘ölümsüzlük’ ile doğaya -yani tanrılara- uygun olmanın koşulunu hiçe sayarak iradesinin belirleyicisi haline getirmiştir. En nihayetinde ölümden kaçış yoktur ve Tanrılar, yüksek bilgelikleriyle doğayı ve bedenleri ‘ölümle’ donatmışlardır.

Tüm bu aktardığımız düşüncelerden sonra, en nihayetinde yukarıda bahsettiğimiz temel kavram çiftine geri dönmemiz gerekir. En temelde Stoa düşüncesinde ve özellikle Epiktetos'ta, Tanrısallığın özdeş olduğu evren nedenselliğinin, insan üzerinde de tümünden belirleyici olduğunu, özgürlüğün ise tam da bu nedenselliğe -yani doğaya- uygun olarak yaşam pratiğinde olduğunu ifade etmiştik. Bu doğaya uygunluk ölçütü ise otonominin kapsamı içindeki yani ‘elimizde olan’ şeylerin tümünde, irade aracılığıyla ortaya koyduğumuz bir tür ahlaki zeminden çıkan Stoa epistemolojisinin ‘hakikat’ unsurunun da ölçütü haline gelmektedir. Epiktetos'un gösterdiği şekliyle burada ön-kavramlar, halihazırda Tanrısallık ile uyum içinde olmaya yatkın olan insanda hem duyusallık hem de rasyonel bir ‘fark’ olarak ortaya koyulan ‘hakikat’ ölçütleri olarak ortaya çıkarlar. Kısaca Stoa düşüncesinde ön-kavram, postula olarak kabul edilen “doğaya uygun olmaya yatkınlık” düşüncesinin göstergesidir. “Eğitim nedir? Doğal ön fikirlerimizi belirli meselelerde doğaya uygun olarak uyarlamayı öğrenmek ve ardından da elimizde olanları ve olmayanları ayırt etmektir” (Epiktetos, 2020. s. 78).

Öyle ki Epiktetos'a göre ön-kavramlar, rasyonel bir hayvan olarak tüm insanlarda olan, yukarıda bahsettiğimiz irrasyonel hayvandan “fark” unsurunu tesis eden (ama salt ön-kavram olduklarından değil, ahlaklılığı tesis ettiklerinden) doğuştan bizzat kendileri

olmasa bile kendilerine ulaştığımız bağlantıların potansiyeline sahip olduğumuz ve tam da aslen etik doğaya sahip kavramlar olarak tüm insanlarda olan ve kendi aralarında birbirleriyle çelişmeyen bir pozisyondadırlar (Epiktetos, 2020, s. 77). Tam da bu yüzden, tüm insanlarda ortak olan bu ön-kavramların, en nihayetinde hakikat unsuruyla tümünden paralel olduğunu yani bizatihi onları Tanrısal nedenselliğin tesis etmiş olduğunu, kısaca ‘doğaya uygun’ olduğunu ifade edebiliriz. O halde insanın hatası, ön-kavramların doğasından değil, iradenin bunlardan ziyade ya henüz bilincinde olmadan ya da ön-kavramları “doğaya uygun” kullanabilecek eğitime sahip olmadıklarından, izlenimler üzerinden belirlenmesinden doğmaktadır. Ön-kavramlar bakımından yapılan hatanın nedeni izlenimler değil izlenimler hakkında verilen yargı olduğu açıktır. Epiktetos iyi, adil, kutsal gibi kavramlar hakkında herkesin genel geçer bir düşüncesi olduğunu, hatanın genel kavramları tikel durumlara yani izlenimlere uygularken yaşandığını söyler. Bu bakımdan sorun tikel genelin altına getirememeye sorunudur (Yakar, 2011, s. 102).

Epiktetos’ta ön-kavramların özellikle ahlaki bir doğaya sahip olmasında, tam da halihazırda irrasyonel hayvanların karşısında ‘fark’ unsurunun da insanda ahlaki potansiyelle koşullandığının ifade edilmesi söz konusudur. “Tanrı, irrasyonel hayvanları izlenimleri kullanmaları için, bizi ise izlenimleri anlamamız için yarattı” (Epiktetos, 2020, s. 34). Bu “kullanma” ya da yaşam pratiği, Epiktetos’ta zorunlu olarak ahlaki zemini gerektirmektedir ve ‘mutluluk’ söz konusu olduğunda bu zeminden başka hiçbir uğraş onu sağlayamaz zira başka türlü olan her iradi belirlenim “doğaya uygun” değildir.

Epiktetos’un ifade ettiği gibi, matematik ve geometri gibi bilimlerin kavramsal temellerine dair ön-kavramlarla doğmayız (Epiktetos, 2020, s. 144). Kozmosun insana koşulladığı ve temelinde ‘hayatta kalma’ içgüdüsünün olduğunu ifade edebileceğimiz, bebeklikten yetişkinliğe dek, ruhun doğal ilerlemesi ve gelişmesi yani *oikeiōsis* söz konusu olduğunda, ön-kavramların hem yaşamsal faaliyetlerin sürdürülebilmesine dair pragmatik insani altyapıda hem de rasyonel bir hayvan olarak insanın bireysel ve toplumsal yaşamında ‘mutluluk’ amacına götüren pratik yaşantının kendisinde ortaya çıkan ahlaklılığın kendisinde en temel belirleyici olduğunu görüyoruz. Epiktetos şöyle açıklar:

“Ne var ki iyi ve kötü, güzel ve çirkin, doğru ve yanlış, mutluluk ve mutsuzluk,

yapmamız ve yapmamamız gerekenler konusunda herkesin doğuştan gelen bir fikri vardır. Dolayısıyla, hepimiz bu kelimeleri kullanırız ve ön fikirlerimizi belirli durumlara uydurmaya çalışırız. "İyi yaptı. İyi yapmadı. Doğru davrandı. Yanlış davrandı. Talihli bir insan. Talihsiz bir insan. Adil bir insan. Adaletsiz bir insan." Bu kelimeleri kullanmayan var mı? Geometrik şekillere veya seslere ilişkin kelimeleri öğrenene kadar kullanmayız, peki bu kavramlara ilişkin kelimeleri kullanmak için öğrenene kadar bekleyen var mı? Bunun sebebi de doğuştan bu konulara ilişkin birtakım fikirlere sahip olmamız ve buna küstahlığımızı eklememizdir. " Ben güzeli çirkinden ayıramaz mıyım? Bu konuda bir fikrim yok mu?" Var. "Bu fikrimi belirli durumlara uyarlamıyor muyum?" Uyarlıyorsun. "Doğru uyarlamıyor muyum?" İşte bütün mesele buradadır ve küstahlık da burada devreye girer" (Epiktetos, 2020, s. 144).

Buradan hareketle Stoa düşüncesindeki *sensus communis* konseptinin bir diğer ayağı olan genel kavramlar nosyonunun da en temelde ön-kavramlar nosyonuyla çok sıkı bir bağ içinde olduğunu ve hatta, Stoa düşüncesindeki toplumsallığın temelini bu bağın kendisinden tesis edildiğini ifade edebiliriz. Zira ön-kavramlar "insan ruhunda empirik deneyimlere dayanarak doğal olarak gelişirler ve insan rasyonelitesinin yapı taşlarını oluştururlar; onlar sayesinde daha sonra ortak kavramları ve kompleks kavramları dile getirebiliyor ve böylece aklımızı geliştirip belirli bilgilere ulaşabiliyoruz" (Ierodiakonou, 2023, s. 621). Ortak kavramlar Stoa düşüncesinde, rasyonel hayvanlar olan ve 'hakikat' söz konusu olduğunda doğuştan yatkın olan insanlarda, bir açıdan ahlaki zeminde, belirli hiyerarşide, çeşitli dinamiklerin bir başkasıyla gerçekleştirildiği toplumda özellikle iş gören, en temel tanımıyla genelleştirilmiş ön-kavramlardır. Bu bağlamda örneğin insanın *oikeiōsis* gereği, ahlaki kavramların aynı zamanda ortak kavramlar olduğunu söyleyebiliriz.

Epiktetos bir fragmanıya, devlet ve toplumun yani kamusal 'iyi' olmanın koşulunun da insanın ahlaki varoluşunun ilerlemesine bağlı olduğunu özetler: "Evlerin çatılarını büyütme yerine vatandaşların ruhlarını büyütürsen, devlete en büyük katkıyı sağlamış olursun, çünkü yüce ruhların küçük evlerde barınmaları, alçak kölelerin büyük evlerde pusuya yatmalarından iyidir" (Epiktetos, 2020, s. 452). Epiktetos, açıkça insanın sosyal bir varlık olduğunu ifade eder ve bu tam da insanın, insan-olmaklığının bir sorumluluğu ve görevidir. Ahlaki zemin, Epiktetos'ta açıkça kamusal iyiliğin de şartıdır ve insan, bu kamusal iyinin kendisinden soyutlanarak, bahsedilen ahlaki zeminden de soyutlanacağı bir karşılıklı ilişki içindedir: "Ayağın bedenden ayrıldığı zaman artık ayak olmadığı gibi, insanın da diğer insanlardan ayrıldığı zaman artık insan olmadığını bilmiyor musun?"

Çünkü insan nedir? Tanrılardan ve insanlardan meydana gelen, evrenin küçük bir imgesi olan bütünün bir parçasıdır” (Epiktetos, 2020, s. 126). Bu durumda, yukarıda bahsettiğimiz gibi, ortak kavramların doğal olarak eşdeğer düştüğü ahlaki zemini ‘tamamlayan’ unsurunda, halihazırdaki toplumsal ön kabullerin, yasanın vs. içeriği olduğuna yönelik bir yanlış tanım yapmamak gerekir. Öyle ki bahsedildiği gibi, erdemli olma, izlenimlere yönelik ‘doğru’ yargılamadan geçmektedir ve ahlakın ‘tamamlayıcı’ unsuru da buradadır. Bunun anlamı, bilge birinin sahip olduğu ortak kavramların, bilge olmayan birinin sahip oldukları ortak kavramlarla eşdeğer tutulamayacağıdır. Tam da bu sebeple iki kişi arasında, neyin ‘adil’ olacağına dair kavga çıkar fakat bu iki kişi arasında ‘adil-olmaklık’ her daim korunmaktadır. Neyin ‘adil’ olup olmayacağına dair doğru yargılama, bilgece bir iş olarak Stoa düşüncesinde karşımıza çıkar.

Böylece *sensus communis*’in, çalışmamızın bağlamını da göz önünde tutarak, Stoa’da ortak akıl ve bununla beraber ön-kavramlar/ortak kavramlar olarak bir okumasını yapmış olmaktadır. Dolayısıyla Stoa’daki bu öğretiler, bir “ortak duyu” anlamındaki *sensus communis*’i artık daha çok herkeste ortak olan bir akıl sayesinde ön-kavramlarımızla evrensel akla uyum sağlayarak ve ön-kavramlarımızın genelleştirilip toplum içinde kullanılmasıyla ahlaki yaşamı da ortaya çıkaran bir boyut üzerinden, dolayısıyla ahlaki ve toplumsal bir boyut üzerinden incelememizi sağlamaktadır. Bu boyut, Kant’ın *sensus communis*’inin temellerini incelerken bizim için önemli olacaktır.

2. BÖLÜM

AYDINLANMA FİLOZOFLARI VE KANT İLE SENSUS COMMUNIS

Sensus communis merkezinde Aristotelesçi gelenekle başlayıp Stoa dönemiyle devam eden araştırmamızın bu bölümünde önce Aydınlanma Dönemi filozoflarından Descartes, Reid, Vico ve Shaftesbury'nin felsefesinde *sensus communis*'in nasıl karşımıza çıktığı araştırıldıktan sonra, tez araştırmamızın öznesi olan, Aydınlanma'nın en büyük filozoflarından Kant, onun *sensus communis*'inin kendi estetik felsefesinde nasıl ortaya konulduğunu görebilmek için *Yargı Gücünün Eleştirisi* çerçevesinde ele alınacak, daha sonra onun bu kavramının kökenleri tartışmasına girilecek ve bölümün en sonunda da onun politik işlevi incelenecektir.

2.1. AYDINLANMA FİLOZOFLARI VE SENSUS COMMUNIS

16 ve 17. yüzyıllarda Kopernikus, Kepler, Galileo, Newton gibi bilim insanlarının keşifleriyle beraber gerçekleştirilen bilimsel devrimin sonucunda, artık Aristotelesçi dünya merkezli evrenin yerine, güneş merkezli evren düşüncesi getirilmiş, bunun yanında yer çekimi yasası keşfedilmiş, gezegen hareketleri gözlemlenerek bunlara dair ileri zamanlı kestirimler yapılmaya başlanmıştır. Bunun sonucunda matematiksellik ve nedensel açıklama anlayışı ön plana çıkmıştır. Ortaçağ'ın Tanrı'yı merkeze alarak varlığı açıklamaya çalışan ve teolojinin baskın olduğu düşünce yapısı artık önemini kaybetmiş, bunun yerine doğa bilimlerinin kesin bilgilere ulaşmasıyla rasyonellik ve matematiksel yöntem önem kazanmıştır. Dolayısıyla bilimlerin bu denli kesin bilgilere ulaşıyor olması, felsefede de kesin bilgi arayışına sebep olmuştur. Bunun için ise en başta kuruntulara sebep olan ve kesin doğruluğu olmayan bilgilerden kurtulmak gerekli hale gelmiştir

İşte bu bağlamda, Aydınlanma filozoflarının başında gelen ve *sensus communis* düşüncesini Aydınlanma'da ilk ele alacağımız filozof Descartes (1596-1650), bilimlerin izinden giderek, sadece açık ve seçik, yani doğrudan ve başka bir şeyle karışmadan kavranabilen bilgilerin peşinden gidilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü kavrayışımız sınırlı olduğu için doğruluğundan emin olmadığımız şeyler hakkında yargı verdiğimizde yanılğıya düşeriz (Descartes, 2021, s.77). Dolayısıyla yapılması gereken,

bilimsel yöntemi kullanarak her türlü bilgiyi matematiksel kesinliğe sahip olacak şekilde ortaya çıkarmaktır. Doğru bilgiye ulaşmak için aklın doğru kullanılmasının önemli olduğunu düşünen Descartes'ın 1628 yılında yazdığı *Aklın Yönetimi İçin Kurallar* adlı çalışmasında *le sens commun* olarak ortak duyu kavramı karşımıza çıkmaktadır. Ortak duyu bedeninin, dış duyular nesneden etkilendiğinde oluşan duyunun taşındığı parçasıdır (Descartes, 1986 s.59.). Ortak duyu, dış duyudan gelen verileri imgeleme iletirken balmumunda şekil bırakan mühür görevi görmektedir (Descartes, 1986, s.59). Dolayısıyla *le sens commun*, maddi beden ile zihin arasında bir bağlantı görevi görür çünkü dış duyulardan gelen verileri zihne taşır. Ancak Descartes için duyular yanıltıcı olabildiğinden, doğru bilgiye ulaşmada belirleyici olacak olan akıldır. Descartes'ın onu doğru bilgiye ulaştırın yöntemi anlattığı *Yöntem Üzerine Konuşma* (1637) adlı çalışmasının ise daha en başında *le bon sens* kavramı karşımıza çıkmaktadır. *Le bon sens*, Descartes'ın dediği şekliyle herkeste eşit olan, iyi yargı verme ve doğruyu yanlıştan ayırt etme gücüdür (Descartes, 2018, s.31). Bu güç, insanlarda doğuştan gelir ve herkeste olan bir yeti olarak “ortak” olmakla beraber aynı zamandan da kişiden kişiye azlığı çokluğu değişmemesi bakımından da eşittir. Dolayısıyla doğruyu yanlıştan ayırt ederek mantıklı akıl yürütmeler yapmamızı sağlayan *le bon sens*, sağduyu olarak karşımıza çıkmaktadır. Sağduyu bir akıl kapasitesini ifade eder ve bu herkeste eşit olmasına rağmen insanların onu doğru kullanabilme yetisi değişiklik göstermektedir. O, Descartes'ta açık ve seçik şeyleri kavramamızı sağlayan, dolayısıyla bizi hakikate ulaştırın bir güçtür. Böylece Descartes'ta herkeste ortak ve eşit olan sağduyu, ilk rasyonel hakikatleri tanımamızı sağlamaktadır. (Bayer, 2008, 1140).

Kant'ın *sensus communis*'ini incelemeden önce, onun bu kavramı nasıl ele aldığını daha iyi anlamak ve hangi temellere sahip olduğunu görebilmek için farklı kullanımlarına bakmamız gerekliydi. Bunun için Aydınlanma Dönemi'ne baktığımızda Descartes'da sağduyu kavramının karşımıza çıktığını gördükten sonra, bu sağduyu çizgisini bozmadan ilerleyecek olursak, 18. yüzyıl İskoç Aydınlanma filozofu Thomas Reid (1710-1796), David Hume'un şüpheciliğine karşı olarak dış duyulara güvenmemiz gerektiğini düşünmekte, onların bize dış nesnelere hakkında ve tüm insan ırkına akıl yürütmeden, herhangi bir çaba veya eğitime ihtiyaç olmadan yaşam için gerekli olan bilgileri

verdiklerini söylemektedir (EIPM⁵, II, XX, 5). Ayrıca insanlar, duyularına karşı doğal bir inanç eğilimi gösterirler. İşte bu inanç, sağduyunun bir ilkesidir. Sağduyunun ilkeleri sayesinde yaşamı devam ettirebiliyoruz çünkü eğer bu tür ilkelere sahip olmasaydık, neye inanıp neye inanmayacağımızı bilemez, kuşku içinde kalır ve doğruyu yanlış ayırt edemez bir halde olurduk. Reid ayrıca, doğamızın yapısının bizi inanmaya yönelttiği, biz gerekçe gösteremsek de yaşamın ortak meselelerinde kabul etmek zorunda olduğumuz bazı ilkeler olduğunu ve bu ilkelerin de sağduyu ilkeleri olduğunu söyler (IHM⁶, 2, VII.). Sağduyu ilkelerinden oluşan yargılar hiçbir şekilde açıklanmaya ihtiyaç duymaz, onlar sadece inanılarak kabul edilir (Bostan, 2020, s.14). Sağduyu, her insanın doğasında var olan bir yeti olarak karşımıza çıkar. O, zihne apaçık olan nedensellik gibi ilk ilkeleri sağlamaktadır ve bu ilkeler hiçbir eğitime gerek olmadan bilinir ve evrenseldir. Ayrıca nedensellik gibi ilk ilkelerin yanında, insan zihninde akıl yürütme veya deneyimden gelmeyen temel ahlaki yargılar da bulunmaktadır (EIPM, VI, VI, 5-10). İşte bu ilkeleri sağlayan, sağduyunun kendisidir ve o olmasaydı ahlaki temel ilkeler de olmayacağı için insanların toplum içinde bir arada yaşaması mümkün olmazdı. İnsanların toplum içinde yaşamalarını sağlayan birbirlerine olan güven ve dil de sağduyu ile şekillenmektedir. Sağduyu sayesinde insanlar yaşadıkları dünyaya ilişkin benzer düşünceler ve algılara sahip olarak bunları dil aracılığıyla birbirleriyle paylaşmakta ve böylece toplumsal iletişim kurulmaktadır. Sonuç olarak Reid'in felsefesinde sağduyu, insanların kendi yaşamlarında gerekli olan ilk ilkeleri sağlaması, insanların kendi duyularına olan inancı doğruması gibi bireysel düzeyde önemli bir görev görürken aynı zamanda temel ahlaki ilkeleri sağlaması, insanların dış dünyayı benzer şekilde yorumlayıp anlamlandırmasına neden olması gibi işlevleriyle de insanların birbirlerine olan inancını ortaya çıkarıp onların bir arada yaşamasının, ortak düşüncelere ve algılara sahip olup birbirleriyle iletişim kurmasının, kısaca toplumsallaşmanın temeli olmaktadır.

Descartes ve Reid üzerinden *sensus communis*'i bir sağduyu anlayışı olarak gördük. Sağduyu, insanların doğruyu yanlıştan ayırt etmesini, apaçık bilgileri tanımasını ve yaşamlarında hakikati bulmada insanlara yol gösteren bir yeti olarak karşımıza

⁵ Reid'in *Essay on the Intellectual Powers of Man* (2002) adlı kitabı için EIPM kısaltması kullanılacaktır.

⁶ Reid'in *An Inquiry Into The Human Mind* (1997) adlı kitabı için IHM kısaltması kullanılacaktır.

çıkmaktadır. Ancak Aydınlanma döneminde *sensus communis* sadece bu anlamda kullanılmamıştır. Bu kavramın İtalyan Aydınlanma filozofu Vico (1668- 1744) tarafından nasıl kullanıldığına bakacak olursak önce Descartes'ın genel düşüncesini hatırlamak gerekmektedir. Descartes, genel geçer hakikatlere ulaşmada duyuların yanıltıcı olabileceğini düşünür ve bu tür bilgiye ulaşmak için bir yöntem arayışındadır. Descartes'a göre bizi doğru bilgiye, hakikate ulaştıracak olan şey, önce doğruluğu şüphe götürmeyen açık ve seçik bilgileri kabul edip, sonra yine her türlü yanılgıdan kaçmak için her şeyi mümkün olduğunca bölümlere ayırıp analiz etmek, daha sonra en yalınlardan başlayıp yavaş yavaş karmaşık olanların bilgisine yükselmek yani sentez yapmak, son olarak da bunların hepsinin kontrolünü sağlamaktır. Descartes, mantık, geometri ve cebirin kesinliğe sahip olmasından dolayı bu bilimlere tekrar incelemesinin sonucunda onlardaki ortak ilkeleri alıp bu dört kuralı ortaya koymuştur. Dolayısıyla Descartes, hakikate bilimsel yöntemle ulaşılabilirliğine inanıyordu.

Vico, Descartes'ın her şeyi matematiksel yöntemle ortaya koyma düşüncesine ve tarihi, insanın kültürel birikimini küçümsemesine karşı çıkar. Çünkü hakikat, aynı zamanda insanın tarihine, dil ve kültürüne, dolayısıyla insanın deneyimine dayanır. Vico'ya göre ilahi hakikat, Tanrı'nın onu bilme etkinliğinde düzenlediği ve yarattığı şey, insani hakikat ise aynı şekilde insanın hakikati bilme ediminde yapıp ortaya koyduğu şeydir. (Vico, 2000, s.46). Oysa Descartes mekanik bir yaklaşım göstererek insana ait bu tür unsurları dışlamaktadır. Böylece Vico 17. yüzyılda Aydınlanma'ya hakim olan doğa bilimci yaklaşım yerine, kendi *Yeni Bilim* (1725)'inde insanın yarattığı kültür dünyasını, dolayısıyla insan topluluklarının tarihsel gelişimini incelemektedir (Akkaş, 2003, s.19). Vico, *verum esse ipsum factum* (hakikat yapılmış olandır) ilkesini merkeze koymakta ve insanların tarihini, toplumların doğasını inceleyen "yeni bilim"i bunun üzerinde temellendirmektedir. Böylece insan aklından çok, insanın bizzat eylemlerine, tarihine, üretimlerine yönelmiştir. İşte *sensus communis* kavramı Vico'da tam da toplumu oluşturan ve insanın kültürel yaşamında yer edinen temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Şimdi burada şunu hatırlamakta fayda var ki Aristotelesçi epistemolojik temelin karşısına koyduğumuz Stoacı düşünce, toplumsallık zeminiyle karşımıza çıkmıştı. Dolayısıyla bu çizgide düşünecek olursak Vico'da karşımıza çıkan bu tarihsel toplumsal zeminin, Stoayla ortaklık gösterdiğini söyleyebiliriz. Vico'da *sensus*

communis'in mümkün olan her türlü bireyin ve topluluğun -yani bireyden, belirli bir amaç uğruna bir araya gelmiş küçük cemiyetten, her türlü sosyal yapılanmadan millet kavramının kendisine dek- 'kimlik' niteliğini var eden en temel ve en geniş anlamıyla "metafizik" olduğunu ifade edebiliriz. Bunun anlamı, Vico'da *sensus communis* kavramının tarihsel bir temelde ele alınarak, bireylerin ve toplumların doğasında bulunan 'ortaklaşa' inayetin 'ideal' varlığıyla, farklı milletler ve toplulukların özgül ama olumsal geleneklerinin farklılığının tarih boyunca bir bakıma güdülenmesi söz konusudur. Vico, bu durumu şöyle özetler:

"Milletlerin doğal hukuku, elbette milletlerin ortak örf ve adetlerinden hareketle doğmuştur. Üstelik şimdiye dek dünyada hiç ateist bir millet olmamıştır çünkü tüm milletler tek bir din üzerinden başlamışlardır. Tüm bu dinlerin kökleri, insan doğasında ortak olan bir arzudan, insanın ebedi yaşam arzusundan örülmüşlerdir ve bu arzu, insan zihninin derinliklerinde gizlenmiş bir ortak duyu olan insan ruhunun ölümsüzlüğünden yükselmiştir" (FNS⁷, I, I, 8).

Böylece *sensus communis* kavramı bir kolektif bilince, insanların ortaklaşa geliştirdiği ve onun sayesinde toplumların, geleneklerin, tarihin ve kültürün oluştuğu bir duyuya dönüşmektedir. Bunu daha detaylı anlayabilmek için, Vico'nun insanlık tarihine ilişkin ortaya koyduğu aşamalara bakalım. Bu aşamalar Tanrılar Çağı, Kahramanlar Çağı ve İnsanlar Çağı olarak karşımıza çıkmaktadır (*Yeni Bilim*, 31).

Tanrılar Çağı, insanlığın en ilkel dönemlerinden oluşur ve bu çağda insanlar henüz rasyonel düşünceye sahip değildir. Karşılaştıkları durumlara rasyonel açıklamalar getirmek yerine, dünyayı anlamak için daha çok imgelere dayalı bir kültür oluşturmuşlardır. Bu çağda insanlar, Vico'nun tabiriyle "kaba duyu" ve "güçlü hayal gücü"ne sahip oldukları için gök gürültüsü gibi doğal olayları Tanrı fikriyle açıklamışlardır (*Yeni Bilim*, II, I, 377). Böylece korkutucu gök gürültüsü, insanların, tutkularını, öfkesini gürültüyle, bağırarak dışa vuran kaba insanların tabiatını gökyüzüne atfetmesiyle, dev bir beden olarak hayal edilen gökyüzünün, dolayısıyla Tanrı'nın insanlara sanki bir şeyler anlatmak istemesi sonucu oluşan bir gürültü olarak açıklanmıştır (*Yeni Bilim*, II, I, 377). "Yani, basit ve kaba ilk insanlar, tanrıları o andaki gücün dehşetinden icat ettiler. Bu korku, insanların diğer insanlar üzerinde uyandırdığı korku

⁷ Vico'nun *The First New Science* (2002) adlı kitabı için FNS kısaltması kullanılacaktır.

değil, insanların kendilerinde uyandırdıkları ve dünyada tanrıları yaratan korkuydu” (*Yeni Bilim*, II, I, 382). İnsanların hissettiği bu korku, ortak bir deneyimdi. İşte *sensus communis* de insanların bu bireysel olmayan, kollektif bir nitelikte olan korku ve hayret duyusuyla karşımıza çıkmaktadır. *Sensus communis* ile birlikte insanlar, bir araya gelerek paylaştığı bu duyu üzerinden gelenek, örf ve adetleri oluşturmuşlar ve topluluk haline gelmişlerdir. Ölü gömme geleneği, dini inanç ve evlilik kurumu *sensus communis* ile birlikte şekillenmiştir. Doğanın korkutucu ve merak uyandıran yönüyle karşılaşan insanların korku ve hayretleri sonucu ilk teolojik düşünceler ortaya çıkmış ve bunlar aynı zamanda şiirlerle ortaya konmuştur. Vico, dünyanın ilk bilgeliğinin, teolojik şairlerin bilgisi olan şiirsel bilgelik olduğunu ifade etmektedir (*Yeni Bilim*, 6). Dolayısıyla bu çağda insanlar içinde yaşadıkları doğayı anlamlandırmak için metaforlar ve dini semboller kullanmış, yaşadıkları doğa olaylarını Tanrı'nın onlara gönderdiği işaretler olarak açıklamış ve bunları şiirselleştirmişlerdir. Böylece teolojik şiirlerin, dinin, geleneklerin ve en başta toplumların oluşmasına neden olan *sensus communis*, bu çağın metaforlardan, işaretlerden oluşan ilkel dilinin topluluk tarafından paylaşılabilmesini, dolayısıyla insanın ortak unsurlar üzerinden birbirleriyle iletişim kurabilmesini sağlar. Böylece insanların Tanrılar karşısında duydukları korku ve saygı nedeniyle bir araya gelmesi, toplumsal davranışları düzenleyen, gelenekler, ritüeller ortaya koyan inançlar oluşturması *sensus communis* ile birlikte gerçekleşmektedir.

Kahramanlar çağında ise aristokratik bir yönetim hakimdir. Bu çağın toplumu, Tanrı'nın soyundan geldiklerini iddia eden soylular ve onlardan emir alan halk olmak üzere iki gruptan oluşmaktadır. Tanrılar çağında gördüğümüz şiirin yerini ise kahramanlık çağında artık destanlar almıştır. Bu destanlar kahramanları yücelterek savaşları konu alırken cesaret, onur gibi değerleri öne çıkararak bu duyguların toplulukta paylaşılmasını sağlamaktadır. Kahramanların Tanrıların soyundan gelmesine olan “ortak” inanç, dolayısıyla onları aslında bir bakıma Tanrılarının yerine koyma düşüncesi, *sensus communis* ile insanlığa yayılmakta ve böylece kahramanların otoritesini sağlamlaştırmaktadır. Böylece kendilerinin Tanrı soyundan geldiğini söyleyen aristokraziyle halkın arasındaki bu hiyerarşi, *sensus communis* ile iyice pekişmektedir. Dolayısıyla *sensus communis* Tanrılar Çağında nasıl insanları bir araya getirdiyse, burada da onların yine bir arada durmasını sağlayan unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanlar Çağı eşitliğin hakim olduğu bir çağ olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrılar Çağında belirleyici olan hayal gücünün, Kahramanlar çağında belirleyici olan mitlerin yerini artık akıl almıştır. Vico, halkın, akılsal tabiatın bütün insanlarda eşit olduğunu anlamaya başlamasıyla kahramanları yavaş yavaş sivil eşitliğe yönlendirdiğini söylemektedir (*Yeni Bilim*, 29). Bu çağda *sensus communis* ile aklın eşitliği duygusu topluluğa yayılmakta, bunun sonucu olarak da insanlar akla dayanan yasalar oluşturup toplumlarını buna göre düzenlemekteydiler. Rasyonellikle beraber hukuk, bilim ve kültür ise bu çağın *sensus communis*'inin ürünleri olarak ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak İnsanlar Çağı'nda *sensus communis* yine topluluğu bir arada tutan ama bu sefer eşitlik ve akıl duygusuyla ortaya çıkan bir unsur olmaktadır.

Sensus Communis'in Vico'nun felsefesinde önemi, onun bir grup insan, bir halk, bir toplum tarafından temsil edilen ve paylaşılan ortak bir duyu, dolayısıyla toplumsallığın oluşumunda insanları bir arada tutan temel unsur olmasıdır. *Sensus communis* farklı insanların, sayesinde bir araya gelip bir komünite içerisinde yaşamalarını sağlayan ortak bir zemindir. O, insanlar tarafından paylaşılan, dolayısıyla "ortak" bir toplumsal duyudur. Bu ortak duyu insanlık tarihini oluşturmuş, bütün bir tarih *sensus communis*'in etkileri olarak karşımıza çıkmıştır. Sema Önal Akkaş'ın deyimiyile ortak duyu, insanlar aynı sosyal ihtiyaçları hissettikleri ve aynı çözümleri arayıp kabul ettiklerinde ortaya çıkmaktadır (Akkaş, 2003, s.51). İnsanların yapıp ettikleri, oluşturdukları gelenekler, inançlar, buna bağlı olarak bir parçası oldukları topluluklar *sensus communis*'in sonuçlarıdır. Vico, insan zihninin doğal olarak birörnek olmaktan hoşlanma eğilimi gösterdiğini belirtmektedir (*Yeni Bilim*, I, II, 204). Bu da demek oluyor ki zihninin doğası gereği insan, kendi düşünce ve eylemlerinin başkalarıyla uyum içinde olmasına eğilim duyar. İnsan tabiatının toplumsal olduğunu söyleyen Vico'da *sensus communis* tam da insanın tabiatı gereği toplumsallaşmasını gerçekleştiren bir duyu olarak karşımıza çıkmaktadır (*Yeni Bilim*, I, II, 309). Birbirini tanımayan insanların ortak düşünce ve hisleri, *sensus communis* ile bir zemin bulmuş ve *sensus communis*, insanlık tarihi boyunca insanların bir arada oluşturdukları bütün hukuk, din, gelenek gibi ürünlerin altında yatmış, onların ortaya çıkmasında temel unsur olmuştur. "Birbirini tanımayan tüm insanlar arasında doğan birörnek düşünceler ortak bir gerçeklik zeminine sahip olmalıdır." (*Yeni Bilim*, I, II, 144). İşte bu birörnek düşünceler, Schaeffer'ın ifade ettiği şekilde her topluluğu temellendiren değerlerdir ve burada "ortak zemin" kavramı,

refleksiyonsuz yargıların uzlaşımının evrenselliğinin temeline atıfta bulunmaktadır (Schaeffer, 1990, s.84). Bu nedenle Vico, *sensus communis*'in bir sınıf, halk, ulus veya tüm insan ırkı tarafından paylaşılan refleksiyonsuz yargı olduğunu belirtmektedir (*Yeni Bilim*, I, II,142). Böylece birörnek yargılarla, yani *sensus communis* ile insan kendi tabiatının sonucu olan toplumsallaşma ihtiyacını gerçekleştirmiş olmaktadır ki Stoa'yı ele aldığımız bölümün sonunda da belirttiğimiz gibi, bu toplumsallaşma temeli, ileriki bölümlerde de göreceğimiz üzere, bizim problemimiz için belirleyici unsur olacaktır.

İngiliz Aydınlanma filozofu Shaftesbury (1671-1713), Vico gibi *sensus communis*'in toplumsallığına vurgu yapmakla beraber, ondaki ortaklığı etik ve toplumsal terimlerle sınırlandırmıştır (Bayer, 2008, s.1142). Shaftesbury'nin felsefesinde *sensus communis*, ahlak ve estetik alanında belirleyici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. *Sensus communis*, insanların doğasında var olan iyilik yapma, kendi çıkarlarının ötesinde başkalarının, toplumun iyiliğini düşünme eğilimidir. Shaftesbury'nin tabiriyle “bütün insanlar doğal olarak bu birleştirici ilkedен pay alırlar” (Shaftesbury, 2001, s.52). Ona göre, hepimizde “doğamız gereği bizi bir yöne meylettiren, kendimizin ötesinde olanın sevgisine çeken” bir şey vardır ki işte bu *sensus communis*'tir (Shaftesbury, 2001, s. 42). İşte bu anlamda *sensus communis*, insanın diğer insanlarla bir araya gelerek toplumsallaşmasını da sağlamaktadır. Dolayısıyla toplumsallığın ve ahlaki eylemlerin temelinde akılcı yasalar yerine *sensus communis* kavramı yatmaktadır. Shaftesbury, “iyilik yapma sevgisi kendi başına iyi ve doğru bir eğilim değilse, iyilik ya da erdem gibi bir şeyin nasıl olabileceğini bilmiyorum” diyerek ahlaklı eylemlerin sonuçlarının ödülle bağlanmasının onu saptırmaya neden olduğunu açıklamaktadır (Shaftesbury, 2001, s.46). Bunun sebebi, ahlaklı eylemlerin tam da insanın doğal olarak *sensus communis* tarafından bu tür eylemlere güdülenmesiyle yapıyor olmasıdır. Dolayısıyla insan zaten doğası gereği başkalarıyla empati kurmaya, iyilik yapmaya eğilim gösterir ve ödül gerekmeksizin ahlaklı eylemler kendi başına iyidir. İnsanlar, başkalarının iyiliğini gözetme eğilimi gösterdiğinden dolayı, bu eğilimlerini gerçekleştirmeleri için yine kendi doğaları gereği bir topluma aittirler. Bir topluma ait insanlar, ortak sevgi duygusunu paylaşmakta ve kamusal ruh da bu toplumsal duygudan ortaya çıkmaktadır. (Shaftesbury, 2001, s.50). İnsanların doğasında bulunan ahlaklı duygu, nasıl ki yine onların doğal eğilimi olan toplumsallığın gerçekleştirilmesinin temeliyse, aynı zamanda estetiğin de temelini oluşturmaktadır. Çünkü sanatçı da her insan gibi *sensus communis* ile

güdülenerek ahlaki eylemlere eğilim gösterirken eserlerini oluşturmasını sağlayan ilhamı da *sensus communis*'ten ve ahlaki duygudan alır. Onlara ilham veren tutku, orana, sayılara ve nezakete olan sevgidir ve bu da başkalarının hazzı ve iyiliği için dostça bir toplumsal bakış açısıdır (Shaftesbury, 2001, s.63). Dolayısıyla sanatçı, eserini *sensus communis* ile yine başkalarının mutluluğunu ve iyiliğini gözetmesinden doğan tutkudan aldığı ilhamla ortaya koymaktadır. Böylece *sensus communis*, estetik ve ahlakın bir araya geldiği, insanların doğalarında var olan bireysel eğilimlerinin toplumsallığa dönüşmesini sağlayan bir ortak duydur. *Sensus communis* ile birlikte, insanlar hem ahlaki eylemler gerçekleştirmekte hem ahlaki duyguyla yapılan eserler ortaya koymakta hem de bütün insanlar ondan pay aldığı için *sensus communis*, onların bir araya gelmesini ve toplumsallaşma eğiliminin gerçekleşmesini sağlamaktadır.

Sonuç olarak *sensus communis* Reid'da sağduyu olarak yine hem insanlarda doğuştan var olan hem de onları birleştiren ve bir toplum yaratmalarını sağlayan bir yeti, Vico'da insanların dünyayı anlamlandırırken sahip oldukları ve daha sonra toplumlarda farklı şekillerle devam eden ortak duyu, Shaftesbury'de ise tüm insanlarda doğuştan bulunan, insanların ahlaki eylemlere eğilim göstermesine, böylece birbirlerinin iyiliğini ve mutluluğunu gözeterek bir araya gelmelerine sebep olan bir duyu olarak karşımıza çıkmaktadır. Görüldüğü gibi, Aydınlanma Dönemi'nde *sensus communis*, Descartes'ın felsefesinde daha bireysel düzeyde olmasına karşın diğer filozofları göz önünde bulundurduğumuzda özellikle tarihsellik çerçevesinde Vico'da toplumsallaşmaya vurgu yapmaktadır.

2.2. KANT'IN "ELEŞTİRİ"SİNE GİRİŞ

18. yüzyıl Aydınlanma Döneminin filozofu olan Kant'ın (1724- 1804) *sensus communis* kavramını ele almadan önce, kısa bir şekilde düşüncelerinin nasıl şekillendiğini görmek, onu anlamamız için yararlı olacaktır.

Kant, Aydınlanma Dönemi'nin ruhuyla kendi felsefesini oluşturmuştur. "*Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt*" adlı yazısında, aydınlanmanın, insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu ergin olmama durumundan çıkması olduğunu söylemektedir (Kant, 1983, s.1). Bu ergin olmama durumu Kant için aklını başkalarının kılavuzluğu olmadan kullanmamak anlamına gelmektedir. "Aklını kullanma cesareti göster!" sözünün, Aydınlanmanın bir

parolası haline geldiğini belirten Kant, böylece Aydınlanma Dönemine ilişkin, aklın artık ne ölçüde ön plana çıkmış olduğunu bize göstermektedir.

Aydınlanma döneminde akıl yüceltilirken, Kant'a göre onun sınırları ve neleri bilebileceği yeterince sorgulanmamıştır. Bu yüzden de metafizik, kuruntular içerdiği sebebiyle bilimlerin parladığı bu dönemde gözden düşmüş durumdadır. Kant, metafiziğin tekrar önemini kazanması için metafiziğe karışan kuruntulardan kurtulmak gerektiğini düşünerek, kuruntuların nedeninin aklın sınırlarını ve neler bileceğini belirlemeden bir metafizik ortaya koymak olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Kant yapılması gerekenin önce aklın sınırlarını belirlemek olduğunu düşünerek, eleştiri felsefesini başlatmıştır.

Saf Aklın Eleştirisi adlı kitabında, eleştiriye, tüm deneyden bağımsız olarak bütün bilgileri açısından genel olarak akıl yetisinin eleştirisi olarak anladığını belirtmektedir (CPR⁸, AXII). Böylece Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde amaçladığı, aklın sınırlarını ortaya koymak, böylece neyi bilip ne bilemeyeceğini, kısaca bilginin nasıl mümkün olduğunu göstermektir. Bu sayede kuruntuların kaynağı da bulunacak ve metafizik de bu kuruntulardan kurtulacaktır.

Saf Aklın Eleştirisi'yle Kant'ın metafizik alanında gerçekleştirdiği Kopernik Devrimi, nesnelerin, öznenin bilgi ve bilme süreçlerinin koşullarına indirgenerek tesis edilmesiyle öznenin merkez haline getirilmesi anlamına gelir. Bu kısaca “zihnimiz dış dünyaya göre değil, dış dünya zihnimize göre biçimlenir” (Çilingir, 2020, s. 29) demektir. Kant'a göre fenomenlerin bilgisi duyusallığın saf yani a priori, deneyden bağımsız görüleriyle, yani deneyi olanaklı kılan koşullarıyla (uzam ve zaman) verili olan tasarımın, anlama yetisinin kategorileri altına sokularak düşünülmesiyle elde edilir. Böylece Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, bilgi ediminde dış dünyadaki nesnelerin kendilerini bilemeyeceğimizi söyler, çünkü onlar bize duyusallığımızın uzam ve zaman olan apriori formlarının süzgecinden geçerek ulaşmaktadır. Dolayısıyla nesnelerin zihnimizdeki tasarımları bu bağlamda yine duyusallığımızın bize sunduğu halleridir. İşte bunu Kant, metafizik alanında gerçekleştiği Kopernik Devrimi olarak betimler. Kopernik, nasıl dünya merkezli

⁸ Kant'ın *Critique of Pure Reason* (1998) adlı kitabı için CPR kısaltması kullanılacaktır.

evren yerine güneş merkezli evren tasarımını ortaya koyduysa, Kant da nesne merkezli bir bilme edimi yerine özne merkezli bilme edimi ortaya koymaktadır.

Ayrıca Kant'ın teorik felsefesi bağlamında insan bir doğa varlığıdır. İnsan, doğa nedenselliğinin belirlenimine tabi olarak aklın teorik yanı söz konusu olduğunda yaderktir. Fakat Kant'a göre teorik akıl ve pratik akıl paralel ve koşuttur (Kant, 1999, s. 3). Bu koşutluk, teorik felsefe açısından insanın bir 'doğa varlığı' olarak fenomenin verili yapısıyla belirlenmesinde 'seçim alanını' dışta bırakırken, pratik felsefe açısından istemeyi belirleyen arzu ve tutkular seçim alanını açmaktadır (Kant, 1999, s. 22). Dolayısıyla insan, bir anlamda doğa nedenselliğine tabiyken, eylem alanında özgürlük olanağına sahiptir.

Kant'a göre 'özgürlük' kavramı bu bağlamda iki farklı şekilde anlaşılabilir. İlk *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, saf aklın kavramı olarak bir 'ide'dir. Kant'a göre ideler, anlama yetisinin kategorilerinin koşullu olarak yani deneyimin ürünü olarak ele aldığı bilgiyi, saf aklın koşulsuz olarak yani deneyimden tamamen bağımsız olarak ele aldığı a priori kavramlardır (CPR, B378). Anlama yetisinin kategorileri ile doğa yasallığını nedensellik üzerinden kurduğumuzda, 'neden-etki' sürecinin bütünlüğünde, bu bütünlüğü başlatan 'nedeni' ararız. Fakat bu nedenin kendisi bize deneyim olarak verilemez. Bu bağlamda doğa nedenselliğinin dışında bir neden olabileceğinin olanağı yani doğa nedenselliğinden başka bir nedenselliğin olanağı, bize transendental bir ide olarak 'özgürlüğü' vermektedir.

Teorik felsefenin sınırları içerisinde kalan bir bağlamda özgürlük yani 'doğa tarafından belirlenmeme' olanağı 'negatif özgürlük' olarak adlandırılmaktadır. (Kant, 1999, s.3). Özgürlüğün 'pozitif' anlamı ya da 'transendental özgürlük', Kant'a göre "ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyar" (Kant, 1999, s. 4). Aklın teorik kullanımından pratik kullanımına geçilmesiyle birlikte ahlak yasası, doğa nedenselliğinin dışında bir nedenselliğin varlığını eylemlerde olgusal olarak doğrulamaktadır.

Dolayısıyla Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, teorik alanda olup insan aklının sınırlarını, yani bilmenin sınırlarını çizmeyi amaçlarken, *Pratik Aklın Eleştirisi* ise akli eylem alanında incelemektedir. *Saf Aklın Eleştirisi*nde Kant, anlama yetisinin apriori ilkelerini ortaya

koyarak, bu ilkelerin empirik bilgide yasa koyuculuğunu ele almış, *Pratik Aklın Eleştirisi*nde ise aklın yasa koyuculuğunu incelemiştir (Keskin, 2019, s.14). Dolayısıyla felsefenin teorik alanında yani doğa felsefesinde, anlama yetisi doğaya kavramlar yoluyla yasa koyarken, pratik olan ahlak felsefesinde akıl, özgürlüğe yasa koymaktadır. Böylece anlama yetisi apriori doğa yasalarını, akıl da özgürlük yasalarını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insan teorik ve pratik olarak iyi ayrı dünyaya ait gibi görünür. Şimdi, bu iki alan arasındaki ayrılığı kapatıp bir köprü görevi görecektir olan, yargı gücüdür. Çünkü insanın kendinden bağımsız olan doğadaki güzelliği duyması yani nesnenin tasarımının insanın yetileri arasında uyumdan doğan haz duygusu⁹ insanın doğa varlığı ve akıl sahibi varlık olarak iki ayrı yanı arasındaki, zaman- mekâna bağlı gerçeklik dünyası ile idelere yönelik yetilerimiz arasındaki birliği gösterir (Heimsoeth, 2019, s.157). Dolayısıyla *Yargı Gücünün Eleştirisi*, *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* arasındaki uçurumu kapatıp, eleştiriyi tamamlar niteliktedir.

2.3. ESTETİK YARGI GÜCÜNÜN ELEŞTİRİSİ

Kant, pratik veya teorik önermeler dışında bir de yargıların ne teorik ne pratik olduğu, nesnelere olanakları sanata dayanıyormuş gibi yargılandığı önermelerde “teknik” ifadesini kullanacağını belirtir ve burada belirleyici olan yeti yargı gücüdür; doğa ise “teknik” olarak karşımıza çıkar (CPJ¹⁰, 2002a, 20: 201). Bu önermelerde yargı, nesnelere nesnel bir ilişki içerisinde oluşmaz, dolayısıyla bir bilgi ortaya koymaz; nesne sadece bilgi yetisiyle öznel bir ilişki içerisinde yargılanır (CPJ, 2002a, 20: 201).

Yargı gücünün bu bağlamda ne konumda olduğuna bakmamız gerekir. Kant’a göre, tüm zihin yetilerini üç yetiye kadar toplayabiliriz. Bu üç yeti, bilme yetisi, haz alma-haz almama duygusu ve arzulama yetisidir (CPJ, 2002a, 20: 206). Bu yetiler apriori ilkelere sahiptirler ve bu ilkeler de daha yüksek bilgi yetilerinden elde edilir. (Altuğ, 2016, s.19). Bilme yetisinin yasa koyucu ilkelerini anlama yetisi verir, arzulama yetisinin ilkeleri ise akıldan çıkar. Burada haz alma ve haz almama duygusu ayrı bir yeti olarak değerlendiriliyor çünkü bu duygu yalnızca arzulama yetisiyle veya bilgi yetisiyle

⁹ Bu haz duygusu insanın nesneden hiçbir çıkar gütmeyeceği, ilgiden bağımsız bir haz duygusudur ki bu zaten dediğimiz gibi yetilerin uyumundan gelen bir duygudur.

¹⁰ Kant’ın *Critique of the Power of Judgment* (2002a) adlı kitabı için CPJ kısaltması kullanılacaktır.

bağlantılı olarak ortaya çıkmaz. Nesnelere empirik bir bilgi amacıyla kurulan ilişkiden doğan haz doğrudan doğruya nesnenin varoluşuyla bağlantılıdır ve kavramsal bir belirlenim vardır, nesnenin tasarımı ile bağlantı içerisinde ortaya çıkan haz ise istemenin belirleniminden doğan hazdır. Ancak bu ikisinden de ayrı olan ne anlama yetisinden ne de arzulama yetisinden çıkan haz duyguları da vardır. Bu haz duygusunun apriori ilkelerini aldığı yeti ise yargı gücüdür. Dolayısıyla, yargı gücü nasıl ki anlama yetisiyle akıl arasında, böylece de teorik alan ile pratik alan arasında bir köprüyse, apriori ilkeler verdiği haz alma ve haz almama duygusu da aynı şekilde bilgi yetisiyle arzulama yetisi arasında bir köprü gibi durmaktadır. Peki yargı gücünün apriori ilkesi ne olabilir?

Saf Aklın Eleştirisi'nde, yargı gücünün tikeli tümelin altına koyma görevi vardı. Dolayısıyla yargı gücü, bu bakımdan bir araya getirme, düzenleme işlevine sahiptir ki bu da Kant'ta bilgi sürecinin bir parçasıdır. Böylece bu yargı gücü, tikeli verili kuralların altına koymakla anlama yetisine bağlıdır çünkü onun belirlediği yasalar altında çalışır. Yargı gücünün bu hali yani tikeli önceden verili olan tümelin altına yerleştiren hali, belirleyici yargı gücüdür. Bu yargı gücü, bilgi alanında işlev görmekteyken, bizim bu çalışmada inceleyeceğimiz yargı gücü bilgi sürecine dahil olan bir yargı gücü olmayacaktır.

Tikeli, verili tümelin altına yerleştirme dışında, bir de tümelin verili olmadığı durum vardır. Burada yargı gücü tikeli altına yerleştirecek bir tümeli aradığında, bu yargı gücü reflektif yargı gücüdür. İşte bu yargı gücü, anlama yetisinin yasalarından bağımsızdır ve dolayısıyla bir bilgi meydana getirmez. Kendisine verili bir tümel de bulunmadığından, bu tümeli ararken tasarımda tümel üzerine bir düşünüm, refleksiyon işlemi yapmaktadır. Bu refleksiyon işleminde verili olan tasarımı başka tasarımlarla karşılaştırarak tümeli bulmaya çalışıyorsa bu bir kavram oluşturma süreciyle ilgilidir ve teleolojik yargıdır, fakat eğer verili tasarımı bilgi yetileriyle karşılaştırma işlemi yapıyorsa işte bu estetik reflektif yargı gücü olmaktadır (Altuğ, 2016, s.24). Dolayısıyla *sensus communis* kavramı güzele dair yargılarda yani estetik yargılarda ortaya çıktığından bizim için de belirleyici olan yargı gücü estetik reflektif yargı gücü olacaktır ve görüldüğü gibi burada bilgi yetilerimiz önemli bir konuma sahip olacaktır. Fakat önce, reflektif yargı gücünün, tümeli

ararken ona hiçbir kural verilmediği halde bu tümele ulaşmakta nasıl bir yol izlediğine bakmamız gerekmektedir.

Reflektif yargı gücünün yukarda da söylediğimiz haz ve haz almama duygusuna yasa vereceği bir apriori ilkesi olması gerektiği gibi aynı şekilde bu ilke, yargı gücünün tikelden tümeli bulmasını mümkün kılacak, ona bu olanağı sağlayacak bir ilke olmalıdır. Bu ilke sayesinde yargı gücü rastlantısal tikelleri uygun tümelin altına getirme işleminde yol izleyebilir. Yani bu demektir ki yargı gücünün, tikelin bizim için düşünülebilir olan bir birliğe, yasaya sahip olduğunu göstererek bu tikelleri anlaşılır kılması (Altuğ, 2016, s.25), onun apriori ilkesi sayesinde. Dolayısıyla tikel empirik yasalar, bir birliğe göre düşünölmek zorundadırlar ve bu birlik sanki bir anlama yetisi, doğanın empirik yasalarına göre bir deneyim sistemini mümkün kılmak amacıyla bilgi yetilerimiz için bu yasaları vermiş gibi bir birliktir. Dolayısıyla bir birliği varsaymak durumundadır yargı gücü. İşte bu, doğanın amaçlılığı varsayımdır ve yargı gücünün apriori ilkesi olarak karşımıza çıkar. Bu varsayım, tikel yasalardan daha genel yasalara yükselmek için yargı gücünün kendisi için kabul ettiğı bir varsayımdır (CPJ, 2002a, 20:210).

Yargı gücünün bu apriori ilkesi, yargı gücü doğanın kendisine değil, doğa üzerine yaptığı düşünümde kendine koyduğu bir yasadır (CPJ, 2002a, 5: 186). Dolayısıyla bu ilkeyle yargı gücü, doğayı bizim onu bilme amacımıza uyarlamaktadır (Altuğ, 2016, s.24). Böylece yargı gücünün, tikeli verili olmayan bir tümelin altına yerleştirmeye çalışırken, tümellerin çok çeşitliliğine rağmen işlevde bulunabilmesi onun bu “doğanın amaçlılığı” ilkesi sayesinde gerçekleştirmesidir. Burada bu yasayı doğaya yüklemiyor, kendine veriyor. Bu şekilde de doğada böyle bir amaçlılık varmış gibi hareket ediyor. Böylece deneyimleri sistematik bir şekilde düzenlemek bu varsayım altında mümkün olmaktadır. (CPJ, 2002a, 20:210). Yani bu ilkeyle doğa, empirik yasalara uygun bir sistem olarak düşünülebilmektedir. Kant’a göre “bu varsayım olmadan, olası empirik tikel yasaların çokluğundan oluşan bir labirente yolumuzu bulmayı umut edemedik” (CPJ, 2002a, 20:214). Kant, doğanın, ancak yargı gücünün bu prosedürüne uyduğu ve bunu zorunlu kıldığı ölçüde teknik olarak tasarmlandığını söylemektedir (CPJ, 2002a, 20: 220). İşte doğanın sanat olarak görülmesi de yargı gücünün ona bu varsayımla yaklaşmasıyla olmaktadır. Bu da doğanın biçimsel tekniğı ilkesi olmaktadır ki en başta söylediğimiz gibi

doğadaki nesnelere imkanları sanata dayanıyormuş gibi yargılandığında ortaya çıkar (CPJ, 2002a, 20:201). “Böylece yargı gücünün kendisi, doğanın tekniğini apriori refleksiyonunun ilkesi haline getirir” (CPJ, 2002a, 20: 214).

Reflektif yargı gücünün bu amaçlılık ilkesi, teleolojik yargılarda yargı gücünün doğayı, aklın bütünlük idesine göre kavramasıdır. Buna göre, organik doğayı anlamlandırmak, onu daha iyi anlayabilmek için, yargı gücüyle örneğin bir organizmanın tek tek parçalarının hem kendileri için hem bütün için var olduğunu düşünürüz. Örneğin bir çiçeğin kendi içinde taşıdığı bir amaç olmamasına rağmen, biz sanki o hem kendi içinde hem doğayla ilişkisinde bir amaç taşıyormuş gibi düşünürüz. İşte bu amaçsız amaçlılık sayesinde doğanın çok çeşitliliğini kendimiz için anlaşılır kılıyoruz. Dolayısıyla mekanik yasaların bize sağladığının yanında, doğanın kendi içinde taşıdığı bir amaç varsayarak Cassirer’in dediği gibi organik fenomenlerin yani yaşam fenomenlerinin özellik ve bireyselliklerine daha fazla yaklaşabilmekteyiz (Cassirer, 1996, s.373). Böylece aklın bütünlük idesine uygun olarak ortaya çıkan amaçlılık ilkesi, doğa ile özgürlük alanı arasındaki ayrıklığı da kaldırır. Çünkü teleolojik yargılarla aslında doğada sadece mekanik yasaları değil, aynı zamanda tıpkı pratik akılda yani özgürlük alanında karşımıza çıkan amaçlılık gibi bir amaçlılık da görmekteyiz. Dolayısıyla doğayı anlamlandırmak isterken, doğanın bizim aklımızla da uyum içinde olduğunu -ki amaçlılık ilkesi sayesinde doğayı aklın bütünlük idesine uygun olarak düşünürüz- dolayısıyla kendi ahlaki amaçlarımızın doğa alanında gerçekleşebilme imkanını görürüz. Estetik reflektif yargı gücünde ise nesnenin biçiminin amaçlılığı, nesnenin biçimi üzerine kavramdan bağımsız, dolaysız olarak yapılan refleksiyonla ortaya çıkan bir hazza dayanmaktadır. Yani nesnenin biçiminin kendisinde böyle bir amaç olmasa da yargı gücü onu öyleymiş gibi yargılar. Dolayısıyla bu aslında yalnızca öznel bir amaçlılıktır. Çünkü Kant, amacın kesinlikle nesnede değil, tam anlamıyla öznedeki ve aslında onun salt refleksiyon yetisinde yer aldığını söylemektedir (CPJ, 2002a, 20: 216). İşte tam da bu öznel zaten yargının estetik olabilmesini sağlamaktadır. Çünkü estetik yargı nesne hakkında olmayıp daha çok öznenin nesnenin tasarımında hissettiği bir duygu halidir. Dolayısıyla nesnenin amaçlılığı öznedeki bir duygu hali yaratır ki bu duygu haz duygusudur. Böylece amaçlılık ve haz duygusu arasında bir ilişki olduğunu görmekteyiz. Doğada ne zaman karmaşıklıkta birlik ve yasa bulgularsak o zaman bizde bir haz duygusu ortaya çıkar (Altuğ, 2016, s.35). Bir

nesnenin tasarımı, bizde bir haz duygusu uyandırdığında o nesneyi amaçlı olarak görürüz. Yani sanki nesnenin biçimi, bizde o haz duygusunu uyandırmak için bir amaç taşıyormuş gibi düşünürüz. Doğadaki çiçekleri bir sanatmış gibi görmemiz de bu yüzdendir. Sanki onun imkânı bir sanata dayanıyormuş ve sanki bizde bir haz duygusu yaratma amacı taşıyormuş gibi gözükür. Bu haz ise anlama yetisi ve imgelemin uyumundan ortaya çıkan bir hazdır. Güzele dair yargılar da işte bu hazza dayanır. Tam da bu noktada yukarıda bahsettiğimiz, teorik ve pratik alan arasında uçurumun, yargı gücüyle kapanması açıklık kazanacaktır. Çünkü, akıl idealarının, dolayısıyla duyulurüstü alanın nesnel gerçekliğinin gösterilmesi, dolayısıyla deneyimde yani doğada bir karşılığının gösterilmesi mümkün olmadığı gibi, Kant, bunun ancak sembollerle gösterilebileceğini düşünmektedir. İşte tam da burada, bu sembol, doğadaki güzel olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant, güzelin bizi bir şeyi çıkar gözetmeksizin sevmeye hazırladığını belirtir (CPJ, 2002a, 5:267). Dolayısıyla ahlaki olanla güzel olanın arasında bir analogi ortaya koymaktadır. Bu bağlamda güzelin dolaysız ve hiçbir çıkar olmaksızın haz vermesi, öznenin beğeni yargısını verirken öznel ve özel koşullardan sıyrılıp yargısının tümel onayını talep etmesi, tıpkı ahlaklılık söz konusu olduğunda kendisine zarar gelebilecek bir durumdayken bile öznenin öznel çıkarlardan bağımsız eylemesine, kendi öznel ilkesini, genel geçer bir yasa olabilecek şekilde belirlemesine benzemektedir. Güzele dair yargının ve ahlakın ilkeleri, evrensel olarak yani herkes için geçerli olacak şekilde tasarımılanırken ahlaklılık kavramının aracılığı vardır, ancak güzele dair yargılarda herhangi bir kavram tarafından belirlenmişlik yoktur. Dolayısıyla estetik bir yargı, ahlaki bir yargı kesinlikle değildir ancak bu ikisi arasında bir analogi kurulabilmektedir. Öyle ki biz, doğada güzelle karşılaştığımızda onu adlandırırken sanki ahlaki bir yargıya dayanıyormuş gibi muhteşem, masum, mütevazi gibi kelimler kullanırız (CPJ, 2002a, 5:354). Dolayısıyla güzelle karşılaştığımızda tüm öznel ve özel koşullardan sıyrılmamızla, çıkardan bağımsız olmamızla hem bir özgürlük içinde olmakta hem de yargımızın genel geçer olduğunu varsaymaktayız. Ahlaklılıkta ise özgürlük, yine öznenin, arzuları tarafından yönlendirilmeyip aklının yasasına uygun eylemesiyle, dolayısıyla eyleminin herhangi bir öznel çıkara göre belirlenmemesiyle karşımıza çıkmakta, böylece ahlaki ilke de evrensel, yani tüm öznel için genel geçer bir ilke olmaktadır. Dolayısıyla güzele dair yargılarla ahlaki yargılar, çıkardan bağımsız ve evrensel olmalarıyla benzerlik göstermekte, ancak ahlaki yargılarda aklın yasalılığı belirleyici olmaktadır. Şimdi, şunu söyleyebiliriz ki

güzel bir nesnede, öznel çıkar olmaksızın özgür bir haz duyuyor olmamız, aslında bizi ahlaki bir zihin durumuna yaklaştırır ve dolayısıyla ahlaki yana sahip varlıklar olduğumuzu hatırlatır. Aynı zamanda, doğaya yüklediğimiz amaçlılıkla, doğanın bizim kavrayışımızı aşan çok çeşitliliğini onu algılama biçimimizle anlamlandırırız ve doğada bizim anlama yetimiz ve hayal gücümüz arasında uyuma yol açan bir biçimle karşılaştığımızda, sanki doğa onu bizim için sunuyormuş gibi, o güzel nesne bizim için oradaymış gibi hissederiz. Dolayısıyla bu yargı gücünün öznel amaçlılık ilkesiyle, doğayı kendimiz için anlamlandırırız. Sonuç olarak, aklın idelerini nesnel gerçeklikte karşılığını gösteremiyor olsak da, hem doğadaki güzel nesnelere onun sembollerini, izlerini buluruz hem de o nesneye dair yargılarda özne, çıkardan bağımsız, öznel ve özel koşullardan ayrılmış olduğu için onda ahlaki eğilimi görürüz. Dolayısıyla iki ayrı alan olan teori ve pratik alanlarındaki uçurum böylece, yargı gücüyle kapanır. Yargı gücüyle birlikte teorik yeti pratik olanla birleşerek bir birlik oluşturur (CPJ, 2002a, 5: 353). Reflektif yargı gücünün ilkesi olan amaçlılık ile, doğanın bizim zihnimize uyum içinde olduğunu, böylece de ahlaki amaçlarımızın doğada gerçekleşebileceğini görürüz. Dolayısıyla duyularüstü ile duyulur alan arasındaki geçişin gerçekleşebilmesi, akıl yasasının doğada gerçekleşebilmesi için böyle bir amaçlılığa karşılık gelen olgular bulgulamak gerekmektedir (Altuğ, 2016 s.44). İşte bu da az önce bahsettiğimiz gibi biçimsel amaçlılığın sunumu olarak karşımıza çıkan doğadaki güzel ile gerçekleşmektedir. Böylece estetik deneyimle, duyulur alan ile duyularüstü alan, doğa ile özgürlük alanı arasındaki boşluk kapanmakta, dolayısıyla da bir yandan doğa varlığı olan, diğer yandan da akıl sahibi bir varlık olan insanın varlığının birliği sağlanmaktadır

2.3.1. Güzel'in Analitiği

Güzele dair yargıların analitiğinde Kant, bu yargılarla ilgili dört moment ortaya koymaktadır. Kant'ın *sensus communis* kavramının *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin bütünüyle anlaşılması için güzele dair yargılarda ortaya koyduğu momentlere de bakmamız gerekir. Kant, bir şeyin güzel olup olmadığına karar vermek için bilgi için tasarımı anlama yetisi aracılığıyla nesneyle ilişkilendirmediğimizi, asıl imgelem aracılığıyla özneye ve onun haz duygusuyla ilişkilendirdiğimizi söylemektedir (CPJ, 2002a, 5: 203). Dolayısıyla burada anlama yetisi ve nesne arasında bir ilişki yani bilgi oluşumunu sağlayan bir işlem değil, tamamen öznel ve estetik bir yargıdan

bahsetmekteyiz. Beğeni yargıları da işte bu tür yargılardır. Verilen tasarımlar bir yargıda sadece özneyle ilgiliyse o zaman her zaman estetikler (CPJ, 2002a, 5:204).

2.3.2 İlgiden Bağımsızlık

Kant, güzelin analitiğini yaparken beğeni yargısını dört momentte incelemektedir. Bunlardan ilki niteliğe göredir. Buna göre beğeni yargısını belirleyen tatmin ilgidir. Bağımsız olmalı yani tasarımın nesnesinin varoluşundan bir çıkar içerisinde olarak verilen bir yargı olmamalıdır. Dolayısıyla güzele dair bir yargı, nesnenin tasarımının öznedeyarattığı tatminle, haz duygusuyla ilgidir. İşte Kant'ta, güzele dair hazdaki bu tatmini diğerlerinden ayırmak önemlidir. Çünkü bu yargılardaki tatmin ilgidir bağımsızken diğerlerinde öyle değildir. Oysa güzel yargılarında belirleyici olan bu ilgidir bağımsızlıktır, dolayısıyla nesneye yönelik salt seyirde ortaya çıkan bir duygudur.

Oysa, ilgidir doğan, yani nesnenin varoluşunun tasarımıyla doğan haz arzulama yetisiyle ilişkilidir. Burada isteme belirleyicidir ve dolayısıyla nesneye yönelen bir isteme vardır ki bu da nesnenin varoluşuna duyulan bir ilgiyi belirtir (Altuğ, 2016, s.66). Böylece hoş olandaki haz, nesnenin her zaman sadece duyum ile olan ilişkisinden doğmaktadır ki bu da öznenin nesneyle ilişkisinde arzunun yönlendirdiği bir eğilimi gösterir. Dolayısıyla burada özne, eğilimlerinden dolayı özgür değildir, nesnenin varoluşuna bağımlı bir haz duymaktadır ve bu haz hayvanlar için de geçerlidir. Hoş olandan doğan haz, kişiden kişiye değişir çünkü tamamen nesnenin öznenin arzusuna, eğilimine, gereksinime hitap etmesine bağlı bir hazdır. Böyle bir haz da tümellik iddiası elbette taşıyamaz.

Aynı şekilde 'iyi'den duyulan haz da bir şekilde ilgi içermektedir. Hoşa gidendeki haz nasıl ki duyumlar aracılığıyla, burada da iyi, akıl aracılığıyla haz verendir. Şimdi burada da kavram için içine girmektedir. Çünkü bir şeyin iyi olduğuna karar vermek için önce 'iyi'yi yani iyi bir nesnenin nasıl bir şey olması gerektiğini bilmemiz, dolayısıyla iyi bir nesne hakkında kavrama sahip olmamız gerekmektedir (CPJ, 2002a, 5:207). "İyi'den duyulan haz, ancak bir şeyin iyi olduğunu bilen, yani bir şeyin olması gerektiği gibi olduğunu veya arzu ettiği gibi olduğunu fark eden bir öznedeyarattığı" (Altuğ, 2016, s.68). Burada iyi, yine istemenin nesnesidir ve dolayısıyla tatmin nesnenin varoluşuyla ilişkisindedir. Dolayısıyla 'iyi'nin her şekli yani araç olarak iyi ve kendinde iyi her zaman

nesnenin bir kavramını içermektedir. Araç olarak iyi, bir şey için yararlı olandır ve yararlı olup olmayacağına karar verebilmemiz için yine onun önceden bir bilgisine sahip olmamız gerekmektedir. Kendinde iyi ise ahlaki iyi durumuna karşılık gelir ki burada da zaten akıl bu ‘iyi’nin kendisine bir şekilde ilgi duymaktadır ve onun bir kavramına sahiptir. Bu iki ‘iyi’de de bir amacın gerçekleştirilmesinden doğan bir haz söz konusudur. “Her ilgi bir ihtiyacı varsayar ya da bir ihtiyaç üretir ve bir onayın belirleyici zemini olarak artık nesneye ilişkin yargıyı özgür bırakmaz.” (CPJ, 2002a, 5:210).

Oysa güzele dair hazda, nesneyi sadece kendi halinde bırakıp onu seyretmeyle doğan bir haz vardır. Buradan çıkan estetik haz nesnenin varoluşuyla ilgili bir haz değil, nesnenin tasarımının öznedey meydana getirdiği bir duygudur. Dolayısıyla güzel bir nesneden alınan haz, o nesnenin kendi başına nesnel özelliklerinin ne olduğu hakkında bir bilgi vermez, yalnızca öznenin zihin durumuna işaret eder (Wood, 2020, s.249). Oysa hoş olandan duyulan haz sadece duyularla, ‘iyi’den duyulan haz da akıl, dolayısıyla belirlenmiş kavramlarla ilişkilidir. Güzelden duyulan haz ise tamamen öznenin nesneyi algılama biçimindedir. Dolayısıyla Kant’a göre beğeni yargısı yalnızca seyretmeye dayalıdır çünkü bir nesnenin varoluşu açısından kayıtsız olan, yalnızca onun yapısını haz alma ve haz almama duygusuyla birleştiren bir yargıdır (CPJ, 2002a, 5:209). Beğeni yargısı böylece kavramlara dayanmadan, arzuyla yönlendirilmeden yapılan bir yargıdır. Nesnenin varoluşuna bir ilgi olmaması, kavramlara dayanmaması bu deneyimi özgür bir deneyim haline getirmektedir.

Hoşa gidendeki hazda duyular, ‘iyi’deki hazda akıl söz konusuyken, güzele dair hazda anlama yetisi ve imgelemin kavramlarla belirlenmemiş bir ilişkisi rol oynamaktadır. Böylece güzelden duyulan haz, yalnızca insanların deneyimlediği bir hazdır çünkü bu hazzı duyan varlık hem akıl sahibi hem duyusal bir varlık olmalıdır.

Böylece Kant, beğeni yargısı ve güzelin tanımını niteliğe göre şu şekilde çıkarır: “Beğeni, bir nesneyi veya bir tür tasarımı herhangi bir ilgi olmaksızın bir tatmin veya tatminsizlik yoluyla yargılama yetisidir. Bu tür bir tatmin nesnesi güzel olarak adlandırılır” (CPJ, 2002a, 5:211).

2.3.3. Genel Geçerlilik

Kant, ikinci momentte beğeni yargısını ve güzeli, niceliğe göre incelemektedir ki bu, onların tümelliğini ele alır. Bilgi yargılarında yani kavrama dayanan yargılarda bir tümellikten bahsedebiliyoruz. Çünkü estetik yargıların öznel olmasının aksine bilgi yargıları nesnel bir özellik taşır. Oysa estetik yargıda kavramlar anlama yetisi tarafından belirlenmemiş bir haldedir. Bu kavramlarla belirlenmemiş olması, onun saf bir estetik deneyim olmasının koşuludur. Güzele dair yargılarda duygu belirleyici olmaktadır. Bu duygu da nesnenin varoluşunun değil, biçiminin öznedeyarattığı, dolayısıyla öznenin nesneyi seyretmesiyle kendinde oluştuğu bir duygudur. Güzeldeki tatmin, herhangi bir öznenin herhangi bir eğiliminden veya ilgisinden doğan bir tatmin olmadığı için kişi nesneye adadığı tatmin konusunda kendisini tamamen özgür hisseder ve sadece kendi öznesiyle ilgilidir ve tatmininin temeli olan herhangi bir özel koşulu keşfedemez (CPJ, 2002a, 5:211). Böylece herkesten nesneden aynı türde bir hazzı beklemesine neden olacak bir temele inanması gerekir ve dolayısıyla güzelden, o sanki nesnenin kendisinin bir özelliğiymiş de yargısı da mantıksal bir yargıymış gibi söz edilecektir. (CPJ, 2002a, 5:211). Böylece beğeni yargısında bir öznel evrensellik iddiası ortaya çıkmaktadır.

Hoş olanda insanlar arasında bu hoş olandan duyulan haz konusunda bir oybirliği sağlanabilir. Ancak bu onun tümellik iddiası taşıması anlamına gelmez çünkü buradaki tümellik ancak tek tek karşılaştırmalı bir şekilde olabilir. Hoş olandan duyulan haz, kimileri tarafından reddedilebilir. Örneğin bir yemeğin tadı birçok kişi tarafından beğenileceği gibi bazıları tarafından beğenilmeyebilir de.

İyi'ye dair yargılar da genel geçerlilik iddiasında bulunur ama o zaten bir kavram aracılığıyla oluşmuş bir yargıdır. Oysa güzele dair yargıların tümellik iddiası sanki nesnel bir yargının tümel olmasındaki gibidir. Çünkü güzel yargısı veren bir kişi, başkalarından da aynı yargıyı vermesini talep eder ve böylece herkes adına yargıda bulunmuş olur. Kendisi güzelden aldığı hazzı ilgiden ve kavramdan bağımsız, özgür bir şekilde aldığı için, bundan duyduğu tatmini de herkesin o nesneden duymasını, kendi yargısının ve duygusunun diğerleri tarafından onayını talep eder. Ancak beğeni yargısı kavramlara dayanan bir yargı olmadığı için nesnel değil öznedir. Öyleyse beğeni yargılarındaki tümellik iddiası da öznel bir tümellik olmalıdır. Kant'ın dediği şekilde, "her türlü ilgiden

soyutlanma bilincini taşıdığımız beğeni yargısına, nesnelere ilişkin tümellik olmaksızın herkes için bir geçerlilik iddiası eklenmelidir yani bu, bir öznel genel geçerlilik iddiasıyla birleşmiş olmalıdır” (CPJ, 2002a, 5:212).

Güzele dair yargıların tümellik iddiası taşımasının temeli, “tümel ses”e (*allegemeine Stimme*) dayanmaktadır. Zihnimize böyle bir tümel ses olması, bir güzel yargısı verdiğimizde herkesin onayını talep etmemize sebep olan şeydir. Dolayısıyla “güzel” terimini kullanarak verdiğimiz bir yargıda, bu yargımızı tümel ses idisiyle ilişkilendirdiğimizi ve dolayısıyla bunun bir beğeni yargısı olduğunu bildiririz (CPJ, 2002a, 5:216).

Dolayısıyla beğeni yargısının belirleyici özelliği, bir tasarımda zihin durumumuzun iletilebilmesinin temelini sağlayan bu tümel sestir. Beğeni yargısında nesnenin tasarımının bizde yarattığı duyguyu başkalarının da o nesnenin tasarımında duyuyor olmasını tümel ses ile talep ederiz. Dolayısıyla yargımız tümel olarak iletilebilir bir yargıdır. Oysa tümel olarak iletilebilen bir yargı, bilgi yargısı olmalıdır.

Estetik yargıdaki haz, ilgiden ve kavramdan bağımsızdır. Bu haz, öznenin tasarım yetilerinin birbirleriyle ilişkisinde karşılaşılan bir zihin durumundan doğan bir hazdır. Anlama yetisi ve imgelem, estetik yargıdaki tasarım tarafından devreye sokulur ve özgür bir oyun içine girerler. Özgürdür, çünkü onları bir bilgi kuralıyla sınırlayabilecek belirli bir kavram yoktur (CPJ, 2002a, 5:217). Dolayısıyla estetik bir yargıdaki zihin durumumuz bu özgür oyun duygusudur. İşte bu duygu, estetik yargımızın tümel iletilebilir olmasını sağlar. Çünkü burada rol oynayan imgelem ve anlama yetisi, bilgi oluşumu için zaten olması gereken yetilerdir. Bilgi oluşumunda imgelem, görünün çok çeşitliğini bir araya getirip sentezleyen, anlama yetisi ise tasarımları birlik haline getirecek kavramları sağlayan yetidir. Bu demektir ki, yargı veren herkeste bu yetiler mevcuttur. Böylece bir estetik yargıda da bu yetiler arasında ortaya çıkan uyumun imkânı, bütün insanlar için ortaktır (Altuğ, 2016, s.94). Dolayısıyla hiçbir kavram olmadan, ilgi olmadan bir nesnenin tasarımının öznenin kendi bilgi yetilerinde böyle bir oyun meydana getirmesi, öznenin, aynı zamanda bu tasarımın herkesin bilgi yetilerinde de aynı şekilde özgür oyunu yaratacağını talep etmesine sebep olur. İşte bu zihin durumu yani bilgi yetilerinin özgür oyunu, tümel olarak iletilebilirdir. Kant, sadece bilme yetileri açısından

bile, kişinin zihin durumunu iletibilmesinin bir haz getirdiğinin, insanın sosyalliğe olan doğal eğiliminden kolaylıkla tespit edebilir olduğunu düşünmektedir (CPJ, 2002a, 5:218). Sadece güzele dair yargılarımızda bilgi yetilerimiz özgür oyuna girdiği için, güzel yargısı verdiğimizde buna dair diğer insanlardan da onay talep ederiz.

Şimdi, anlama yetisi ve imgelemin, verili tasarımın uyarımı yoluyla, belirlenmemiş bir uyum içinde canlanması, tümel iletilebilirliği beğeni yargısı tarafından varsayılan bir duyumdur (CPJ, 2002a, 5:219). Bu duyumun da koşulları öznel olduğu ölçüde zihin üzerindeki etkisi hala hissedilebilirdir ki, herhangi bir kavrama dayanmayan bir ilişki söz konusu olduğunda bu ilişkinin, zihnin anlama yetisi ve imgelemin uyumuyla canlanan oyunundaki duyumu tam da bu uyumun kendisinin bilincidir. Dolayısıyla özgür oyununun bilincine yine onun zihnimize yarattığı duyumuyla varırız.

Nesneye ya da nesnenin tasarımına ilişkin öznel estetik yargı, nesnedeki hazdan önce gelir ve bilme yetilerinin uyumundaki bu hazzın temelidir (CPJ, 2002a, 5:218). Şimdi bu estetik yargıyla birleştirdiğimiz haz ve tatmin duygusunun bu tümel iletilebilirliği, nesnelere yargılanmasının öznel koşullarının tümelliği üzerine kuruludur yani imgelem ve anlama yetisinin yargı verebilen herkeste mevcut olması üzerine (CPJ, 2002a, 5:218). Yine de güzel, öznenin duygusuyla ilişkisi olmadan tek başına hiçbir şey değildir (CPJ, 2002a, 5:218). Dolayısıyla nesnenin yapısında olup da nesnel bir yargı olarak ortaya çıkan bir şey değildir güzel yargısı. Öznenin, nesnenin tasarımı sonucunda bilgi yetilerinin uyum içerisine girmesi sonucu verilen bir yargıdır. Dolayısıyla öznel, ancak ilgiden bağımsız, nesne kavramından bağımsız olması ve bilgi yetilerinin de tümel olması sebebiyle aynı zamanda tümel olarak iletilebilir.

Şimdi, anlama yetisi ve imgelemin, verili tasarımın uyarımı yoluyla, belirlenmemiş bir uyum içinde canlanması, tümel iletilebilirliği beğeni yargısı tarafından varsayılan bir duyumdur (CPJ, 2002a, 5:219). Bu duyumun da koşulları öznel olduğu ölçüde zihin üzerindeki etkisi hala hissedilebilirdir ki, herhangi bir kavrama dayanmayan bir ilişki söz konusu olduğunda bu ilişkinin, zihnin anlama yetisi ve imgelemin uyumuyla canlanan oyunundaki duyumu tam da bu uyumun kendisinin bilincidir. Dolayısıyla özgür oyununun bilincine yine onun zihnimize yarattığı duyumuyla varırız.

Böylece ikinci momentten çıkarılan güzelin tanımı şu olacaktır: “Bir kavrama dayanmadan genel geçer olarak haz veren şey güzeldir”. (CPJ, 2002a, 5:219).

2.3.4. Amaçlılık

Üçüncü moment ise beğeni yargılarında düşünülen amaçların ilişkisi olacaktır. Dolayısıyla güzele dair yargılar üçüncü momentte ilişkiye göre incelenmektedir. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere, yargı gücünün apriori ilkesi, doğanın amaçlılığı ilkesidir. Reflektif yargı gücü, nesnenin biçiminde bir amaçlılık varsaymaktadır. Bu, reflektif yargı gücünün, nesnenin biçimini sanki bizim bilgi yetilerimiz arasında bir uyum yaratma amacını taşıyormuş gibi görmesidir. Bu amaçlılık, biçimseldir ve dolayısıyla nesnenin varoluşuyla kesinlikle bir ilgi içerisinde değildir. Aksi takdirde nesnenin tasarımına dair yargı, beğeni yargısı olamazdı.

İşte bir amaçsız nesnenin tasarımındaki bu öznel amaçlılık, bir kavram olmaksızın tümel olarak iletilebilir olduğuna karar verdiğimiz tatmini ve dolayısıyla beğeni yargısının belirleyici zeminini oluşturmaktadır (CPJ, 2002a, 5:221). Bu amaçlılık nesnede değil, öznenin onu kavrayış tarzındadır. Dolayısıyla nesneyi kendimize tasarlama tarzımız, imgelem ve anlama yetimizin uyumundan haz duymamızı sağlar ve bu da bir kavramdan bağımsız olarak, tasarımın amaçlılık biçimidir (Altuğ, 2016, s.113). Bir nesnenin verildiği bir tasarım durumunda öznenin bilgi yetilerinin yani imgelem ve anlama yetisinin kendi aralarındaki oyununda biçimsel amaçlılığın bilinci, hazzın kendisidir.

Amaçlılık, estetik yargıda haz duygusundan önce gelmelidir ki yetileri özgür oyuna sokup bu oyundan hazzı doğuracak olan da zaten bu biçimsel amaçlılıktır. Eğer bu amaçlılık hazza dayanıyor, ondan sonra geliyorsa o zaman bu, nesneye dair bir ilgi olduğunu gösterir ve bu da beğeni yargısını bozar, bu tür yargılar da tümel bir tatmin iddiasında bulunamazlar (CPJ, 2002a, 5:223). Bu durumda cazibelerin de beğeni yargısında etkisinin olmaması gerekir, burada temel olacak olan tek şey, biçimin amaçlılığı olmalıdır. Sonuç olarak “güzel, bir amacın tasarımı olmaksızın algılandığı ölçüde, bir nesnenin amaçlılığının biçimidir.” (CPJ, 2002a, 5:236).

2.3.5. Sensus Communis

Kant'ta *sensus communis* kavramı, yine öznel yargıların diğer bireylerce paylaşılabilişliğini ve tümel bir geçerlilik iddiasını vurgulamaktadır. Bu bağlamda *sensus communis*, duysal ya da görüsel bir ortak payda değil, insan zihninin bilgisel ve estetik kapasitesinin ortak yapısından doğan bir ortak duyguyu ifade etmektedir. Bu kavram, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, ilk olarak dördüncü momentte yani zorunluluk olarak kiplikte karşımıza çıkmaktadır.

Burada Kant, beğeni yargısının herkesin onayını talep etmesinden hareket etmektedir. Dolayısıyla güzele dair bir yargı veren bir kişi herkesin söz konusu nesneye dair güzel yargısını vermesini beklemektedir. *Sensus communis*, yargılara tümel geçerliliğini veren bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kant, beğeni yargısının iddia ettiği tümel zorunluluğun koşulunu, bir ortak duyu ideasında temellendirmektedir. “Yalnızca böyle bir ortak duyunun varsayımı altında, beğeni yargısında bulunulabilir” (CPJ, 2002a, 5: 238). Çünkü ortak duyu ilkesi, benim güzel nesneden duyduğum hazzı, o nesneyi deneyimleyen herkesin hissetmesi gerektiğini ileri sürmemi sağlayan ilkedir. Bu da beğeni yargısının temelini oluşturur. Burada gereklilik, yani zorunluluk, kavrama dayanan bir zorunluluk değil, kendisi dışında bir şeye dayanmayan öznel bir zorunluluktur (Altuğ, 2016, s.139).

Yargı vermenin öznel koşullarına, imgelem ve anlama yetisine bütün insanlar sahiptir. Öyleyse güzele dair verdiğimiz yargılarda yetilerimiz arasındaki özgür oyunun bir etkisi olan duyu, ortak duyudur. Estetik yargıdaki herkese iletilebilir olan ve herkesin de hissetmesini beklediğimiz haz, imgelem ile anlama yetisinin uyumundan doğan bir hazdır. Dolayısıyla bu duygunun iletilebilirliği, bir ortak duyunun varsayımına dayanmaktadır.

Sensus communis sayesinde, öznel olan bir yargı, tümel iletilebilirlik özelliği taşımaktadır. Bu noktada beğeni yargısında düşünülen, herkesin aynı yargıyı verme zorunluluğu bir ortak duyu varsayımı altında nesnel olarak tasarlanan yani sanki nesnel bir bilgi gibi genel geçermişçesine tasarlanan ancak öznel bir zorunluluktur. Bu öznellik, kişinin yargı verirken nesneyle ilişkisinde bilgi yetileri arasındaki özgür oyundan doğan

haz duygusundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla burada öznenin kendisine ait bir zihin durumu vardır ve bu öznel ve biricik bir durum olmasına rağmen aynı zamanda tümel olarak iletilebilirdir. İmgelem yetisi ile anlama yetisi arasında ortaya çıkan uyum ve bunun sonucunda doğan haz, insan zihninin yapısı göz önünde bulundurulduğunda herkeste ortaya çıkmasını bekleyeceğimiz bir şeydir. Çünkü insan zihninin yapısı her kişide farklı farklı değildir. Yetilerimiz ortaktır. Bu böyle olduğundan, güzel de bu yetilerimiz arasındaki uyumdan ortaya çıkan bir duyguysa, bir nesneye güzel dediğimde herkese göre güzel olması gerekir. Böylece “güzel” yargısını veren öznenin herkesin bu yargısını vermesini, dolayısıyla güzel bir nesnede hissedilen duyguyu öznenin herkesin hissetmesini beklemesiyle *sensus communis* karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Paul Guyer’ın özetlediği gibi, *sensus communis* kavramı hem paylaşılan bir haz duygusu, hem bu duygunun paylaşıldığı yargı yetisi ve aynı zamanda bu yetinin kullanılmasının dayandığı ilkedir (Guyer, 1997, s.150).

Dolayısıyla biz, yargı veren öznelerin hepsi ile ortak bir temele, hatasız işleyen zihin yetilerine ve bir estetik yargı verirken ortaya çıkan, herkeste olması gerektiği düşünülen bir duyguya dayanarak yargımıza herkesin onay vermesini bekleriz (Altuğ, 2016, s.145).

Bir şeyi güzel olarak ilan ettiğimiz yargılarda başka türlü bir görüşe izin vermeyiz ve bunu yaparken yargımızı bilgi yargılarında olduğu gibi kavramlara değil, kendi duygumuza dayandırırız ve dolayısıyla bu duyguyu da başka insanlarda da ortaya çıkacak şekilde, ortak bir duygu olarak oluştururuz (CPJ, 2002a, 5:239).

Estetik yargımızdaki “olması gereken” olarak karşımıza çıkan estetik yargının zorunluluğu, hem kavramlara dayanmadan ilgiden bağımsız bir yargı olmakla özgürlük içerisindedir, hem de nesnenin aynı şekilde diğer insanlarda da bu yargıyı oluşturmaya neden olacak uyum duygusunu oluşturmasını beklememizle bir uzlaşmayı, birlik arayışını içermektedir. Dolayısıyla estetik yargı verdiğimizde her türlü özel koşuldan kendimizi soyutlayıp bütün insanların adına yargıda bulunma imkanına sahip olduğumuz bir özgürlük alanına geçmekteyiz.

Böylece estetik yargı veren özne, diğer öznelerle bir araya geleceği bir duyguya dayanmaktadır (Altuğ, 2016, s.146). İşte *sensus communis* sayesinde, nesneyi yargılarken ortaya çıkan duyguda başkalarıyla ortaklığa sahip olurum. Dolayısıyla *sensus*

communis, estetik yargıda bulunan öznelin duygudaşlığının koşuludur. Böylece yargımızla başkalarının yargısı arasında bir uyuşma sağlamamıza olanak vermektedir.

Sensus communis, kendi biricik estetik deneyimimizi, diğerlerine iletebilmemizi sağlayarak bir toplumsallaşmaya kapı açmaktadır. Çünkü biricik estetik deneyimimizden doğan duygu, aslında nesnel yani herkeste olan bir zihin durumundan doğan duygudur. Bu şekilde kendi öznel ve özel koşullarımızdan koparak bir tümelin parçası haline gelmekteyiz. Dolayısıyla hem kendi adımıza hem başkaları adına yargı vermiş oluyoruz ve hem de bu yargı başkalarıyla bizi bir araya getiren, ortak bir paydada birleştiren unsur haline geliyor. Böylece ortak duygu, bir topluluk duyusuna yol açıyor. Yani öznel koşullardan soyutlanan bir duyudan ortaya çıkan beğeni yargısı artık bu topluluğa ait, ortaklaşa bir nitelik kazanmaktadır (Altuğ, 2016, s.149).

Kant, antropolojiye dair yazılarında, beğenin nesnel toplumsal yargısına ilişkin bir yeti olduğu ve diğer insanlarla sosyalleşme özgürlüğü gerektirdiğinden zihnin, imgeler oyununda özgürlüğünü hissettiğini söylemektedir (Kant, 2024, s.196).

Kant, bu yazılarında, insanın toplumsal bir varlık oluşunun üstüne basmaktadır. Ona göre, insan, akli tarafından başka insanlardan oluşan bir toplumda yaşamaya yöneltilmektedir (Altuğ, 2016 s.302).

Gördüğümüz üzere, Kant'a göre insan doğası gereği bir topluma ait olmak ister. Bunun için de o toplumla bir ortak paydada olmalıdır. İşte estetik yargıyla beraber *sensus communis*, insana bu ortak paydayı sağlamaktadır. Sosyalliğin, toplum için yaratılmış yaratıklar olarak insanlar için gerekli olduğu kabul edildiğinde, o zaman beğeni sayesinde kişinin hislerini başkalarına iletebiliyor olmasıyla, beğeni yargıları insanın doğal eğilimini teşvik eden araç olarak görülebilir (CPJ, 2002a, 5: 297).

2.4. KANT MERKEZİNDE SENSUS COMMUNIS'İN KÖKENLERİ

Sensus communis kavramının, Kant ve Kant'a kadar olan felsefe tarihinde bazı kullanımlarını görmüş olduk. Şimdi Kant'ın *sensus communis*'i bunlara ortak bir anlama sahip olabilir mi veya bunlardan ne bakımlardan ayrılır, bununla birlikte Kant, bu kavrama nasıl bir boyut getirmiş, bunlara bakalım.

Kant'ta *sensus communis*'le karşılaştığımız estetik yargı, nesneye dair nesnel bir bilgiyi değil, o nesnenin tasarımının anlama yetisi ve imgelem arasında oluşturduğu uyumundan doğan haz duygusuyla ilgili bir yargıdır. Estetik deneyimde, özne nesneye olan ilgiden bağımsız bir şekilde onu seyrederek. Nesneye yönelik herhangi bir bilgi ve yarar amacı taşımaz. Nesneyi olduğu gibi seyreder. Bu durumda, estetik bir yargı, nesnenin taşıdığı bir nitelik üzerine değil, öznenin kendi zihinsel durumunun hissi üzerine ortaya çıkmaktadır. Özne, anlama yetisi ile imgelem arasındaki uyumdan doğan hazzı hisseder. Dolayısıyla bu hissetmenin nesnesi, öznenin zihin durumunun kendisidir. Böylece estetik deneyimde duyumsama, ancak öznenin zihnindeki uyumu hissettiği bir duyumsama olarak karşımıza çıkabilir. Bu duyumsama dışsal olsaydı, o zaman bu yargı ya anlama yetisinin kavramları tarafından belirlenmiş olan bir bilgi yargısı ya da nesneye yönelik ilgiden ortaya çıkan bir yargı olacaktı ki, bu da estetik bir yargı olmazdı. Nitekim Kant'ın kendisi, ortak duygudan herhangi bir dışsal duyuyu değil, daha çok bilgi güçlerimizin özgürce hareket etmesinin etkisini anladığını söyler (CPJ, 2002a, 5: 238). Dolayısıyla burada duyumsama olarak ancak öznenin bilgi yetileri arasındaki uyumunun bilinçliliği söz konusudur. Bu bilinçlilik duyguyu üzerinden düşünecek olursak, Aristoteles'in ve Ortaçağ filozoflarının ortak duygusunu aklımıza getirebiliriz. Aristoteles ve Aquinolu Thomas'ta ortak duyunun, duyumsadığını duyumsayan, böylece duyumun bilinçliliğini ortaya çıkaran bir işlevi vardı. Bu bilinçlilik düzeyinde belki de Kant'ın ortak duygusuyla paralellik gösterebileceğini söyleyebiliriz. Ancak yine de bu noktada, Kant'ın *sensus communis*'ten, dışsal bir duyumsama sürecini anlamadığını tekrar hatırlamamız gerekir. Dolayısıyla Kant'ta *sensus communis*, Aristoteles ve Ortaçağ filozoflarının ortaya koyduğu duyguların ortak bir kökü veya bir iç duyu yetisi olarak duygusal algının bir parçası olan ortak duyu kesinlikle değildir.

Kant'ın *sensus communis* kavramını, felsefe tarihindeki *sensus communis*'in kullanımları bağlamında düşünecek olursak, öncelikle Kant'ta bu kavramın “duygu” temelinde kullanıldığını söylememiz gerekmektedir. Ancak buradaki duygu, adalet duygusu, hakikat duygusu gibi bir anlamda duygu kesinlikle değildir. Kant, *sensus communis*'in “ortak anlama yetisi (*gemeine Menschenverstand*)” ile karışmasını eleştirmektedir (CPJ, 2002a, 5:293). Demek istediği, insan olan herkesin zaten bir akla sahip olduğu, dolayısıyla bu yüzden ondan “ortak” olarak bahsedilmesidir ki, bu genellik anlamı taşımaktadır. Bu, karşımıza sağduyu olarak çıkan anlamda bir ortak duygudur. Oysa

Kant'ın *sensus communis*'inin içerdiği anlamda “ortak duyu (*Gemeinsinn*)” insanda doğuştan zaten var olan bir yeti olarak değil, insanın estetik nesneyle olan deneyiminde zihin yetilerinin uyumu sonucu ortaya çıkan haz duygusunun bütün insanlarca paylaşılabilen bir duygu olması, dolayısıyla bu duygunun, insanlar arasındaki, paylaşılabilir, iletilebilir bir duygu olmasını ifade etmektedir. Aynı şekilde Lyotard da *sensus communis*'in ortak akıl, iyi anlama yetisi, sağduyu, iyi akıl yürütme gibi kavramın dolayımı aracılığıyla olan bir iletişim olmadığını söyler (Lyotard, 1988, s.1). Dolayısıyla o da bu kavramın genel geçerlik taşımasının kavram aracılığıyla değil, ortak bir duygu olmasında olduğunu belirtmek ister. *Güzelin Analitiği*'nde Kant'ın ortaya koyduğu dört moment üzerinden Lyotard, güzel yargısının diğer yargılardan ayrılmasını net bir şekilde özetler: “İlgi olmaksızın haz, kavram olmaksızın genel geçerlilik, bir amacın tasarımı olmaksızın amaçlılık, tartışma olmaksızın zorunluluk” (Lyotard, 1988, s.1). Dolayısıyla bu noktada *sensus communis*'in kavram içeren, bilgi oluşumu içeren, ilgi içeren ortak akıl, sağduyu gibi ortaklıkta genellik, sıradanlık anlamı içeren, her insanda bulunan asgari yetiye işaret eden kullanımlarından farklı olarak onun duygu, his temelli, kavramdan bağımsız bir iletişebilirlik olduğunu belirtmeliyiz. Lyotard, duygu olan yargının genellik anlamı veren sağduyudan farklı olarak *sensus*'a atfedilmesi gerektiğini söyler (Lyotard, 1988, s.4).

Peki Kant'ın *sensus communis*'i felsefe tarihindeki diğer kullanımlarıyla birlikte ele alındığında, nasıl düşünülmelidir? Bir “ortak duyu” olarak *sensus communis* Vico'da, insanları bir araya getiren ortak hisler, inançlar, bir bakıma insanların çağınının, toplumu oluşturan ruhu olarak ortaya çıkmaktaydı. Dolayısıyla insanlar arasında paylaşılabilir bir duygu olarak ele alınması yönüyle ve insanları bir araya getiren ve toplumların oluşmasını sağlayan ve insanların ortak yaşadığı bir duyuya dayanan kavram olmasıyla Vico'nun *sensus communis*'inin Kant'ın kavramına paralellik göstermiş olduğunu söyleyebiliriz.

Kant, *sensus communis*'in özellikle “topluluk duygusu (*gemeinschaftlichen Sinnes*)” olmasını vurgulamaktadır (CPJ, 2002a, 5:293). *Sensus communis*, kendi yargımızı başkalarının olası yargısıyla temellendirme talebi yarattığı için, böyle bir yargı bir bakıma kendimizi başkalarının yerine koyarak kendi özel ve öznel koşullarımızdan soyutlamamızla gerçekleşmektedir. Kant, sağduyu olarak kullanılan *sensus communis*'in aksine, estetik anlamda *sensus communis*'in toplumsal bir duygu anlamını taşıdığını ve

burada temel belirleyici unsurun haz duygusu olduğunu belirtmektedir. Beğeni yargısını ise belirli bir tasarımdaki bu haz duygusunun, bir kavramın aracılığı olmadan genel geçer kılan bir yargı olduğunu ortaya koymaktadır (CPJ, 2002a, 5:295). Dolayısıyla Kant'ın *sensus communis*'i, zihin yetelerimizin özgür oyunun ürünü olması ve ilgi içeren bir duygu olmaması yönüyle estetik hazın evrenselliği ve ayrıca öznel ve özel koşullardan soyutlandığı ölçüde de estetik hazın komünal niteliği olarak karşımıza çıkmaktadır (Gadamer, 2008, s.60). Dolayısıyla belirleyici nokta, kavramların dolayımı olmadan, imgelem ve anlama yetisinin özgür oyunundan doğan haz duygusunun, toplumsal olarak iletilebilir olmasıdır. Ancak burada Kant'ın bu kavramı sağduyudan ayırması önemlidir. Dolayısıyla, Descartes, Reid ve Shaftesbury'ci bir sağduyu anlayışı, bu kavramda bulunamaz. Ancak toplumsal bir duyuyu ifade etmesi bakımından Vico'nun ortak duygusuyla benzerlik gösterebilir. Gadamer, Vico'nun *sensus communis*'inin, komünitede yaşanarak kazanılan ve komünitenin yapıları ve hedeflerince belirlenen bir duyuyu olduğunu söylemektedir (Gadamer, 2008, s.30). Çünkü insanlar, yaşamlarında karşılaştıkları olgular hakkında bir takım ortak inançlar olarak bir araya gelir ve oluşturdukları topluluk içerisinde bu ortak hisler pekiştirilir. Dolayısıyla *sensus communis* insanın ahlaki ve tarihsel var oluşunu belirler (Gadamer, 2008, s.30).

Tam da bu noktada Stoa'daki ortak kavramlar çerçevesinde ele aldığımız toplumsallığı hatırlamamız gerekir. Stoa Dönemi'nde belirleyici olan da ortak kavramların, ön-kavramların genelleştirilmiş bir şekilde toplum içinde ahlaki bağlamda kullanılmasıydı. Epiktetos'ta zaten insanın toplumsal bir varlık olması, doğaya uygun olduğu için, toplumsallığın ahlaki zemini ön kavramların ortak kavramlara dönüşmesini şart koşmaktadır. Dolayısıyla bir topluluk duygusu olarak Vico'nun *sensus communis*'i, Stoa'da incelediğimiz ahlaki ve toplumsal boyutu andırmaktadır. Şimdi, bizim bu tezdeki problemimiz, *sensus communis*'in birçok farklı kullanımları arasında, Kant'ın *sensus communis*'inin felsefe tarihinde hangi temelleri içermiş olabileceğiydi. Elbette Kant'taki bu kavram felsefe tarihindeki hiçbir *sensus communis*'le birebir aynı şekilde kullanılmış değildir. Fakat, Kant'ta *sensus communis*'in bir topluluk duygusu vurgusu yaptığını söylemiştik. *Sensus communis*, beğeni yargılarının iletilebilmesini, insanlar arasında paylaşılabilir olmasını, dolayısıyla estetik bir duyuyu temelinde bir toplumsallığa kapı açılmasını sağlamaktadır. Bu sayede de insanların toplumsal bir varlık olma eğilimi gerçekleşmektedir. Beğeni yargıları, ancak toplum içinde olmakla, insanlarla

paylaşılma ile anlam kazanmaktadır. Çünkü her beğeni yargısı verdiğimizde, başkalarının da aynı yargıyı vereceğini düşünmekte, dolayısıyla aslında kendimizi başkalarının yerine koyarak, yani başkalarının olası yargılarını hesaba katarak o yargıyı vermekteyiz. İşte tam da bu bağlamda *sensus communis*, Kant'ta toplumsal bir temeli içermektedir. Dolayısıyla Stoa ve Vico'da gördüğümüz toplumsal, tarihsel, kültürel boyut, Kant'tın *sensus communis*'ini temellendirmiştir. Aynı zamanda Stoa'da gördüğümüz, ön-kavramlar - ortak kavramlar temelinde, insanların ahlaki eylemeye olan eğilimlerinin toplum içerisinde gerçekleştiğini görmüştük. Kant'ta ise güzel'in, ahlaki idelerin sembolü olduğunu, öznenin çıkardan bağımsız bir şekilde güzelden haz duymasının tıpkı ahlaklılıkteki öznel çıkardan bağımsız olmaya benzediğini, dolayısıyla hem güzele dair yargıda hem ahlaki eylemde herhangi bir çıkar tarafından yönlendirilmediği için öznenin özgür bir şekilde yargı verdiğini söylemiştik. Dolayısıyla estetik yargılarla ahlaki yargılar arasında bir analogi söz konusuydu. Bu bağlamda düşünecek olursak tam da beğeni yargılarının zorunluluğunun ilkesi olan *sensus communis*, insanda çıkardan bağımsız bir hazzı göstermesiyle onun ahlaki eğilimini de görmemizi sağlamaktadır. Dolayısıyla Kant'ın *sensus communis* kavramı, Stoa'daki etik ve toplumsal temellerle yakınlaşmaktadır. Ancak Kant'taki *sensus communis*'te içerilen toplumsallık, estetik bir düzlemde, duygu temelinde ele alınmıştır. Dolayısıyla Kant'ın *sensus communis*'i, Aristotelesçi gelenekte gördüğümüz duyuların ortak kökü olarak bir ortak duyuyu değil, Stoa'da ile Vico'da gördüğümüz etik, toplumsal ve kültürel temellere sahip olan, ancak bir estetik duygu olarak karşımıza çıkan bir kavramdır. Dolayısıyla problemimiz çerçevesinde şu sonuca varıyoruz ki Kant'ın bu kavramı, Aristotelesçi gelenekte karşımıza çıkan ortak duyudan, Aydınlanma Dönemi'nde gördüğümüz sağduyudan ayrılmış ve Stoa ile Vico'da gördüğümüz şekilde insanlar arasında iletişebilirlik, toplumsallık ve etik bağlamını kapsamış, ancak Kant, bu kavramı, bilgi, ilgi içermeyen bir düzeyde, estetik yargıların temeli olan duygu düzeyinde dönüştürmüştür. Dolayısıyla Kant'la beraber *sensus communis*, öznel evrenselliğin temelini oluşturması, onun tüm ilgiden, kavramdan ayrılması, bu anlamda özellikle bilgiden ve ahlaki yargıdan ayrılması ve buna rağmen insanlarda zihin yetileri arasında ortaya çıkan uyumun genel geçer bir nitelik taşımasıyla, estetik çerçevede yeni bir boyut kazanmıştır.

2.5. KANT'IN SENSUS COMMUNIS'İNİN POLİTİK İŞLEVİ

Tezde şimdiye kadar, *sensus communis* kavramının geçmişini inceledikten sonra Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni ele alarak onun Kant'ta nasıl karşımıza çıktığını, daha sonra bu kavramın felsefe tarihindeki kullanımlarının Kant'ta hangi temellerde karşımıza çıktığını ortaya koymaya çalıştık. Bu açıdan da bu kavramın en çok toplumsallaşmaya işaret etmesi bizim için belirleyici oldu. Bu bağlamda Kant'ın *sensus communis*'inin Stoa ve Vico'da karşımıza çıkan toplumsal ve kültürel temelleri içerdiği sonucuna vardık. İşte tam da Kant'ın bu kavramının toplumsal temelleri içeriyor olması, onun politik bir işlevi olabileceğini düşüncesine de yol açmaktadır. Dolayısıyla tezimizin bu bölümünde, bu işlev incelenecektir.

Kant'ın *sensus communis* kavramı üzerinden politikaya dair ortaya konan tüm tartışmaların gösterdiği en önemli şey, tam da bu kavramın politika ile olan adeta 'görünmez' gibi duran potansiyel bağının kendini açığa vurmasıdır. Fakat bu bağın, eleştirel felsefe için yalnızca bir potansiyel olduğunu ve transendental bir belirlenime sahip olmadığını ifade etmek gerek. Bu durum akılda tutularak söylenebilir ki, hem Kant'ın hem de bu potansiyelin açtığı alanda işleyen çalışmaların, temel olarak Aydınlanma (*Aufklärung*) projesinin özgül politik temeli perspektifinde *sensus communis*'in belirleyici olduğunu yakaladıkları söylenebilir. Bunun için öncelikle Kant'ın politikasını da ele almamız gerekmektedir. Kant'ın özellikle politik yazılarında, Aydınlanma için belirtilen genel karakteristiklerden biri, tam da durağan bir 'insanlık durumu' değil, aksine, belki de ölçülemeyecek bir seviyede, bir jenerasyondan diğerine kalıtım aracılığıyla giderek gelişen bir süreç olduğudur (Kant, 1991, s. 43). Kant, bölümün başında da söylediğimiz gibi, "ergin olmama durumundan çıkma" olarak adlandırdığı bu süreci "*Aydınlanma Nedir?*" *Sorusuna Yanıt* (1784) başlıklı yazısında ele almıştır. Kant, bu sürecin parolasını "*Sapere aude*" olarak tanımlarken, transendental felsefenin gerektirdiği şekliyle, yargı gücünün bir türü olan estetik reflektif yargının evrensel olma iddiasını tesis eden ilke olarak *sensus communis*'in açıklanmasında sıradan insan anlama yetisinin üç maksimini öne sürmektedir. Bu üç maksimden anlama yetisinin maksimi olan birincisini "kendi için düşünmek", yargı gücünün maksimi olan ikincisini "başka her birinin yerinde düşünmek", aklın maksimi olan üçüncüsünü de "her zaman uyumlu olarak düşünmek" olarak formülize etmektedir. (CPJ, 2002a, 5:294). Şimdi,

burada görülebileceği üzere, politik belirlenimlerinde bir tür ilerleme olarak tasvir edilen Aydınlanma, Kant tarafından birinci maksime dair, aklın heteronomisi anlamına gelen “önyargı”dan kurtulma durumuna tekabül etmektedir. (CPJ, 2002a, 5:294). Kısaca “bu maksimi benimsemek, kişinin kendi yargısını oluşturmasını amaçlayıp, tümüyle ötekilerin yargılarıyla yönlendirilmemeyi istemektir. En temel anlamıyla, anlama yetisinin ilgilendiği meselelerde, kendi adına hareket etmektir” (O’Neill, 2001, s. 82). Fakat Kant, bunun zorluğunun oldukça farkındadır. Hatta insanların önyargıya bağlı olarak başkaları tarafından yönlendirilmelerinin, bir “ikinci doğa” haline geldiğini ifade eder (Kant, 1983, s.1). Burada özellikle Kant’ın Aydınlanma ve dolayısıyla politika düşüncesi için belirleyici bir kavram olan ‘kamusallık’ karşımıza çıkmaktadır. Aksi yönde ilerlediğimizde otonomi edimi, tam da aklın özel kullanımıyla (*der Privatgebrauch*) birlikte, kamu önünde ve ona hizmet edecek şekilde kullanılması (*der öffentliche Gebrauch*) olarak iki tür üzerinden Kant tarafından örneklenmektedir: Devlete bağlı olan din adamının resmi dogmayı olduğu gibi, memuriyetinin gereklerine uygun şekilde cemaatine ve halka aktarıp öğretmesi, ama aynı memurun tam da bir ‘bilgin’ sıfatıyla, kamu önünde, resmi dogmanın kategorilerine karşı özgürce eleştirel bir tavır takınabilmesi öne sürülür (Kant, 1983, s. 2). Akıl, kamu önünde kendini ortaya koyarken, temelde yine kamu uğruna özel alanda kendini kapatmak durumundadır. Bu noktada, *sensus communis*’in yukarıda değinilen üçüncü maksimine bakmakta fayda var. Kant için bu maksim “tutarlı düşünme yolu” olarak tanımlanır ve pek açık olmayan bir şekilde önceki iki maksimin birlikteliğini ve sınırlarına göre düşünmenin istikrarını gerektiren, “ulaşılması en zor olan” maksimdir (CPJ, 2002a, 5:295). Öyle ki *sensus communis* ve Aydınlanma arasındaki ilişkinin, bu maksim perspektifinden Kant’ın politika felsefesi açısından çıktısı, tam da tarihsel ilerlemenin zorunluluğunu ya da Kant’ın ifadesiyle “yazgısını” (Kant, 2020, s. 54) ortaya koymasındadır. Aydınlanmanın bir süreç olduğunu ifade etmiştik. Bu süreç, Kant için aynı zamanda “ebedi barış”ın da teminatını sağlayan bir süreçtir zira bu teminat, ‘bir yazgı’ olarak, doğanın buyruğudur:

“Ancak dünyanın amaca uygun olarak akışının farkına varmak ve bu akışın bütün insanları aynı nihai sona yönelten önceden belirlenmiş nedenlerinin bir yazgı olduğunu anlamak için çok derin, engin bir bilgelik gerekir. Çünkü bu durum doğanın görünen sanatında belirginleşmediği için anlamak mümkün değildir, dolayısıyla -şeylerin bütün biçimsel ilişkilerindeki amaca yönelmiş olmayı- düşünmek ve olasılıkların farkında olmak gerekir. İnsanların sanatsal eylemleri ile benzerlik kurarak, söz konusu ilişkiler, uyum ve amaçlılık olasılıklarının farkında

olmamız mümkündür. Böylece akıl bize bir fikir tasavvur edebilmemiz için -ahlaki olan- nüveler sunar. Gerçi bu, teorik bir amaç olarak aşırı coşkuludur, ancak pratikte dogmatik ve gerçekçi bir iyiye göre inşa edilmiştir” (Kant, 2020, s. 56).

Hannah Arendt (1906-1975), *sensus communis*'in politik potansiyeli açtığı alanda, estetik reflektif yargının mahiyeti üzerinden bir siyaset teorisi kurma çabasında akla ilk gelen isimlerden biri olarak, Kant'ın 'yazgı' olarak adlandırdığı bu çerçeveyi, temel olarak Aydınlanma'nın maksimi olan *Selbstdenken* üzerinden aktör-seyirci ilişkisinde kurduğu özgün yorumla açıklamaktadır. Öyle ki Arendt için Aydınlanma öznesi, Kant'ın ifadesiyle “edilgin olmayan bir aklın” (CPJ, 2002a, 5:294) yani asıl işi eleştirel felsefenin sınırları dahilinde yargılamak olan tikel ya da seyircinin öznel ilgisinden kurtulup ‘genel’ olana çevirmesi, ama bunu bilme yetisinin a priori kavramsal belirleniminden değil, tam da ötekinin yerine geçerek edimselleşebilmesi olarak, “gözünü” bizzat tarihe çevirmesi anlamındadır. Arendt şöyle der: “Seyircinin karşısındaki -ve sanki onun yargısı için sahneye konmuş olan- gösteri, bir bütün olarak tarihtir ve bu gösterinin gerçek kahramanı da ‘sonsuzluğa’ doğru ‘ilerleyen bir nesiller dizisi’ olarak insanlıktır” (Arendt, 2019, s. 118).

Kant, *Teori ve Pratik* başlıklı yazısında, ‘sivil durum’ olarak adlandırdığı ve *kamusal hukuk* yani saf aklın a priori ilkeliliği tarafından, yalnızca “insan olma” durumunun buyurduğu Aydınlanma sürecinin nesnel koşulları üzerine konuşur: “Hak, tek tek her bireyin özgürlüğünü başka herkesin özgürlüğüyle uyum içinde sınırlamaktır ve bu uyum, evrensel bir yasaya uyulduğu müddetçe mümkün olur. Bu uyumu yalnızca dışsal yasalardan ibaret olan *kamusal hukuk* mümkün kılar” (Kant, 2010, s. 34). Kant'ın *amaçlar krallığı* düşüncesi de bu temelde şekillenir. Öyle ki “akıl sahibi ve kendi başına amaç olan insanın mutlak bir amaca yönelik eylemde bulunma yükümlülüğü olduğundan, bunun imkânının koşulları toplumsal yasalar tarafından oluşturulmak zorundadır” (Çilingir, 2020, s. 31). Akıl sahibi varlık kendi istemesiyle pratik bir yükümlülüğün altına girer. Bu bağlamda özgürlük düşüncesi de tam açıklığına kavuşur. Yasa koyucu biçim, insanlığın araç olarak kullanılmasını engellediğinden, her akıl sahibi varlığın maksimlerinin kategorik imperatife göre belirlenmesi amaçlanır. “Böylece ahlâklılık, bütün eylemleri yasa koymayla ilgi içine sokmaktan meydana gelir; bir amaçlar krallığını ancak bu yasa koyma olanaklı kılar” (Kant, 2002b, 51). Burada kategorik imperatif,

kendisi bir amaç olan insanlığın siyasi teşkilatlanmasını tesis eden yegâne unsur olarak karşımıza çıkar. Özellikle insanın bir araç değil de amaç olarak görünmesi, Aydınlanma öznesinin, doğanın ona biçtiği ‘yazgı’nın sonucu olduğundan buradaki a priori bağlayıcılık, yasa tarafından belirlenmemiş istemenin özgürlüğün karşısında duracağı için, sivil anayasa tam da bunu engellemek ve ebedi barışın koşulu olarak görülen kozmopolitanizmin ancak kamusal hukukun nesnel koşullarına tekabül eden bu düzenini sağlamak için özgürlük uğruna baskıcı da olmak durumundadır (Kant, 2010, s. 34). Tam burada, yine Kant’ın ifadesiyle teori ve pratik arasında bir ‘orta terim’ konumunda bulunan yargı gücünün (Kant, 2010, s. 17) kamusal bağlamında önemini, *sensus communis* üzerinden hareketle işleyen Arendt’e geri dönmek gerekir. Arendt’in Kant’ın Aydınlanmacı ilerleme konseptini, asıl karakterini ‘seyirci’ üzerinde bulan sonsuz bir süreç olarak anladığını söylemiştik. Bunun sebebini, Arendt’in ifadesiyle “Kant’ın hiçbir zaman bir siyaset felsefesi kaleme almamış” (Arendt, 2019, s. 41) olmasında buluruz. Yeniden tekrar etmekte fayda var ki, Kant’ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* eleştirel felsefenin sınırlarıyla tamamen uyumlu bir çalışmadır. Beiner’in ifade ettiği gibi Arendt, *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde, kendi siyaset teorisi açısından kullandığı favori kavramlarının (ortak duyu, genişletilmiş düşünce vb.) hala transendental kategoriler olduğunu ve beğeni yargısının herhangi bir empirik toplumsallıkla ilişkilendiğini pek takdir etmiyor gibidir (Beiner, 2001, s. 95).

Fakat tam da bu yüzden, Arendt, kendi siyaset teorisini, *sensus communis* ve politika arasındaki potansiyel bağ üzerinden kurmayı tercih etmiştir diyebiliriz. Zira Arendt için bu kavramın önemi, Kant’ın *sensus communis*’e dair ikinci maksimde ortaya koyduğu ‘genişletilmiş düşünce’ üzerinden ‘seyirci’nin yargısıyla, kamusal özgürlüğün ‘heteronom’ doğuşunu, Aydınlanma projesinin ‘özgürlük’ ve ‘barış’ idelerine tekabül ettirebilme potansiyelidir. Payne’in dediği gibi “Arendt, ortak duyuyu evrensel bilişsel bir yetiden, paylaşılan bir topluluğun genelliğine dönüştürdü. Arendt, Kant’ın *sensus communis*’inin apriori doğasından bir topluluğun empirik sosyalliğine yaptığı bu yorumlayıcı sıçramada, Kant’ı tersine çevirmiştir” (Payne, 2011, s. 48). Bu sayede Arendt, tarihe bakan bir topluluğun ortak bir şekilde yargılayarak bizzat o tarihin anlamını kurdukları bir kamusalığa, sırf sahip oldukları çoğulluk sayesinde ulaşan bir topluluğun düşüncesini temsil etmektedir. Arendt, *İnsanlık Durumu*’nda *homo faber* yani dünyayı

araçsallaştırdığı ölçüde kendi amaçlılığını, insan olmanın kategorik anlamını da araçsallaştıran modern insan üzerinden (Arendt, 1994, s. 209), Kant'ın 'amaç olarak insan' düşüncesine temkinli bir şekilde yaklaşarak hakkını verir. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde "insan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir" (Kant, 2002b, s. 45) şeklinde ifade ettiği, pratik aklın doğa nedenselliğinin ötesinde, pozitif özgürlüğün kendi nedenselliğini koyutladığı yasalılığın insana yüklediği amaçlılık, Arendt tarafından *homo faber*'in, 'sağduyu' üzerinden tesis ettiği araçsallığa karşı kategorik bir karşı çıkış olarak ortaya konmaktadır (Arendt, 1994, s. 212). Fakat tam da bu Arendt için, Kant'ın ortaya koyduğu amaç olmanın, doğanın, dolayısıyla tarihin bütün olarak bir araç haline gelmesiyle mümkün olabileceği anlamına gelir:

"Elbette Kant'ın kendi zamanındaki yararcılığın akidelerini formüle ederken ya da kavramsallaştırırken güttüğü amaç bu değildi; tersine o her şeyden evvel amaç-araç kategorisine layık olduğu yeri vermek ve onun siyasi eylem alanında kullanılmasına mani olmak istiyordu. Ne var ki Kant'ın bu formülünün; en az insanın sadece "kullanım/fayda amaçlı" olmayan nesnelere yani "çıkarsız haz aldığımızı" söylediği sanat eserleri karşısındaki tutumuna dair diğer ünlü ve aynı zamanda paradoksal yorumu kadar, köklerini zamanının yararcı düşüncesinden aldığı su götürmez bir gerçektir. Çünkü Kant için bu işlemle insanı "yüce bir amaç" olarak kurma imkanı, (ancak) eğer "doğanın bütünü bu (işleme) tabi tutabilirse" yani her ikisini de bağımsız anlamlarından soyarak doğayı ve dünyayı salt araçlar düzeyine indirebilirse doğabilir" (Arendt, 1994, s. 212-213).

Burada açık bir şekilde Arendt'in, Kant'ın dışsal yasayla tesis edilip, a priori ilkeliliğe dayanan *kamusal hukukunun*, temelde doğanın araçsallaştırılmasını şart görüp, tam da bu evrensel yasalılık üzerinden gerçekleştirebildiği için, Kant'ın "yazmamış olduğu" siyaset felsefesini, temelde tikelin, yalnızca tikel olmasının biçimiyle -yani amacıyla-gerçekleşen genel güzel duygusunun topluluğu olarak *sensus communis*'te bulunduğunu ifade edebiliriz. Değindiği gibi, 'özel evrensellik' değil de 'özel genelliğe' dayanan empirik bir tersine çevirme vasıtasıyla Arendt'in, eleştirel Aydınlanma projesinin 'özgürlük' ve 'barış' idelerini, tarihsel anlamı, yasanın belirlediği insanın otonomisi uğruna araçsallaştırdığı transendental belirleniminden kurtarmak istediği öne sürülebilir. Bu temelde 'seyirci' vurgusu da anlaşılabilir.

Kant için *Ebedi Barış* pratik aklın ilkelerinden zorunlu olarak çıkmaktadır. Bu zorunlulukta, doğanın insana biçtiği zorunluluk olan ‘yazgı’ ile aynı şeydir. Dolayısıyla burada kesin yasallık, *kamusal hukuk*’un tesis ettiği tarihsel-toplumsal bir nedensellik vardır: “Ahlak yasasından kesinlik talep etmek, onu doğa yasasıyla eşitlemek demektir” (Recki, 2010, s. 198). O halde Kant için, doğanın insanda tesis ettiği akıl, bizzat doğaya tabi olmanın ötesine geçirir; bu durum pozitif özgürlüğün, dolayısıyla otonominin koşuludur ve ‘suç’ tam da bu otonominin engellenmesinde yatar. Kant’ın ifadesiyle “doğa, kendi büyük sahnesini düzenleyen kişiler için barışın korunmasını gerekli kılar” (Kant, 2020, s. 56). Bunu da öncelikle otonominin şartı olan pratik aklın koyutladığı nedenselliğe göre eylemekle, bu eyleminin de sekteye uğramaması bağlamında *kamusal hukuk*’un (ve üç türünün, *devlet, millet ve dünya yurttaşlığı* hukuku) belirleyiciliği üzerinden güvence altına alarak yapmaktadır. Doğanın buyurduğu ilerleme öylesine zorunludur ki, savaşlar bile bu ilerlemeye hizmet ederler. Bu mesele Arendt için de önemlidir: “Doğanın ‘nihai planı’, hiç kuşkusuz, ‘kozmpolit bir bütündür, yani birbirlerine zarar verme tehlikesi taşıyan bütün devletleri içeren bir sistemdir’ Yine de savaş (...) tam da anlamsızlığından ötürü, er geç ortaya çıkacak olan kozmpolit barışın hazırlanmasına fiilen hizmet eder” (Arendt, 2019, s. 110). Fakat savaşın, pratikte geçerli tek bir hükümlülüğü bile yoktur. Bu bağlamda Kant’ta *ebedi barış*’ın ilk teşkilatlanma aşaması cumhuriyet olarak görülür zira “cumhuriyet, ahlak ile hukukun birliğinin siyasi bir örgütlenme tarzı olarak yansımasıdır” (Çilingir, 2020, s. 41). Çünkü cumhuriyette vatandaş, tıpkı amaçlar krallığındaki gibi hem tebaa hem de yasa koyucudur.

Cumhuriyetten sonra ebedi barış için gerekli olan ikinci nihai madde Kant’a göre, özerk ve bağımsız devletler, hukuka dayalı bir federasyon kurmalıdır şeklindedir (Kant, 2020, s. 45). Bu federasyonunun temel amacı ise savaşları sonlandırmak olacaktır, zira Kant’a göre “ahlak kanunlarının en yüksek mercii (akıl) tarafından savaşa yasal bir yol olarak başvurulması kesinlikle lanetlenmiştir” (Kant, 2020, s. 48).

Kant’a göre bir devletin kendini koruma amaçlı müdafaa yapması dışında, savaşın siyasetin temel bir unsuru olarak görülmesi tamamen ahlakdışıdır. Savaş, en başta insanlığı bir araç olarak görmenin tezahürüdür. Kant’ın kozmpolitan idealinde yatan bir federasyonun temel amacı da savaşların önlenmesinde kritik bir önem arz etmektedir. Zira

bireyin sonsuzca eyleme yani tamamen doğa nedenselliğine tabi olarak eyleme durumu da ancak varlığını özgürlükten alan kategorik imperatifin sınırlaması ile mümkün olur. Bu bağlamda savaş mefhumu hiçbir şekilde hukuki bir amaca hizmet edemez.

En nihayetinde, *kamusal hukuk*'un tesis ettiği eylem alanı dışında hareket etmek, Kant için bizzat otonominin engellenmesi anlamına gelmektedir. Fakat bu durumda bile, yani savaş, şiddet ya da baskılama durumlarında dahi, ilerleme tarihsel olarak kaçınılmazdır. Bu bağlamda *sensus communis* eleştirel felsefede basitçe, bir politik topluluk değil, bir estetik topluluktur. Bu estetik topluluğun “politik” potansiyeli açısından iş gören bir örnek olarak ele aldığımız Arendt'in, neden Kant'ı “detransendentalize” (Beiner, 2001, s. 96) etmek istediği de, hatta ‘seyirci’yi neden ön plana çıkartmak istediği de bu açıdan belli gibidir. Eleştirel felsefenin, a priori olarak tüm bir siyaseti belirlediği yerde, yalnızca *Yargı Gücünün Eleştirisi* ve beğeni yargısında bu belirlenimlerin, tikel üzerinden empirik içeriğin kamusalığa -evrensellik değil de- bir ‘genellik’ olarak sirayet etme potansiyelinde olduğu açıktır:

“Arendt'e göre siyasetin öznesi olarak değerlendirildiği zaman her birey kaçınılmaz olarak, diğer bireylerin varlığını tanım gereği içinde barındırır. Yani bir başka deyişle, insan yapıp eden ve karar veren özne olarak daima bir çoğulluğu yani diğer öznelerin varlığını -en azından tanım düzeyinde bünyesinde barındırır” (Ayas, 2012, s. 28).

Bu durumun Arendt'in ortaya koymak istediği politika teorisi için önemi, bahsedildiği gibi Aydınlanmanın ortaya koyduğu otonominin, Kant ile paralel olarak, kamunun önünde öz çıkardan bağımsız olarak konumlanmayı, bunun ötesinde de bunu evrensel belirleyiciliğin “totaliter” karakterinden bağımsız olarak sürdürebilmeyi -en azından Arendt için- şart koşmasıdır.

Arendt, hayatını kaybettiği için tamamlayamadığı *Zihnin Yaşamı* adlı eserinde, bizzat ‘gerçeklik’ kavramını, insanın beş duyusunu bir arada tutan bir “altıncı his” olarak, nesnenin o nesne olmasına zemin sağlayan *sensus communis*'in özelliği olarak tanımlar (Arendt, 2018, s. 72). Bu tanımlama önemlidir çünkü Arendt'e göre tam da bu, özneye görünen nesnenin, başka bir özneye de aynı bağlamla görünmesi üzerinden kurulan “dünyasal bağlam”, insanı insan yapan öznelerarasılığın tesis edilmesi anlamında

gerçekliğin kendisi olarak karşımıza çıkar: “Düşünen ego görünümüler dünyasından çekildiği ve bu dünyada yönümüzü bulmamızı sağlayan *sensus communis*’e içkin gerçeklik hissini kaybettiğinde, kendisini düşünme olarak düşünmenin farkında olduğu tek gerçeklik olarak gösterir” (Arendt, 2018, s. 229). Buradaki bağlam spesifik olarak Kartezyen ego eleştirisi olsa da, genel olarak Arendt’in felsefesinde, “emek, iş ve eylem” olarak ‘aktif yaşam’ anlamında tanımlanıp (Arendt, 1994, s. 17) kısaca ‘pratik’ anlamına gelen *vita activa*’nın, ‘tefekkür yaşamı’ anlamında tanımlanıp kısaca ‘teori’ anlamına gelen *vita contemplativa* tarafından, Platon’la başlayan tarihsel paradigmayla dışlanması, modernitede, özellikle de Marx’la, ‘geleneğin’ tersine dönüştürülmesiyle sonuçlanan fakat çözümden ziyade başka bir sapma yaratan Batı düşüncesinin çıkmazı, Arendt tarafından *sensus communis*’e yaslanan yeni bir kamusallık önerisiyle aşılmaya çalışır. Bu bağlamda Arendt’in, *sensus communis* üzerinden gerçekliği -ya da dünyasal bağlamı- yeniden tanımlamak istediği öne sürülebilir.

Arendt’e göre *vita activa*’nın ilk faaliyeti olan emek, en temelde insanın biyolojik belirlenimlerine tekabül eden, yaşam döngüsünde insanın en temel bedensel gereksinimlerinin karşılanması olarak ortaya koyduğu etkinliklerinin tümü anlamına gelmektedir (Arendt, 1994, s. 17). Bu etkinlik ise kısaca, emeğin yaşamdan başka bir şeyle sonuçlanmaması, veya kısaca “yaşam üretimi” anlamına gelir: “Nesne üretmiş olmak, emek gücünün üretkenliği açısından arızı bir durumdur; onun asıl ilgisi kendinin yeniden üretiminin araçlarına dönüktür” (Arendt, 1994, s. 124). Arendt, emeğin, ötekinin üretkenliği, refahı uğruna kullanılabileceğini, bunun Antikitede kölelikle, modern toplumlarda da sömürüyle gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Eğer insan, doğumundan ölümüne dek, yaşam ihtiyaçlarını gidermek için çalışıyorsa *animal laborans*’a dönüşür: “Zira bir yandan insanın [ürettiği] ürünleri kendisinden -sadece daha uzun süreli değil- daha da [değerli] addeden *homo faber*’in yargısı, öte yandan da yaşamı bütün malların en yücesi konumuna yerleştiren *animal laborans*’ın kararlı imanı ile karşıtlık arzetedir” (Arendt, 1994, s. 285). Bu bağlamda *vita activa*’nın ikinci etkinliği olan iş ve *homo faber* de açıklığa kavuşur. İş, kısaca insan ürünü dünyanın kurulmasını sağlayan araçtır. Öyle ki doğa döngüselliğinin karşısında, insanın bu döngüselliğe set çekerek öznelliklerini, üretmiş olduklarının nesnellikleri aracılığıyla tesis ettikleri şeyler dünyasının kendisi, *homo faber*’in dünyasıdır: “Bedeniyle ve evcilleştirdiği hayvanlarla yaşamı besleyen

animal laborans bütün canlı varlıkların efendisi ve Tanrısı olabilir ama yine de doğanın ve yeryüzünün hizmetkârı olarak kalır; sadece *homo faber* bütün yeryüzünün efendisi ve Tanrısı olarak davranır” (Arendt, 1994, s. 192). Arendt, *homo faber*'i, *animal laborans*'tan araç-amaç kategorileri üzerinden ayırmaktadır. İmalat, temel olarak amaç-araç kategorileri üzerinden düzenlenir; nihayetinde emeğin ortaya koyduğu, doğa zorunluluğunun belirleniminde olan ihtiyaçların giderilmesi, *homo faber*'in ürettiği, 'sürekli' olan bir kullanım ürününün nesnel varlığıyla sonuçlanmaktan ziyade, yaşamın, kendini sürdürebilmesi etkinliği olduğundan emekte amaç, halihazırda araca dönüşmektedir. Bu yüzden *animal laborans* 'dünya-dışı' yani doğa döngüselliğinin parçasıyken, *homo faber* en baştan bir dünya kurar. Son olarak *vita activa*'nın etkinliği olan eylem, Arendt tarafından “inisiyatif almak”, “başlamak”, “bir şeyleri harekete geçirmek” olarak tanımlanmaktadır (Arendt, 1994, s. 242). Özellikle bu tanımlar, eyleminin 'öngörülemez' doğasına verilen önemin de karakteristiğini sergilemektedir. Eyleminin ve konuşmanın varlık koşulu olan insani çoğulluğun en temel iki niteliğinin (eşitlik ve farklılık), Arendt açısından 'doğum' kavramının belirleyiciliğinde büyük önemi vardır çünkü kamusallığa veya insan koşullarına söz ve edimle ortaklaşa olurken, bu ortak toplulukta yine her bir söz ve edimle 'yeni' ya da öngörülemez -yani normun dışında- bir potansiyele kapı açılır. Ama bu öyle bir dinamiktir ki, insan 'eşitlik' ile birlikte kamusal alanın ortak zeminine katılabilirken, tam da 'farklılık' sayesinde, onu güdüleyen ihtiyaçlarını, arzularını, beğenilerini, taleplerini diğerinden farklı kılarak, kendi anlaşılabilirliklerini diğerine eyleyerek ya da sözle ileterek ancak bir kamusal kurabilir:

“İnsanın, olan her şeyle paylaştığı ötekilik ile, (sadece) canlı olan şeylerle paylaştığı farklılık, onu benzersiz kılar ve [bu] benzersiz varlıkların çoğulluğu paradoksal olarak, insani çoğulluğu oluşturur. Konuşma ile eylem, bu benzersiz farklılığı ortaya serer. Bu yolla insanlar basitçe farklı olmak yerine, farklılıklarını açık seçik hale getirirler; insanların birbirlerinin karşısına salt fiziksel nesnel olarak değil ama insan sıfatıyla çıkma halleridir bunlar. (...) Bu durum *vita activa*'nın hiçbir etkinliği için geçerli değildir. İnsanlar pekala çalışmadan da yaşayabilir, başkalarını kendileri için çalışmaya zorlayabilir ve kendileri en ufak bir şey katmadan dünyadaki şeylerden yararlanmaya ve hoşça vakit geçirmeye karar verebilirler; bir sömürücünün ya da köle sahibinin ve bir asalağın yaşamı haksız ve adaletsiz olabilir ama insani olduğu kesindir. Oysa konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyyen, yaşarken ölmek demektir (...) artık insanlar arasında geçirilmediği için insani yaşam sona ermiş demektir” (Arendt, 1994, s. 241).

Tam da bu yüzden, *vita contemplativa* ile felsefeyi, *polis*'ten ya da toplumdaki uzaklaştıran gelenek, nasıl ki tam da en kökünden insan olmanın şartlarını saptırmışsa, *vita activa*'nın *animal laborans*'ının kamusallığın tek ölçütü olduğu geri çevirme işlemi de özgürlüğün işleyebileceği bir siyaset alanı yaratamaz:

“*Homo faber*, tam da *animal laborans*'ın araçsallığı anlamaktan aciz olması gibi, anlamı anlamaktan acizdir. Ve nasıl ki *homo faber*'in dünyayı kurmakta faydalandığı araç gereçler *animal laborans* için bizzatı bir dünya haline gelmişse, aynı şekilde, fiilen *homo faber*'in eriminin ötesinde bulunan bu dünyanın anlamlılığı da, onun için paradoksal bir “kendinde amaç” haline gelir” (Arendt, 1994, s. 211).

İşte tam burada, Arendt'in siyaset teorisi için zeminine aldığı eleştirel felsefenin *sensus communis* kavramının önemi, seyirci-aktör karşıtlığıyla -çok daha seyircinin pozisyonuna yaklaşarak- açıklanmaktadır. Filozofun *vita contemplativa*'sı, Arendt için yargılama edimindeki uzaklaşmadan çok daha farklıdır; ilki, hakikat uğruna tikellerin dünyasından “ayrılırken”, ikincisi bu dünyada “kalarak” katılmamayı tercih eder: “Yargı kendi bireysel sınırlarını nasıl aşacağını bilir; düşünmesi için “kendi bulunduğu yerde” başkalarının da bulunmasına ihtiyacı vardır; bu olmadan hiçbir işe yaramaz” (Arendt, 2012, s. 262). Bundan da öte, yargılayan seyirci, filozof gibi tikellerin olumsuzluğunda *doxa*'lar ile iş gören düzlemin ötesinde bütünü *episteme*'sini istemesi nedeniyle aklının katı sınırları içinde kalmak mecburiyetindeyken, seyirci tam da bütünü anlamına, kendi çıkarlarından bağımsız ama yine de diğerini hesaba katmak zorunda olduğu bir kamusalılıktan hareket ederek ulaşmak durumundadır (Arendt, 2018, s. 116). Aktör, tam da yargılamayıp eylediği için, anlamı yakalayamaz, çünkü halihazırda tedrici olarak aydınlanan -ve dolayısıyla ilerleyen- tarih, aktörlerin bir ‘örnek’ teşkil ettiği oyununun, bu ilerlemeyi yakalayabilecek bir topluluk tarafından ‘ilerleme’ olarak yargılanmasında zaten aktör olanı tesis eder. Öyle ki bu oyun aracılığıyla seyirci, izlemeye zorlanırsa, aktörlerin bu biricik ve ‘ilerleme’ anlamını tesis ettikleri oyun, ‘ilerleme’ anlamını zorunlu olarak kaybettiğinden gelecek nesiller için bir ‘örnek’ teşkil edemez. Seyircinin ortak yargısı üzerinden Arendt, bu bağlamda hem ‘özgür’ hem de ‘eşit’ bir siyaset alanının potansiyelini yakalamaktadır: İşte böylece *sensus communis* de, hem diğerinin yerine geçerek yargıladığı için ‘eşit’, hem de bunu evrenselin zorlaması olmadan gerçekleştirebildiği için ‘özgür’ bir kamusallığın, *vita activa* ile *vita contemplativa*'nın

savaşını tesis eden geleneğin aksine, onların oyununu teşvik eden bir siyasetin potansiyelidir.

Sonuç olarak, Kant'ın *sensus communis*'inin onu Stoa ve Vico'ya yaklaştıran toplumsallık temelini içermesi, onun politik işlevini de karşımıza çıkarmıştır. Bu bağlamda şunu söylememiz gerekiyor ki Kant'ın siyaset felsefesi, halihazırda pratik aklın yasalılığı tarafından belirlenir. Ebedi barışın zeminini sağlayacak koşullar yani kısaca kamusal hukuk doğanın buyruğu anlamına gelen aklın buyruğu tarafından sağlanır. Tam da bu bağlamda Kant'ın ifadesiyle kozmopolitanizm ya da dünya yurttaşlığı tüm savaşlara rağmen tıpkı bir doğa yasası gibi olan aklın yasalılığının sağladığı özgürlük yani ilerleme sürecinde zorunlu olarak insanlığın yazgısıdır. Dolayısıyla Kant'ta tüm bir siyaset felsefesi, pratik yasayla belirlenir. Bu bağlamda, Kant'ın *sensus communis* kavramını doğrudan bir politik yargı olarak kullanmadığını ama “kendi için düşünmek”, “kendini başkalarının yerine koyarak düşünmek” ve “tutarlı düşünmek” maksimleriyle *sensus communis*'i, başkalarını gerektiren, başkalarının yargılarıyla uzlaşmayı talep eden, dolayısıyla toplum içerisinde olmayı gerektiren bir kavram olarak karşımıza çıkardığını görmekteyiz. Ayrıca Kant'ın, estetik deneyimi, doğayı algılama biçimimizde doğaya yüklediğimiz amaçlılıkla ve doğadaki güzelde ahlaki semboller görmemizle, dolayısıyla ahlaki amaçlı eylemlerin doğada gerçekleşebileceğini görmemizle, ahlaklılık ile doğa arasındaki ayrıklığı kapatan bir unsur olarak gördüğünü söylemiştik. Dolayısıyla *sensus communis*'in Kant'ın felsefesinde politik işlevi doğrudan ortaya konulmamış olsa da, Esgün'ün dediği gibi, onun hukuk felsefesinin temeli olan kategorik imperatif'in yaşamın olumsuzluğuna uygulanmasını sağlaması, bireysel ve toplumsal iradenin var olma koşullarını ortaya koyması, dolayısıyla akıl yasasının doğa alanında gerçekleşebileceğini göstermesi bakımından politik işlevi olabileceği gösterilebilir (Esgün, 2020, s.348). Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'sinin, zorunluluk ile özgürlük alanı arasında bir köprü görevi görmesini düşündüğümüzde, insanın olumsuzlukta aklın yasası tarafından belirlenen eylemleri uygulama isteği olarak Kant'ta politikanın estetikten ayrılamayacağı söylenebilir (Esgün, 2020, s.355).

Arendt ise *sensus communis*'in söz ettiğimiz toplumsallık temelini kullanarak onu siyasetle ilişkilendirmektedir. Dolayısıyla o, Kant'ın kendi felsefesinde sadece *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nden bir siyaset düşüncesi çıkarmaktadır. Arendt, özgür estetik

topluluk düşüncesindeki ortaklık üzerinden kendi siyaset teorisinin tesis etmek istediği özgür kamusal alanı bulmaktadır. Bunu da *sensus communis*'i transendental belirleniminden kurtarıp reflektif yargıyı politik yargıya dönüştürerek yapar. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Arendt'e göre kabaca pratik anlamına gelen *vita activa*, felsefi geleneğimizde *vita contemplativa* tarafından dışlanarak toplumdan soyutlandığı için orada hiçbir şekilde özgür bir kamusalıktan bahsedemiyorduk. Aynı gelenek bu sefer moderniteyle birlikte tüm bir kamusalığı pratiğe indirgediğinden yine özgürlük söz konusu değildi. İşte Arendt, bu savaşı aşip özgür bir kamusalığa giden yolu, özgür bir şekilde hem eşit hem de farklı olan bir yargılayanlar topluluğunun, aktörlerin bir "örnek" teşkil eden eylemleri üzerinden tarihsel anlamı tesis ettikleri bir *sensus communis* ile siyaseti özgürleştirmeyi öne sürmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmanın temel sorusu, Kant'ın *sensus communis*'inin felsefe tarihindeki kullanımlarıyla hangi temelde buluşabileceğiydi. Bu sorumuz çerçevesinde, *sensus communis* kavramının öncelikle Kant'a kadar olan felsefe tarihindeki kullanımlarını incelememiz gerekmekteydi. *Sensus communis*, Aristoteles'e kadar geriye giden bir kavram olarak karşımıza çıktığı için tarihsel araştırmayı Aristoteles ve onu yorumlayan, kendi felsefelerini Aristoteles'in felsefesinden etkilenerek oluşturan ve dolayısıyla bu kavramı Aristotelesçi bir temelde kullanan Ortaçağ filozofları İbn Sina, İbn Rüşd ve Aquinolu Thomas ile birinci bölümde başlattık. Aristoteles'te Yunanca *koine aisthesis* kavramı, ortak duyu anlamına gelmektedir. Ortak duyunun Aristoteles ve onunla birlikte ele aldığımız Ortaçağ filozoflarında, beş duyudan gelen algıları birleştirip nesneyi bir bütün olarak algılamamızı sağlama, duyumsuyor olduğumuzu duyumsamamızı sağlama, farklı duyular arasında ayırım yapmamızı sağlama gibi işlevleri olduğunu, aynı zamanda duyulardan alıp birleştirdiği verileri imgeleme iletmesiyle akli idrak sürecinde de görevi olduğunu gördük. Dolayısıyla ortak duyunun, Aristotelesçi gelenekte bilgi ve duygusal algı sürecinde epistemolojik bir işlevde karşımıza çıktığını söylememiz gerekir.

Kant'ın *sensus communis*'ini anlayabilmek için, *sensus communis*'in tarihsel dönüşümünü incelediğimiz Stoa felsefesine geldiğimizdeyse *sensus communis* çerçevesinde evrensel akıl, ortak akıl, ön-kavramlar ve ortak kavramları ele aldık. Bu bağlamda Stoa'da artık daha çok etik ve toplumsal çerçeve karşımıza çıkmaktadır çünkü ön-kavramların toplum içinde kullanılıp genelleştirilmesiyle ortaya çıkan ortak kavramlar, insanların ortak ahlaki anlayışlarını, ortak kabul ve fikirlerini ifade etmektedir. Dolayısıyla Stoa'da ele aldığımız kadarıyla belirleyici olan, insanın toplumsal bir varlık olması ve bunun da ahlaki fikir ve eylemlerle gerçekleşmesidir. Böylece *sensus communis* kavramını incelerken, karşımıza Aristotelesçi gelenek ve Stoa olmak üzere iki ana hat çıkmıştır. Bir yanda duygusal algı ve akli idrak sürecinin bir parçası olan ortak duyu, bir yanda da etik ve toplumsal bağlam karşımızdadır. Tezimiz açısından da ilk bölümde bu iki hattın karşı karşıya çıkarılması, Kant'ın *sensus communis*'inin hangi temelleri içerdiği, bu iki hattan hangisine daha yakın olduğu sorusu için önemli olmuştur. Öyle ki Kant'ın

sensus communis'i, epistemolojik bir temele değil, toplumsal temele yakın gözükmektedir.

İkinci bölümde ise Kant'ın *sensus communis*'ini anlamak için öncelikle *sensus communis*'in Aydınlanma Dönemi filozoflarında ve Kant'ta nasıl kullanıldığını ortaya koyduk. Dolayısıyla Aydınlanma Dönemi filozoflarıyla başladık ve *sensus communis*'in önce insanın doğuştan sahip olduğu bir yeti olarak, sağduyu şeklinde karşımıza çıkmasını ele aldık. Bu Descartes'ta doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi sağlayan, ne yapmamız gerektiğini gösteren, herkeste ortak ve eşit olarak bulunan bir kavramdır. Thomas Reid'de ise insanın duylardan gelen bilgilerinin doğruluğuna olan inancın kaynağı olarak yine sağduyu şeklinde karşımıza çıkar. Sağduyu sayesinde insanlar, yaşamlarının sürekliliği için önemli olan birtakım inançlara sahip olurlar. Shaftesbury'de ise *sensus communis* insanların doğasındaki iyilik yapma, ahlaklı eyleme eğilimidir. Bu sayede insanlar, başkalarının iyiliğini ve yararını düşünerek hareket edebilirler. Dolayısıyla bu kavram Reid'de ortak bir yeti, Shaftesbury'de de ahlaki eğilim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Vico'ya geldiğimizdeyse öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki o, Aydınlanma Çağı düşünürlerinden farklı olarak tarihin ve toplumsal evrimin akıl ve bilimden ziyade insan doğasının, kültürünün ve geleneklerinin etkisiyle şekillendiğini düşünmektedir. Aydınlanma düşünürleri ise akıl ve bilim aracılığıyla çizgisel bir toplumsal ilerleme düşüncesine sahiptiler. Oysa Vico'nun tarih anlayışı döngüsel olmakla beraber, insanlığın kültürel birikimine, geleneklerine odaklanmaktadır. *Sensus communis* ise tam da onun bu tarih anlayışında karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden Vico'nun *sensus communis*'ini onun insanlık tarihini ele alışı çerçevesinde inceledik. Bizim araştırmamızın temel sorusu, Kant'ın *sensus communis*'inin epistemolojik temele mi yoksa toplumsal temele mi daha yakın olduğuydu ki, bu temelleri de ilk bölümde Aristotelesçi ve Stoacı temeller olarak karşı karşıya koymuştuk. Vico'da gördüğümüz *sensus communis* de tam da Stoacı toplumsal temelleri andırmaktadır. Çünkü onda da bu kavram toplumsallığın ve insanlık tarihinin temelidir. İnsanların, çağlar boyunca geliştirdiği, dönüştürdüğü geleneklerin, inançların, örf ve adetlerin zemini olan bir duyu olarak karşımıza çıkar. Böylece insanın kültür dünyasını temsil eder. Doğayı anlamlandırmak isteyen insanların hissettikleri ortak duygularla bir araya gelmesi ve yaşadıkları durumlara bu ortak duyguyla anlam yükleyip

inançlar oluşturmasıyla karşımıza çıkar. Bunun sonucunda teolojik şiirler, destanlar, yasalar oluşmuştur. Dolayısıyla *sensus communis* insanların tüm bir kültürel tarihini oluşturmaktadır.

Stoacıların ve Vico'nun toplumsallığa vurgu yapması bizim için önemli olmuştur çünkü Kant'ta yargılara tümel geçerliliğini veren ilke olarak karşımıza çıkan *sensus communis*, beğeni yargımızın, dolayısıyla güzelde ortaya çıkan haz duygumuzun insanlar arasında paylaşılabilişirliğinin temelidir. *Sensus communis* ile, güzelden duyulan hazzın herkesin duyması gerektiğini ileri süreriz. Dolayısıyla burada bir zorunluluk bildirilir. Yargı vermenin öznel koşullarına sahip olan herkeste, güzelin tasarımıyla bilgi yetilerinin uyumu ortaya çıkar. İşte ortak duyu burada temellenir. Böylece *sensus communis*, öznelerin biricik estetik deneyiminin tümel iletilebilir, evrensel olmasını sağlamaktadır. Bu da özneler arasında bir duygudaşlık belirtir ki, bu da öznenin estetik yargı zemininde diğer öznelerle bir araya gelmesinin temelidir. Böylece *sensus communis*, Kant'ta öznelerin bir duyu temelinde toplumsallaşmasını sağlamaktadır. Bu kavram, öznelerin, kendi yargılarının genel geçer olduğunu, başkalarının da aynı yargıyı vermesi gerektiğini düşünmesinin ilkesidir. Dolayısıyla bu kavram, beğeni yargılarının zemininde bir uzlaşma ve birlik arayışını içerir.

Böylece Kant'ın kullandığı anlamın epistemolojik temelli olan Aristoteles'te gördüğümüz şekliyle bir ortak duyu olmadığı sonucuna vardık. Çünkü Kant'ın, bu kavramı, duyusallığın iş gördüğü ve yargı gücünün anlama yetisinin yasaları altında çalıştığı bilgi yargılarından ayırdığı estetik yargılarda ortaya koymaktadır. Estetik yargılar ise öznenin nesneyle olan ilgisinde değil, o nesnenin tasarımının öznenin imgelem ve anlama yetisi arasında uyumundan doğan haz duygusu üzerine oluşmaktadır. Dolayısıyla Kant'ta, estetik deneyimde özenin kendi zihinsel durumunu hissetmesi söz konusudur ve beğeni yargısı, kesinlikle bir bilgi yargısı değildir. Dolayısıyla *sensus communis* çerçevesinde duyuların ortak kökü olarak ortak duyunun ve herkeste ortak bir yeti olarak sağduyunun Kant'ın kavramının temeli olamayacağı, ancak insanları ortak bir paydada bir araya getirip toplumsallaşmanın temelini sağlaması sebebiyle insanın toplumsal yanı bağlamında Stoa ve Vico ile yakınlaştığını söyleyebiliriz. Kant'ın bu kavramı insanlarda doğuştan olan bir yeti olarak değil, zihin yetilerinin uyumu sonucu

ortaya çıkan haz duygusu temelli olması onun ayırıcı özelliklerinden biridir. Vico'da ve Stoa'da bu kavramı, insanların kültürel tarihini oluşturan ve onları bir araya getiren ortak hisler, inançlar, özellikle Stoacılar da toplumda gerçekleştirilen ahlaki eylemlerle ilişkili olarak ortak kavramlarda görmüştük. Kant'ın *sensus communis*'i de insanlar arasında iletişebilirliğe vurgu yapması, topluluk duygusu olarak karşımıza çıkması, başkalarının yargılarını hesaba katarak yargı vermeye işaret etmesi sebebiyle, Stoa ve Vico'daki toplumsal temeli içermiştir. Dolayısıyla *sensus communis* bu temelde, başkalarını da gerektiren, insanın bir toplumda var olmasına yol açan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak felsefi kökenlerine baktığımızda Kant'ın *sensus communis*'inin, Aristotelesçi bir epistemolojik temeli ve Aydınlanma'da karşımıza çıkan sağduyu anlamını içermediğini, toplumsallaşmaya kapı açması bağlamında Stoa Dönemi ve Vico ile yakınlaştığını görmekteyiz.

Kant'ın *sensus communis* kavramının tam da toplumsal temelleri içerdiği için politik işlevinin de özellikle Arendt'le karşımıza çıktığını görmekteyiz. Dolayısıyla tezimizin ikinci bölümünün sonunda, onun bu işlevini inceledik. Arendt, Kant'ın yargı gücünde, beğeni yargıları üzerinden kurulan estetik bir topluluk olarak *sensus communis*'te, Aydınlanma'nın özgürlük ve ilerleme idelerinin somut politik temsilini bulmuştur. Ancak Arendt'ten bağımsız düşünecek olursak, temelde burada politik bir alan yoktur, bu topluluk, insanların duygu temelinde bir başkasıyla yakınlaştığı estetik bir topluluktan ibarettir. Bunun sebebi, Kant'ta yargı gücünün, onun epistemolojisiyle tamamen tutarlı olup, transendental felsefenin doğasına göre ortaya konulan bir kavram olarak *sensus communis*'in, temelde tikelden evrensel, bir kavramın belirleniminde olmadan varıldığı beğeni yargıları temelinde açıklanmasıdır. Politika ise Kant'ın, dışsal yasalılık yani pratik aklın buyurduğu apriori ilkelilik ile belirlenmektedir. Halihazırda siyasetin ve hukukun alanı ve hatta tüm bir tarih doğanın buyruğu anlamına gelen aklın yasalılığı ile belirlenmektedir. Bu belirlenme dışındaki eylem, otonominin engellenmesi olacağından, Kant'ta siyaset, oldukça dar bir alana hapsedilmektedir. Ancak *sensus communis*, aklın yasası olan ahlak yasasıyla doğrudan ilişkilense de, beğeni yargılarının çıkardan bağımsız olmasıyla, ahlakilikle benzerlik göstermektedir. Tam da bu çıkardan bağımsız olması bağlamında, beğeni yargıları aynı zamanda genel geçer olmaktadır. Dolayısıyla beğeni yargısı verirken özne, kendi öznel ve özel koşullarından sıyrılıp başkalarının da

olası yargılarını hesaba katarak yargı vermektedir. Beğeni yargılarında hep bir “başkası” da hesaba katılmakta, insanların yargılarını başkalarıyla paylaşabilme ve onların yargılarıyla uyuşabilme talebi, toplumsallığa kapı açmaktadır. Arendt de tam bu bağlamda toplumsallık ve evrensellik temelinde *sensus communis*’in politik işlevini ele alarak onun politikayla ilişkisini kurmuştur.

Sonuç olarak estetik reflektif yargı, hiçbir şekilde kavramlar aracılığıyla ortaya konmaz ve hiçbir şekilde nesneye dair bilgi içermez. Dolayısıyla nesnenin varoluşuna yönelik bir ilgi de içermez. Estetik nesneden alınan haz, yalnızca o nesnenin tasarımın bilgi yetilerini uyum içine sokmasının etkisi olarak karşımıza çıkar. Bu uyumun etkisini hisseden yani haz duygusunu hisseden özne, hissettiği bu duyguyu aynı nesnede başkalarının da hissetmesi bekler. Dolayısıyla özne beğeni yargısı verdiğinde, başkalarının da aynı yargıyı vermesi gerektiğini düşünür. İşte buradaki gereklilik düşüncesinin ilkesi *sensus communis*’tir. *Sensus communis*, estetik yargıların genel geçer iletilebilirliğinin ve zorunluluğunun ilkesidir. Böylece *sensus communis* ile, estetik bir temelde öznenin aslında biricik duygusunun evrenselliği temellenir. Güzele dair yargının ilgiden bağımsız olması ve bunun tamamen bilgi yetilerinin uyumundan doğan bir duyguya dayanması, onun zaten evrensel olma niteliğini ortaya çıkarmaktadır. İşte özne bu ortak duyu varsayımıyla yargıladığında aslında hem “kendi için” hem “kendini başkalarının yerine koyarak” yargı vermiş olmaktadır. Bu noktada hatırlamamız gerekir ki Kant, *sensus communis*’in “topluluk duygusu” olmasına vurgu yapar. Çünkü az önce bahsettiğimiz “kendini başkasının yerine koyarak” yargı vermek, dolayısıyla beğeni yargısı verirken o yargının başkaları tarafından da verileceğini varsaymak yani bir ortak duyu varsaymak, öznenin aynı zamanda kendi yargısındaki öznel sınırları aşarak onun başkalarıyla paylaşılabilir olmasına sebep olmaktadır. Bu noktada özne, estetik yargısıyla kamusal alandadır. Cassirer’in dediği gibi, estetik yargıdaki öznel duygu “aynı zamanda genel bir dünya ve yaşam duygusudur” (Cassirer, 1996, s.341). Bu *sensus communis*’in içerdiği zorunlu bir durumdur. *Sensus communis* öznelerin estetik deneyiminin diğer özneler arasında iletilebilirliğinin temelidir. Dolayısıyla bu kavram Kant’ta öznelerin duygu temelli estetik yargılar alanında ortak paydada buluşmasını gerçekleştiren ilkedir. Bu açıdan düşünüldüğünde, Kant’ın *sensus communis*’i Aristotelesçi epistemolojik hattan ayrılmış, toplumsallaşma temelinde Stoa ve Vico ile yakınlık göstermiştir. Ancak bu

kavram Kant'la birlikte estetik bir boyut kazanmış, onu bilgisel ve kavramsal hiçbir şey içermeden duygu temelinde kalarak insanları bir araya getiren toplumsal bir duygu olarak geliştirmiştir. En son bölümde gördüğümüz gibi onu Stoa ve Vico'ya bağlayan bu toplumsal temel, aynı zamanda onun politik işlevinin olanağını da göstermektedir. Böylece bireylerin öznel sınırları aşıp başkalarıyla buluşmasını, tam da bu başkalarının da perspektifinden yargı vermesini sağlayan, *sensus communis*'tir. Böylece tezimizde, Kant'ın *sensus communis*'ini geçmişiyile birlikte inceleyerek felsefe tarihindeki kullanımlarının Kant'ta nasıl içerilmiş olabileceği ve onun politik işlevinin nasıl karşımıza çıktığı sorumuza cevap ararken, *sensus communis* kavramını bir incelemeye tabi tuttuk. Böylece Kant'ın bu kavramının felsefe tarihinde gördüğümüz epistemolojik bir ortak duygu temelini değil, ancak başkalarıyla bir paylaşım, iletişebilirliğe, ortaklığa, özellikle toplumsallığa işaret etmesi bakımından Stoa ve Vico'da karşımıza çıkan toplumsal temelleri içerdiği ve tam da bu temellerden dolayı onun politik işlevinin karşımıza çıktığını sonucuna varmaktayız.

KAYNAKÇA

- Akkaş, S. Ö. (2003). *Giambattista Vico'nun ' Yeni Bilim' Adlı Eserinin Felsefe Tarihindeki Yeri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akyol, F. (1991). *Thomas Aquinas'ın Ruh Anlayışı*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Altuğ, T. (2016) *Kant Estetiği*. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*. (Bahadır Sina Şener. Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında*. (Bahadır Sina Şener. Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2018). *Zihnin Yaşamı*. (İsmail Ilgar. Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2019). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. (Devrim Sezer ve İsmail Ilgar. Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles (2018). *Ruh Üzerine*. (Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristoteles. (2022). *Parva Naturalia*. (Y. Gurur Sev. Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Arkan, A. (2016). *İbn Rüşd Psikolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aurelius, M. (2019). *Kendime Düşünceler*. (Y. Emre Ceren. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Aquinas, T. (1947). *Summa Theologica*. (Fathers of the English Dominican Province. Çev.). Christian Classics Ethereal Library.
- Aquinas, T. (1952). *Questiones Disputatae de Veritate*. (Robert W. Mulligan. Çev.). Chicago: Henry Regnery Company.
- Aquinas, T. (1968). *On The Unity Of The Intellect Against The Averroists*. (Beatrice H. Zedler, Çev.). Wisconsin: Marquette University Press.
- Aquinas, T. (1999). *A Commentary on Aristotle's De Anima*. (Robert Pasnau. Çev.). Yale University Press.
- Ayas, T. (2012). "Arendtçi Politik Yargının Kantçı Kökleri". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. Sayı 14, ss. 27-41.

- Az, M. (2021). *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Bayer, T. I. (2008). "Vico's Principle of Sensus Communis and Forensic Eloquence". *Chicago-Kent Law Review*. Sayı 83, ss. 1131-1155.
- Beiner, R. (2001). "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures". *Judgment, Imagination and Politics* (2001) içinde, ss. 91-102. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bostan, C. E. (2020). *Thomas Reid'in Sağduyu Felsefesi ve İngiliz Deneyci Felsefesine Eleştirileri*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bravo, B. I. (2008). "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı 28, ss.163-172.
- Brun, J. (1997). *Stoa Felsefesi*. (Medar Atıcı. Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cassirer, E. (1996). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. (Doğan Özlem. Çev.) İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Cicero, M. T. (2017). *Yasalar Üzerine*. (C. Cengiz Çevik. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Cicero, M. T. (2017). *Yükümlülükler Üzerine*. (C. Cengiz Çevik. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Cicero, M.T. (2021). *Devlet Üzerine*. (Ezgi Yavuz. Çev.) İstanbul: Kapra Yayıncılık.
- Çilingir, L. (2020). "Kant'ta Siyasetin Ahlakileştirilmesi". *Temaşa Felsefe Dergisi*. Sayı 14, ss. 28-47.
- Descartes, R. (1986). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*. (Müntekim Ökmen. Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Descartes, R. (2018). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Murat Erşen. Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2021). *Felsefenin İlkeleri*. (Mesut Akın. Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Durusoy, A. (2012). *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Epiktetos. (2020). *Düşünceler ve Konuşmalar*. (Özge Özköprülü. Çev.) İstanbul: İnkılap Kitabevi.

- Erkızan, H. N. (2012). *Aristoteles'te Nous (Akıl) Kavramı*. (Doktora Tezi). Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Esgün, T. G. (2020). "Beğeni Yargularından Hukuk ve Politikaya: Kant'ın Ahlak Metafiziği'nde Estetiğin İzleri". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. Sayı: 30, ss. 345-358.
- Gadamer, H. G. (2008). *Hakikat ve Yöntem*. (Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Göktaş, H. (2024). "İbn Rüşd'de Duyumsama". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı 25, ss. 307-332.
- Guyer, P. (1997). *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamlyn, D.W. (1968). "Koine Aisthesis". *The Monist*, Vol. 52 (2), ss. 195-209.
- Heimsoeth, H. (2019). *Kant'ın Felsefesi*. (Takiyettin Mengüşoğlu. Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ierodiakonou, K. (2023). "Intuitions in Stoic Philosophy". *British Journal for the History of Philosophy*. Sayı 31, ss. 614-629.
- İbn Rüşd (2009). *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. (Richard C. Taylor. Çev.). New Haven: Yale University Press.
- İbn Sina. (2013a). *Dânişnâme-i Alâi*. (Murat Demirkol. Çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- İbn Sina. (2013b). *En-Necat*. (Kübra Şenel. Çev.). İstanbul: Kabcacı.
- İbn Sina. (2017). *İşaretler ve Tembihler*. (Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli. Çev.). Felsevuf.
- Kant, I. (1983). *Aydınlanma Nedir?* (Nejat Bozkut. Çev.). Remzi Yayınları.
- Kant, I. (1991). *Political Writings*. (H. B. Nisbet. Çev.). Newyork: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. (Paul Guyer ve Allen W. Wood. Çev.). New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999) *Pratik Aklın Eleştirisi*. (İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı. Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2002b). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İoanna Kuçuradi. Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

- Kant, I. (2002a). *Critique of the Power of Judgment*. (Paul Guyer ve Eric Matthews. Çev.) New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2010). “Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz” (Teori ve Pratik)”. *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (2010) (Hakan Çörekçiöğlü. Der.). İçinde, ss. 17-56. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I. (2020) *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*. (Celal Yeşilçayır. Çev.). Ankara: Fol Kitap.
- Kant, I. (2024). *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*. (Mukadder Erkan. Çev). Ankara: Fol Kitap.
- Keskin, G. (2019). *Kant Estetiği ve Romantisizm*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Lewis, C. S. (1960). *Studies in Words*. New York: Cambridge University Press.
- Lisska, A. J. (2016) *Aquinas’s Theory of Perception*. New York: Oxford University Press.
- Lyotard, J. F. (1988). “Sensus Communis”. (Marian Hobson ve Geoff Bennigton. Çev). *Paragraph*. 11(1), ss.1-23. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- O’Neill, O. (2001). “The Public Use of Reason”. *Judgment, Imagination and Politics* (2001) içinde, ss. 65-88. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Payne, C. (2011). “Kant’s Parergonal Politics: The Sensus Communis and the Problem of Political Action”. *Kant and The Concept of Community* (2011) içinde, ss. 245-259. Rochester: University of Rochester Press.
- Recki, B. (2010). “Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek’: Aklın İletişimsel Ögesi Üzerine”. *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (2010) (Hakan Çörekçiöğlü. Der.). İçinde, ss. 189-204. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Reid, T. (1997). *An Inquiry Into The Human Mind*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press
- Reid, T. (2002). *Essays On The Intellectual Powers Of Man*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sev, Y. G. (2019). “Aristoteles’te Ortak Duyu ve Hayal Gücünün Birliği Üzerine”. *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, Sayı 2, ss. 255-265.
- Schaeffer, J. (2019). *Giambattista Vico on Natural Law*. New York: Routledge.

- Shaftesbury, Cooper, A. A. (2001). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Indiana: Liberty Fund.
- Şahiner, M. (2014). *İbn Sînâ'da Yetkinlik*. (Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Vico, G. (2000). *On The Most Ancient Wisdom Of The Italians*. (L. M. Palmer. Çev). Newyork: Cornell University Press.
- Vico, G. (2002). *The First New Science*. (Leon Pompa. Çev.). New York: Cambridge University Pres.
- Vico, G. (2007). *Yeni Bilim*. (Sema Önal. Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Wood, A. W. (2020). *Kant*. (Aliye Kovanlıkaya. Çev). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Yakar, T. (2011). *Ortak Aklın Zemini Olarak Sensus Communis*. (Doktora Tezi). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
		Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
	FRM-YL-15 Yüksek Lisans Tezi Orijinallik Raporu <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 12/05/2025

Tez Başlığı: KANT'IN SENSUS COMMUNIS'İNİN KÖKENLERİ VE İŞLEVİ
Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*:

Yukarıda başlığı verilen tezimin a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 85 sayfalık kısmına ilişkin, 12/05/2025 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 6 'dır.

Uygulanan filtrelemeler*:

- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- Kaynakça hariç
- Alıntılar hariç
- Alıntılar dâhil
- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tezimin herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Deniz Gönül ŞENOĞLU
Ad-Soyad/İmza

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	Deniz Gönül ŞENOĞLU
	Öğrenci No	N21230479
	Enstitü Anabilim Dalı	Felsefe
	Programı	Yüksek Lisans

DANIŞMAN ONAYI

Doç. Dr. Çetin TÜRKİYILMAZ

UYGUNDUR.
(Unvan, Ad Soyad, İmza)

* Tez **Almanca** veya **Fransızca** yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

**Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları İkinci bölüm madde (4)/3'te de belirtildiği üzere: Kaynakça hariç, Alıntılar hariç/dahil, 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 5 words) filtreleme yapılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
		Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
	FRM-YL-15 Yüksek Lisans Tezi Orijinallik Raporu <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

TO HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

Date: 12/05/2025

Thesis Title (In English): THE ORIGINS AND FUNCTION OF SENSUS COMMUNIS IN KANT'S PHILOSOPHY

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 12/05/2025 for the total of 85 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled above, the similarity index of my thesis is 6 %.

Filtering options applied**:

- Approval and Declaration sections excluded
- References cited excluded
- Quotes excluded
- Quotes included
- Match size up to 5 words excluded

I hereby declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

Kindly submitted for the necessary actions.

Deniz Gönül ŞENOĞLU
Name-Surname/Signature

Student Information	Name-Surname	Deniz Gönül ŞENOĞLU
	Student Number	N21230479
	Department	Philosophy
	Programme	Master

SUPERVISOR'S APPROVAL

Assoc. Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

APPROVED
(Title, Name and Surname, Signature)

**As mentioned in the second part [article (4)/3]of the Thesis Dissertation Originality Report's Codes of Practice of Hacettepe University Graduate School of Social Sciences, filtering should be done as following: excluding refence, quotation excluded/included, Match size up to 5 words excluded.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-09
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-YL-09 Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 09/05/2025

Tez Başlığı (Türkçe): KANT'IN SENSUS COMMUNIS'İNİN KÖKENLERİ VE İŞLEVİ
Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*:

Yukarıda başlığı verilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır.
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne veya ruh sağlığına müdahale içermemektedir.
4. Anket, ölçek (test), mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme gibi teknikler kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen araştırma niteliğinde değildir.
5. Diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri kullanımını (kitap, belge vs.) gerektirmektedir. Ancak bu kullanım, diğer kişi ve kurumların izin verdiği ölçüde Kişisel Bilgilerin Korunması Kanuna riayet edilerek gerçekleştirilecektir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Deniz Gönül ŞENOĞLU

Ad-Soyad/İmza

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	Deniz Gönül ŞENOĞLU
	Öğrenci No	N21230479
	Enstitü Anabilim Dalı	Felsefe
	Programı	Yüksek Lisans

DANIŞMAN ONAYI

Doç Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

UYGUNDUR.
(Unvan, Ad Soyad, İmza)

* Tez **Almanca** veya **Fransızca** yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-09
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-YL-09 Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

Date: 09/05/2025

ThesisTitle (In English): THE ORIGINS AND FUNCTION OF SENSUS COMMUNIS IN KANT'S PHILOSOPHY

My thesis work with the title given above:

1. Does not perform experimentation on people or animals.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not a research conducted with qualitative or quantitative approaches that require data collection from the participants by using techniques such as survey, scale (test), interview, focus group work, observation, experiment, interview.
5. Requires the use of data (books, documents, etc.) obtained from other people and institutions. However, this use will be carried out in accordance with the Personal Information Protection Law to the extent permitted by other persons and institutions.

I hereby declare that I reviewed the Directives of Ethics Boards of Hacettepe University and in regard to these directives it is not necessary to obtain permission from any Ethics Board in order to carry out my thesis study; I accept all legal responsibilities that may arise in any infringement of the directives and that the information I have given above is correct.

I respectfully submit this for approval.

Deniz Gönül ŞENOĞLU

Name-Surname/Signature

Student Information	Name-Surname	Deniz Gönül ŞENOĞLU
	Student Number	N21230479
	Department	Philosophy
	Programme	Master

SUPERVISOR'S APPROVAL

Assoc. Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

APPROVED
(Title, Name Surname, Signature)

