

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SPİNOZA VE HEGEL FELSEFESİNDE
ARZU KAVRAMI

ELNUR YUSİFZADE

2501181524

TEZ DANIŞMANI: Prof. Dr. ENVER ORMAN

İSTANBUL – 2021

ÖZ

SPİNOZA VE HEGEL FELSEFESİNDE

ARZU KAVRAMI

Elnur Yusifzade

Bu tezin amacı, Spinoza ve Hegel felsefesinde arzu kavramının konumunu belirlemek ve özellikle bu kavramın öznelliğin ve toplumsallığın kurulumundaki rolünü ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda ele alınacak temel eserler Ethica ve Tinin Fenomenolojisi olacaktır. Bu eserlerin temel alınmasının nedeni, iki filozofun da sistemlerinin temelinde duran eserler olmalarıdır. Bu doğrultuda iki eserin de filozoflarca belirlenmiş içeriği takip edilecek ve gerekli noktalarda konunun anlaşılır hale getirilmesi için filozofların diğer eserlerinden yararlanılacaktır. Tezin sonucunda, her iki filozofun da öznellik ve toplumsallık anlayışının arzu kavramı temelinde kurulduğu görünür olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, Hegel, Arzu, Öznellik, Toplumsallık.

ABSTRACT

CONCEPT OF DESIRE

IN

SPINOZA AND HEGEL PHILOSOPHY

Elnur Yusifzade

The purpose of this thesis is to determine the position of the concept of desire in the philosophy of Spinoza and Hegel and especially to reveal the role of this concept in the establishment of subjectivity and sociality. For this purpose, the main works to be dealt with will be *Ethica* and the *Phenomenology of Spirit*. The reason why these works are based on is that they are the works that stand on the basis of the systems of both philosophers. In this direction, the content determined by the philosophers of both works will be followed accordingly, and other works of philosophers will be used to make the subject comprehensive at necessary points. As a result of the thesis, it will become visible that the understanding of subjectivity and sociality of both philosophers is based on the concept of desire.

Keywords: Spinoza, Hegel, Desire, Subjectivity, Sociality.

ÖNSÖZ

Spinoza ve Hegel felsefesinde arzu kavramının önemini ortaya koymayı amaçlayan tezimiz, üç ana başlığa ayrılmaktadır. İlk başlık olan ‘Spinoza felsefesinde Arzu’ bölümünde, Spinoza felsefesinin temelleri gösterilerek arzu kavramının, Spinoza’nın felsefi sistemindeki konumu ortaya koyularak, öznelğin ve toplumsallığın temelinde duran kavram olduğu gösterilecektir. İkinci ana başlık olan ‘Hegel Felsefesinde Arzu’ bölümünde, önce Hegel felsefesinde arzuyu ortaya çıkaran koşullar ele alınacak, daha sonra da arzunun öznelğin ve toplumsallığın kurucu unsuru olduğu gösterilecektir. Üçüncü ana başlık olan ‘Spinoza ve Hegel Felsefesinde Arzu Kavramının Karşılıklı Okuması’ bölümünde ise ilkin, Hegel’in Spinoza eleştirisi aktarılacak ve daha sonra iki filozofun arzu kavramını kullanımındaki benzer ve farklı yanlar ortaya koyulacaktır.

Tez süresince, farklı sebeplerden okuması ve anlaşılması zor olan iki filozofu da içselleştirmemde bana hep yardımcı olan, bilgilerini ve katkılarını hiç esirgemeyen değerli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Enver Orman’a saygılarımı ve teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca uzun soluklu ve verimli, Hegel ve felsefe tartışmaları için İnsancıl Felsefe Çevresindeki değerli hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkürlerimi iletiyorum. Her zaman yanımda olan ve tez boyunca da ilk okumaların yapılmasından en son editöryel sürece kadar emeğini hissettiğim ve gördüğüm sevgili Eda Şen’e teşekkür ediyorum. Son olarak, maddi ve manevi desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen aileme; annem Kemale Yusifzade, babam Anar Yusifzade, kardeşlerim Ayten Yusifzade ve İbrahim Yusifzade’ye en içten duygularıyla teşekkürlerimi iletiyorum.

Elnur Yusifzade

İstanbul, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM SPİNOZA FELSEFESİNDE ARZU

A. Tanrı veya Doğa ve İnsan İlişkisi ya da İnsan Varoluşunun Nesnel Koşulu.....	13
1. Töz.....	13
2. Sıfat.....	19
3. Modus.....	23
B. Bir Modus Olarak İnsan ve İnsanın Özü Olarak Arzu.....	30
1. Zihin ve Beden.....	31
2. Bilgi.....	44
3. Belirleyici ve Kurucu Olarak Arzu.....	55

İKİNCİ BÖLÜM HEGEL FELSEFESİNDE ARZU

A. Bilinç.....	77
1. Duyulur Kesinlik.....	77
2. Algı.....	84
3. Anlama Yetisi.....	92

B.Özbilinç ve Arzunun Görünür Oluşu.....	101
1.Arzu Olarak Özbilinç.....	101
2.Tanınma Arzusu.....	110
3.Arzu Geriliminde Özbilincin Özgürlük Arayışı.....	116

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SPİNOZA VE HEGEL’DE ARZU KAVRAMININ
KARŞILIKLI DEĞERLENDİRİLMESİ

A.Hegel’in Spinoza Eleştirisi.....	136
B.Spinoza ve Hegel Felsefesinde Arzu Kavramının Karşılıklı Okuması.....	142
SONUÇ.....	158
KAYNAKÇA.....	170

KISALTMALAR LİSTESİ

bkz.	:	bakınız
A.e.	:	aynı eser
a.g.e.	:	adı geçen eser
S.	:	sayı
s.	:	sayfa
ps.	:	paragraf sayısı
TF.	:	Tinin Fenomenolojisi
ed.	:	editör(ler)
çev.	:	çevirmen(ler)
haz.	:	hazırlayan(lar)
der.	:	derleyen(ler)

GİRİŞ

Arzu, felsefe tarihinde çeşitli dönemlerde, çeşitli sebeplerden gündeme gelmiş bir kavramdır. Arzu kavramı düşünce dünyasında, antik dönemden modern psikanalize kadar çok çeşitli yorumlara ve müdahalelere maruz kalmıştır. Fakat arzunun tarihsel serüveninde, hep bir eksikliğin ifadesi olarak ve bastırılması gereken negatif bir şey olarak ele alındığı görülmüştür. Bizim bu tezde ele alacağımız Spinoza ve Hegel'in ise arzunun bu negatif ele alınışına karşı arzuya, pozitif ve kurucu bir rol verdikleri görünür olmaktadır. Platon felsefesinde bir eksiklik olarak, Stoacılarca varlığı nötrlenen ve çileciler tarafından sonuçları yüzünden bastırılması önerilen arzu, Spinoza tarafından bir kudret olarak ortaya koyulmaktadır.¹ Hegel de arzuyu özbilincin koşulu haline getirerek, kurucu bir rol vermekte, tasarladığı etkin öznenin temeline yerleştirerek pozitif bir kurulum yapmaktadır. Bizim de bu tezdeki amacımız, iki filozofun felsefesinde arzu kavramının önemini göstermek olacaktır. Bu bağlamda öznelliğin ve toplumsallığın temelinde yatan kavram olarak arzu ele alınacak ve aynı zamanda iki filozofun da arzuya kurucu bir anlam yüklemelerinin felsefeleri bağlamında ne anlama geldiği gösterilecektir.

Spinoza felsefesinde arzu (**cupiditas**) kavramının konumunu ve önemini anlamak için Spinoza'nın sisteminin yapısını ve öznenin bu sistemdeki yerini ele almamız gerekir. Bizim de bu doğrultuda izleyeceğimiz temel eser **Ethica**² olacaktır. Ethica, beş bölüme ayrılmış bir kitaptır; İlk bölüm “Tanrı”, ikinci bölüm “Zihnin Doğası ve Kökeni”, üçüncü bölüm “Duyguların Kökeni ve Doğası”, dördüncü bölüm “İnsanın Esareti ya da Duyguların Kuvveti”, beşinci bölüm ise “Aklın Kudreti ya da İnsanın Özgürlüğü” başlığını taşır. Biz

¹ Frederic Lenoir, **Spinoza Mucizesi**, çev. Aslı Sümer, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020, s.98.

² Benedictus Spinoza, **Ethica**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011.

incelememizin kapsamını ilk üç bölüm üzerinde kuracağız ve bu çalışmada Spinoza'nın belirlediği içeriği takip edeceğiz.

Spinoza, insanı bilgi veya akıl varlığı olarak değil arzu varlığı olarak konumlandırır. Bunu da bizim insanları akıllı varlıklar olarak varsayarak yasa koymadığımız, arzulu varlıklar olduklarını bildiğimizden, yasalarımızı buna göre kurduğumuzu söyleyerek örnekler. Spinoza için insanın arzulu varlık olduğunu görmeyenler, insanları oldukları gibi ele almayıp nasıl görmek istiyorlarsa öyle ele almaktadırlar. Bu aktarılanlar ışığında Spinoza'nın Ethica'sının amacı da görünür olur. Spinoza için önemli olan anlamaktır ve bir şeyi anlamak için de onu olduğu gibi ele almak gerekmektedir. Bu amaç doğrultusunda Spinoza'nın Ethica'ya neden kendinin nedeni olan töz kavramı ile başladığı da açık olur. Spinoza'nın her şeyin temeline yerleştirdiği töz kavramı, içkin bir nedensellik sunarak, şeyleri nedenler zincirini takip ederek, anlama olanağını bize sunmaktadır. Böylelikle Spinoza'nın tözü felsefesinin epistemolojik ve ontolojik sınırını belirlemektedir.

Spinoza'nın, tözü içkin bir neden olarak belirlemesi ve nedenler zincirinin takibi için zorunlu koşul olarak ortaya koyması aslında doğayı açıklama modelinin bütüncü olduğunu gösterir. Spinoza için varolan her şey bir ilişkisellik içinde vardır. Bütüncü veya doğayı birlik içinde açıklama modeli, Spinoza'nın doğaya bir düzen atfetmesi anlamına gelmez. Çünkü Spinoza için düzen veya düzensizlik bizim imgelemimiz ile doğaya atfettiğimiz şeylerdir.³ Spinoza'nın belirttiği şey, parçanın anlaşılması için bütünün anlaşılması gerektiğidir. Bu nedenle de nedenler zincirini takip etmek, her şeyin konumunu belirlemek açısından zorunlu hale gelmektedir. Spinoza için insanların birçok yanlış düşmeleri de bu nedenler zincirini bilememelerinden kaynaklanmaktadır. Örneğin Spinoza için insanların kendilerini özgür zannetmelerinin nedeni, onları belirli bir şekilde davranmaya veya düşünmeye iten nedenlerden bihaber olmalarıdır. Bu bağlamda sadece nedeni kendisi olan töz özgür olmakta, insanlar ise nedeni kendileri olmadıklarından, herhangi bir şekilde belirlenmiş olduklarından özgür olmamaktadır.

³ Benedictus Spinoza, **Mektuplar**, çev. Emine Ayhan, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2014, s.196.

Spinoza'nın, Descartes'çı kartezyen felsefeden etkilendiği çok açıktır. Ölümünden önce yayınlanmış ilk ve kendi ismiyle çıkan tek eserinin Descartes'ın felsefesi hakkında olması da özel ilgisini göstermektedir.⁴ Fakat bu, Spinoza'nın Descartes felsefesinin tamamlayıcısı olduğu veya kartezyen bir filozof olduğu anlamına gelmez. Biraz önce bahsettiğimiz içkin töz anlayışı, daha en başından Descartes felsefesinden uzaklaştığını gösterir. Spinoza'nın zihin ve bedeni iki ayrı töz olarak değil de tek bir tözün iki niteleyeni olarak kurgulaması da Descartes'çı felsefenin tamamlayıcısı olmaktansa tam karşısında yer aldığını açık eder. Böylelikle Spinoza, Descartes'çı felsefeyle detaylarında değil, daha temellerinde ayrılmaktadır. Kendi ifadesiyle Descartes'da hatalı olarak gördüğü şey, daha felsefesinin başında ilk neden ve şeylerin temel bilgisinden uzaklaşmış olması ve insan zihnini anlayamamış olmasıdır.⁵ Böylelikle Spinoza, kartezyen felsefeyi incelemiş fakat hiçbir zaman kartezyen olmamıştır.⁶

Ele alacağımız *Ethica* eserinde Spinoza, Euklides'in geometrik yöntemini kullanmaktadır. Spinoza'nın yöntemi, hem biçim içerik hem de yöntemin felsefeye uygunluğu olmak üzere farklı açılardan farklı tartışmalara yol açmıştır.⁷ Bazı yorumcular Spinoza'nın, geometriye bağlılığının sadece bir üslup tercihi olduğunu öne sürdüler.⁸ Negri için Spinoza'nın "saçma sapan geometrik yöntemi"⁹ sadece çağına ödediği bedeldir ve başka bir anlama gelmemektedir. Hegel içinse geometrik yöntem, felsefe için uygun değildir ve Spinoza'nın yöntemi felsefesini sadece biçimsel olarak etkilememekte, bu biçimin getirdiği sorunlar zorunlu olarak içeriğini

⁴ Kitabın Türkçe çevirisi için bkz: Benedictus Spinoza, **Descartes Felsefesinin ilkeleri ve Metafizik Düşünceler**, çev. Coşkun Şenkaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014.; Ayrıca kitabın İngilizce çevirisi için bkz: Benedictus Spinoza, **The Principles of Descartes Philosophy**, çev. Halbert Hains Britan, The Open Court Publishing, Illinois, 1961.

⁵ Spinoza, **Mektuplar**, s.62.

⁶ Frederick Copleston, **Spinoza**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2013. s.12.

⁷ Spinoza'nın yönteminin biçim-içerik ilişkisi açısından detaylı ele alınışı için bkz: Piet Steenbakkers, **Spinoza's Ethica From Manuscript to Print**, Van Gorcum, Assen, 1994, s.139-181.

⁸ John Cottingham, **The Raitonalists**, Oxford University Press, 1988. s.51

⁹ Antonio Negri, **Yaban Kuraldışılık**, çev. Eylem Canaslan, Otonom Yayınları, İstanbul, 2005. s. 294.

de etkilemektedir.¹⁰ Spinoza ise Oldenburg’a yazdığı 2. mektubunda görüşlerini geometrik olarak açıklamasının sebebinin, düşüncelerine “açık ve özlü kanıt vermek için”¹¹ olduğunu belirtir. Spinoza için felsefe, geometrik yöntemle, matematiğin elde ettiği kesinlik derecesine olmasa bile ona yaklaşık bir kesinlik derecesine ulaşabilir ve Euklides’in geometri için yaptığı metafizik, epistemoloji ve etik için de yapılabilir.¹²

Spinoza, insan davranışlarını, duygularını geometrik yöntemle ele almasının insanlara ilkin şaşırtıcı geleceğini belirtir. Çünkü insanlar, duyguları anlamak yerine mantıksız ve saçma bularak onlarla alay etmektedir.¹³ Oysa Spinoza için temel meselenin anlamak olduğunu belirtmiştik ve Spinoza, duygulara mantıksız ve kusurlu bir şey olarak yaklaşmamaktadır. Çünkü kendiliğinden ortaya çıktığı düşünülen şeyler olan duygular, doğanın düzeninden ayrı şeyler değildir ve doğanın düzeni de bir ve aynıdır. Bu sebeple şeyleri anlamaya çalışırken takip edilmesi gereken yöntem de bir ve aynı olmalıdır. Bu nedenle Spinoza; “İnsanın eylemlerine ve isteklerine sanki geometrik çizgilerden, yüzeylerden söz ediyormuşum gibi”¹⁴ yaklaşacağını belirtir. Böylelikle Spinoza, her şeyin doğanın zorunluluğu içinde, nedenler zincirini takip ederek ele alınması gerektiği görüşündedir. Dolayısıyla özne de bu zorunluluk içinde ele alınmalıdır. Bu noktada değinmemiz gereken bir diğer kavram Spinoza’nın, varlığını sürdürme çabası olarak çevrilen **conatus** kavramıdır.

Spinoza, varolan her şeyin varlığını sürdürmeye çabaladığını ve bu çabanın da o şeyin fiili özü olduğunu söyler. Bu çaba, zihne atfedildiğinde irade, hem zihne hem bedene atfedildiğinde ise iştah adını almaktadır. İştah ise bilincine varılmayan arzu olarak arzunun bilinçsiz durumuna gönderim yapmaktadır. Spinoza’nın zihin ve bedeni tek bir şeyin iki niteleyeni olarak ele aldığını belirtmiştik, bu durumda zihne

¹⁰ George Wilhelm Friedrich Hegel, **Felsefe Tarihi Cilt 3: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe**, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul, Notabene Yayınları, 2021, s.258.

¹¹ Spinoza, **Mektuplar**, s.62

¹² Steven Nadler, **Spinoza’s Ethics: An Introduction**, Cambridge University Press, 2006, s.38

¹³ Spinoza, **Ethica**, s.315.

¹⁴ A.e. s.317.

atfedilen irade olarak tasarlanan çaba, Spinoza için eksik ve hatalı olmaktadır. Çünkü bu bizim zihin ve bedeni ayrı düşünmemizin bir sonucudur. İnsanın fiili özü, zihin ve beden birlikteliğine gönderim yapan arzu olmaktadır. Böylelikle Spinoza felsefesinde, hem zihin ve beden birlikteliğinin temel kavramı hem de insanın özü olarak arzuyu görmekteyiz. Daha sonra ise toplumsallığın kurulumunda varolma çabası olan arzunun, zorunlu olarak başka bireylerle birlikte varolmayı imlediği görünür olacaktır. Çünkü Spinoza'nın felsefesinde özne, izole bir özne değil ilişkişel bir öznedir. Bu ilişkişellik de yine arzu üzerinden anlaşılmaktadır. Biz de incelememizde bu konunun detaylı bir şekilde anlaşılır olması için bir sonraki paragrafta belirttiğimiz yolu izleyeceğiz.

İlk bölümde, Töz-insan ilişkişisini inceleyecek ve Spinoza felsefesinde tek töz olarak tanrının olduğunu ve bu tanrı kurgusunun, içkin bir nedensellik düzleminde nesnel koşul olarak anlaşılabilirliğini göstereceğiz. Tanrının, nedeni kendisi olmak bakımından özgür olduğunu ve insanın da geri kalan her şey gibi Spinoza felsefesinde özgür olmadığını ele alacağız. Daha sonra modus olarak belirlenen insanı inceleyeceğiz ve bu kurulumda arzunun konumunu belirleyeceğiz. Bunun için öncelikle Spinoza'nın zihin beden incelemesini ele alacağız ve Spinoza felsefesinde zihin ve bedenin tek bir şeyin iki niteleyeni olduğunu belirttikten sonra, Spinoza'nın zihin ve bedenin monistik birliğinin temelinde arzu kavramının olduğunu göstereceğiz. Daha sonra Spinoza'nın varlıkta kalma çabası olarak çevrilen conatus kavramını açıklayarak insanın özünün nasıl arzu olarak ele alındığını serimleyeceğiz. Son olarak da Spinoza'nın duygular teorisini anlatarak arzunun nasıl toplumsallığın kurulumunun temelinde konumlandığını açık edeceğiz. Spinoza incelemesinden sonra Hegel felsefesinde arzu kavramının konumunu inceleyeceğiz.

Hegel felsefesinde Arzu kavramının konumunu ve önemini anlamak için Hegel'in özne anlayışına bakmamız gerekir. Bu inceleme alanı bağlamında ele alacağım temel eser Tinin Fenomenolojisi¹⁵ ve Fenomenolojinin de ilk iki büyük

¹⁵ Tinin Fenomenolojisi eseri için iki çeviriden yararlanılmıştır. Türkçe çevirisi için Aziz Yardımlı; “George Wilhelm Friedrich Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi,

başlığı olacaktır. Tinin Fenomenolojisi, Hegel'in ilk yayımlanan eseri olma özelliğine sahiptir. Tinin Fenomenolojisi, Hegel'ci felsefeye yani spekülâtif felsefeye giriş kitabıdır. Bu sebeple de spekülâtif felsefeye varış için geçilmesi gereken yol ilkin fenomenolojik incelemedir.¹⁶ Bu bağlamda Tinin Fenomenolojisi, Hegel felsefesinin oluşumunu betimlemekte ve felsefesinin olanağını sağlamaktadır.¹⁷ Hegel felsefesinde fenomen, bilincimizin içeriğini oluşturan her şey olarak anlaşılabilir.¹⁸ Kitap boyunca Hegel, bilincin fenomenolojik yolunu takip etmektedir. Hegel felsefesi bağlamında tin (**Geist**), insanın doğaya eklediği maddi, manevi, kültürel her şeyin toplamı olarak okunabilir.¹⁹

Hegel için Fenomenolojinin amacı, spekülâtif felsefenin bakış açısının, Hegel'in 'doğal bilinç' dediği noktadan, yani felsefi olmayan gündelik bilinçteki çözülemeyen gerilimler ve çelişkiler tarafından gerekli kılındığını göstermektir.²⁰ Bu nedenle Hegel'in amacı sadece Fenomenolojiyi, felsefenin başlangıç noktası olarak kabul etmek değil, doğal bilinç varyasyonlarından başlamak ve bu varyasyonlardan kendi felsefi bakış açısını haklı çıkarmaktır.²¹ Hegel Fenomenolojinin önsözünde felsefeyi, bilme sevgisi (philo-sophia) adını dışarıda bırakarak, bilim aşamasına, edimsel bilmeye getirmeyi hedef olarak belirlediğini belirtir.²² Hegel için bilginin bilim olmasının olanağı, bilginin doğasında yatar ve bunun açıklanması felsefinin betimlenişidir.²³ Bilimsel bilginin bir süreç olarak oluşumunun ele alınıp, tüm içsel ilişkilerinin incelenmeye tabii kılınması gerekir. Bu sebeple de Fenomenoloji, bir

2011'' İngilizce çevirisi için Terry Pinkard; '' George Wilhelm Friedrich Hegel, **Phenomenology of Spirit**, ed. Terry Pinkard, Cambridge University Press, 2018''. Ayrıca Tinin Fenomenolojisi için bundan sonraki dipnotlarda 'TF' kısaltması kullanılacaktır.

¹⁶ Enver Orman, **Hegel'in Mutlak İdealizmi.**, Belge Yayınları, İstanbul, 2015. s. 111.

¹⁷ Alexandre Kojève, **Hegel Felsefesine giriş**, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 35.

¹⁸ Orman, **a.g.e.** s.112.

¹⁹ Orman, **a.g.e.** s.112

²⁰ Stephen Houlgate, **The Hegel Reader**, Blackwell Publishing, Oxford, 1998, s.47.

²¹ **A.e.**

²² Hegel, **TF**, ps: 5. s. 11.

²³ **A.e.**

süreç olarak ilkin bilginin ve bilincin en yoksul momentinden başlar ve en zengin momenti olan felsefeye, mutlak bilmeye nasıl ulaştığını kavramsal olarak ortaya çıkarır.²⁴

Kojeve, Hegel açısından felsefenin, belirli bir altyapıya bağlı olarak ortaya çıkan bir üst yapı olarak okunabileceğini belirtir.²⁵ Felsefenin temeli olan bu alt yapı, tarih boyunca insani eylemlerinin toplamına tekabül etmektedir. İnsan eylemleri ile oluşan bu tarihin içinde insan, doğal dünyadan ayırmsanabilen ‘insani dünyalar dizisi’ yaratmıştır ve felsefeden yansıyan da bu ‘insani dünyalar dizisi’dir. Dolayısıyla varlığı, bütünselliği ve tüm iç çelişkileri ile gösteren mutlak bilme de ancak tarihin sonunda yani insan eylemlerinin yarattığı sonuncu dünyada olanaklıdır.²⁶ Bu görüş Hegel’in ‘Hukuk Felsefesinin İlkeleri’nde²⁷ felsefeyle ilgili söyledikleriyle de örtüşmektedir. Hegel, dünyanın düşüncesi olarak felsefenin ancak olgular olduktan, gerçeklik kendini gösterdikten sonra ortaya çıktığını belirtir. Dolayısıyla da felsefe, dünyanın nasıl olması gerektiği üzerine daima eksik, daha doğrusu geç kalmaktadır. Felsefe olaylar olduktan sonra onları anlamamızı sağlar. Hegel’in popüler deyiimiyle söyleyecek olursak; Minerva’nın Baykuşu sadece alacakaranlık çöktüğünde uçmaya başlar.²⁸ Bu durumda mutlak bilmenin olanağını ve ne olduğunu anlamak için insanlık tarihinin bütününe kavramak gerekmektedir. Kojève’e göre Hegel’in, Fenomenolojinin inceleyeceğim bölümlerinde yaptığı da budur. Lakin tarihi, bütünlük olarak kavramak için önce bu tarihi oluşturan öğeleri anlamak gereklidir. Eylemleriyle bu tarihi oluşturan insan, bu tarihi anlamamanın da ilk koşulu haline gelir. Böylelikle bu tarihin ne olduğunu bilmek için önce bu tarihi gerçekleştiren insanın ne olduğunu bilmek gerekir.²⁹

²⁴ Enver Orman, ‘‘Hegel Felsefesinde ‘Başlangıç’ Sorunu’’, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, No:7, Mart 2005. s. 16

²⁵ Kojève, a.g.e. s.35

²⁶ A.e.

²⁷ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1991

²⁸ Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*. s. 23.

²⁹ Kojève, a.g.e. s.35

Mutlak bilmenin olanağı ve gelişimi, Tinin Fenomenolojisinin tüm içeriğidir. Kojeve'in belirttiği, Hegel'in tasarladığı felsefe, Descartes'çı önermeye (düşünüyorum öyleyse varım), 'ben neyim?' sorusunu eklemektedir. Çünkü Descartes'ın 'ben düşünen bir varlığım'' cevabı Hegel açısından 'ben' ile ilgili yeterli bilgiyi vermemektedir. Tüm insanlar 'düşünen varlık' kategorisine eklenebilir fakat bu cevap 'ben'i özsel olarak anlatmaz, tüm içeriğini ve zenginliğini bildirmez, bu sebeple de eksik kalır. Örneğin ben, fiziksel belirlenimlere sahip ve bunu bilen bir insanım. Dünyada bir varoluşa sahibim, bir evde yaşamaktayım, belirli aletler kullanmaktayım ve bu kullandığım aletlerin belirli bir tarihsel birikimin sonucunda, bir emeğin ürünü olduklarını bilmekteyim. Bir şeyleri zihnimde tasarlayabilmekteyim ve dolayısıyla 'ben', belirli kültürün, tarihin sonucu olan ve bunu bilen bir insanım.³⁰ "Düşünüyorum öyleyse varım"da ihmal edilen "ben"dir, felsefenin odak noktası "düşünüyor" olarak belirlenmiştir. Fakat Hegel için "ben" özsel bir konuma sahiptir çünkü insan, dolayısıyla felsefe sadece bilinç değil, ama özsel olarak özbilinçtir. İnsan sadece düşünen ve varlığı dile getiren bir varlık değildir. İnsan düşündüğünü düşünen, varlığı dile getirmesini de içsel süreçleriyle dile getiren bir varlıktır. Bu sebeple de 'düşüyor' olmayı incelemeden önce, düşünen özneyi incelemek gerekmektedir.³¹

Özbilincin koşulu bilinçtir, yani özbilinç, bilincin üzerinde yükselir ve Hegel Fenomenolojide bu yolu izler. Bilinç bölümünde bilginin dolaysız en temel formları incelenmiştir. Bilincin bilgisinden yola çıkarak özbilince ulaşılamamaktadır. Özbilince ulaşabilmek için bilincin, seyredici olmaktan eyleyen olana geçmesi gerekir, yani "ben" diyebilmesi gerekir. Hegel felsefesinde, 'Ben'in ortaya çıkması için edilgin seyredişten, etkin ve eyleyen bir aşamaya geçişi sağlayan ise arzudur (**begierde**). Böylelikle özbilincin, insani varoluşun ve dolayısıyla da felsefi varoluşun temelinde edilgin bir seyrediş değil etkin olarak arzusun olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu insani varoluşun, sadece doğa'da

³⁰ A.e. s.37

³¹ A.e. s.40

gerçekleşebileceği de unutulmamalıdır. Çünkü yaşam, arzunun önkoşuludur.³² Kojeve'in 'yaşam' kavramını kullanımı ilkin sadece ontolojik bir ilkeye gönderim yapıyor gibi gözükmeştir. Fakat Hyppolite'e göre Hegel, yaşam kavramıyla biyolojik gerçeklikten çok zihin ve tinin yaşamına gönderim yapmasıyla ilgilenir ve bu sebeple de Hegel'in yaşam kavramı, doğadan ziyade insan zihninin gelişmesinin sezgisini taşır.³³ Bununla Hegel'in incelemesinin merkezinde insani deneyim bulunduğuna işaret edilmektedir. Hyppolite, Hegel'in erken çalışmalarında yaşamı betimlemekle yetindiğini fakat Fenomenolojide yaşamı kavramsallaştırma girişimde bulunduğunu belirtir. Fenomenolojide, yaşam ve düşünce ilişkisi, düşüncenin yaşamı yakalayamadığı, kavramsallaştıramadığı ve yaşamın da düşünceyi hep geride bıraktığı bir ilişki olarak okunmamakta, yaşamın düşünce tarafından yakalanması, kavramsallaştırılması ve ifade edilmesi için bu iki kavram özdeşleştirilmektedir.³⁴

Hegel için insanın ve felsefenin, sadece olumlayıcı olarak edilgin bir seyrediş değil olumsuzlama kudreti olarak arzu üzerinden anlamlandırılması gerektiğini belirttik. Bu sebeple Hegel özneyi, 'şey' kategorisine değil, 'eylem' kategorisinde konumlandırır.³⁵ Özne, yaşayan bir canlı olarak, Fenomenoloji incelemesinde göreceğimiz gibi bilincin momentlerinin olumsuzlandığı ve aşıldığı bir akışkanlık olarak karşımıza çıkacaktır.³⁶ Bilincin deneyiminin bilimi olan Tinin Fenomenolojisi de bu akışkan insan deneyimine odaklanır. Hegel felsefesinde deneyim, bilincin amacı ve bilgisi dahilinde, kendi üzerindeki diyalektik hareket olarak anlaşılabilir.³⁷ Fenomenolojik yolculuk boyunca bilinç, sürekli karşıtlıklarla karşılaşır ve bu karşıtlıkları olumsuzlayarak ilerler. Bu ilişki boyunca bilincin deneyimini bir incelemeye tabii tutmaktayız. İlkin dolaysızlık iddiası ile karşılaşırız. Bilinç, nesneyi

³² A.e. s.41

³³ Jean Hyppolite, **Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**, Doğu Batı Yanınları, çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara, 2010. s.46.

³⁴ A.e. s.45.

³⁵ A.e. s.54.

³⁶ A.e.

³⁷ Jean François Kervegan, **Hegel ve Hegelcilik**, Dost Yanınları, çev. İsmail Yerguz, Ankara, 2011. s.63.

tekilliği ve dolaysızlığı içinde yakalamaya çalışır fakat bunda başarılı olamaz. Bu bizi Hegel felsefesindeki bir diğer özsel kavramla karşılaştırır; dolayım veya ilişki. Çünkü Hegel için bütünlük ancak bir ilişki içinde ele alınabilir. İlişki ve dolayım vurgusu tüm fenomenolojik inceleme boyunca ortaya çıkar. Fakat ilişki ve dolayım, fenomenolojik incelemede özne için özbilinç aşamasında görünür kılınır. Bilinç bölümünde şeyler, dışsal bir ilişki içinde ortaya koyulduğundan bütünden ayrı bir kendindelik olarak kavranacaktır. Fakat özbilinç bölümünde kendini cins ve birey, yaşam ve canlı varlık arasında keşfeden özne, ilkin arzu yoluyla bütünün içsel ilişkisinin kavranmasının olanağını hazırlar.³⁸ Hegel'in, özbilinç bölümünün sonunda, 'tin kendini görünür kılar' demesinin sebebi de özbilincin ancak başka bir özbilinçle ilişki yoluyla kendi bütünlüğünü kurabileceğini anlamasıdır. Bütünün, bütün olarak anlaşılmasının temeli özbilinçte bulunur. Bu noktanın anlaşılması için diğer bir Hegelci kavrama, sonsuzluk kavramına değinmemiz gerekir. Sonsuzluk Hegel için sonu gelmez, sayılamayan ve erişilemeyen olarak anlaşılır. Sonsuzluk kendi içinde ayrımların, karşıtların olduğu ve bu karşıtların ve ayrımların sonucunda bozulmayan bütün olarak anlaşılır. İlk bahsedilen sonsuzluk, Hegel felsefesinde 'kötü sonsuz' olarak adlandırılır. Bu durumda Hegel için tekil olanın, bir olanın çoklu tekil, bir olanların içinde bulunuşu sonsuzluk üzerinden anlaşılabilir hale gelmektedir. Bütün ve parçaların canlı hareketindeki diyalektik, sonsuzluğu oluşturur ve böylelikle yaşam ve sonsuzluk kavramları da özdeş hale gelir. Bir ve çok'un karşılıklı olarak bu diyalektiği yaşamın kendisidir ve tin veya zihni de diyalektik olarak düşünmeye iten yaşamdır.³⁹

Hegel, felsefesini ne nitelik ne de nicelik kategorileri üzerine inşa etmektedir; Hegel felsefesi, diğer kategorileri aşan sonsuzluk kategorisi üzerinde yükselir.⁴⁰ Böylelikle ilişki kavramının Hegel felsefesinde meşruluğunu sonsuzluk kavramından aldığını gördük. Hyppolite'in de belirttiği gibi "Sonsuzluk, ilişkinin canlı ilkesidir,

³⁸ Hyppolite, **a.g.e.** s.48.

³⁹ **A.e.** Ayrıca sonsuzluk kavramı üzerine detaylı bir inceleme için bkz; Enver Orman, "**Sonsuzluk Kavramı Bağlamında Hegelci Mutlak İdealizm**", Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, No:11, Mart 2007, s. 65-83

⁴⁰ Hyppolite, **a.g.e.** s.48.

yani bir ilişkinin her teriminin gelişiminin kavranabilmesini sağlayan diyalektik ilkedir (...) Öyleyse, sonsuz olduğu ölçüde, her şey ilişki yoluyla yaşam ve harekettir.’’⁴¹ Hegel için diyalektik, nesnenin yaşamıdır ve diyalektik düşünme soyut bir düşünme değil tam tersine tüm ilişkiyi ve çelişkiyi görerek ayrımların reddedilmediği somut bir düşüncedir. Bu düşüncenin olanağını sağlayan ve aynı zamanda bu düşüncüyü zorunlu kılan da sonsuzluktur. Böylelikle bütün, mutlak olarak ancak sonsuzluk altında anlaşılabilir ve bunun için zorunlu olan diyalektik ilişkiyi ancak özbilinçli özne kurabilir. Hegel’in, önsözde ‘mutlağı özne olarak kavramak’ gerektiğini belirtmesi, bize göre tam da bu noktaya gönderim yapmaktadır. Mutlağı özne olarak kavramak, öznenin mutlağı kavramasından başka bir anlamda kullanılmamaktadır.

Öznenin, mutlağı kavrama serüveninde arzu kavramı ile kurucu olarak özbilinç bölümünde karşılaşırız. Arzu kavramı bilinç ve özbilinç bölümleri arasında kurucu bir işlevi üstlenmektedir. Arzu kavramının özbilinçte nasıl konumlandırıldığını anlamak için önce kitabın bilinç bölümünü özetleyeceğiz ve özbilinç için gerekli olan zemini gördükten sonra özbilinç bölümünde arzu kavramını inceleyeceğiz.

Tezimizin son bölümünde ise, Spinoza ve Hegel felsefelerinde önemli bir işleve sahip olan arzu kavramı, iki filozof bağlamında karşılıklı bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

⁴¹ A.e. s.51.

BİRİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA FELSEFESİNDE ARZU

BİRİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA FELSEFESİNDE ARZU

A. SPİNOZA FELSEFESİNDE TANRI VEYA DOĞA – İNSAN İLİŞKİSİ YA DA İNSANIN VAROLUŞUNUN NESNEL KOŞULU

Tikel bir şey olan insanı incelemeden önce Spinoza'nın Tanrı-insan ilişkisini nasıl kurduğunu incelememiz gerekir; çünkü Spinoza'ya göre tikel, Tanrı'nın sıfatlarının tezahürlerinden ya da tanrının sıfatlarını kesin ve belirli bir şekilde ifade eden tavırlardan başka bir şey değildir.⁴² İlk bölümümüz bu sebeple Spinoza felsefesinde Tanrı/Doğa – insan ilişkisi üzerine olacaktır.

1. Töz

Spinoza, felsefesine töz kavramından önce, **Causa sui** (kendisinin nedeni, nedeni kendinde olmak veya kendi varoluşuna kendisi neden olan) kavramı ile başlar. Çünkü Spinoza açısından var olan her şey doğada ya kendi başına vardır ya da başka bir şeye bağlı olarak vardır. Kendi başına var olan şey Spinoza felsefesinde tözdür. Spinoza yukarıda bahsettiğimiz töz tanımını verdikten sonra tözün birliğini, tek bir töz olduğunu iddia eder. Eğer iki farklı töz olmuş olsaydı bunların ya sıfatlarındaki farklılıklara ya da hallerindeki farklılıklara göre birbirlerinden ayrılmaları gerekirdi. Çünkü aklın dışında sadece tözler ile halleri vardır ve aklın dışında var olanları birbirinden ayırmak için, tözlerin sıfatlarından ve tözlerin hallerinden başka hiçbir şey yoktur.⁴³ Tözler birbirinden sadece sıfatlarına göre ayır

⁴² Spinoza, **Ethica**, s. 103.

⁴³ A.e. 39.

edilecekse o vakit herhangi bir sığata sadece birinin sahip olduğunu sylenmemiz gerekir. Tözler birbirinden sadece hallerine göre ayırt edilecekse o zaman da tz hallerinden önce geldiği için halleri bir kenara bırakıp tze yöneltmemiz gerekir ve bu durumda bir tözü diğerinden ayrı olarak dşnebilmemizin olanağı olmayacaktır. Spinoza, bu önermelerle tek bir töz olması gerektiğini ve birden fazla tz düşünmemizin, tz tanımına aykırı olacağını kanıtlamış olur.

Spinoza'nın monist tözü, doğası gereği var olandır, yani özü zorunlu olarak varoluşunu gerektirir. Tözlerin akıl dışında bir hakikati olmadığını söyler Spinoza, tözlerin hakikati sadece kendilerindedir.⁴⁴ Bunun sebebi de sadece kendileri aracılığıyla kavranabilir olmalarındadır. “Var olmak tözün doğasına özgüdür”⁴⁵ demek, tözün tanımı zorunlu olarak varoluşunu içerecektir demektir. Çünkü; “bir şeyin var olmasını gerektirecek neden, varolan şeyin ya asıl doğasında ve tanımında olmalıdır (nk var olmak tözün doğası gereğidir) ya da onun dışında olmalıdır”⁴⁶. Tzn dışında, onun var olmasının bir nedeni olamayacağı için (nk tz kendi kendinin nedenidir), tözün varoluşu tözün doğası gereği olmalıdır. Var olması doğası gereği olan tz, zorunlu olarak da sonsuz olmak durumundadır. Çünkü; “bir şey kendisiyle aynı doğadan başka bir şeyle sınırlanabiliyorsa, o şeye kendi cinsinde sonlu denir”⁴⁷. Tz, aynı doğaya sahip başka bir töz tarafından sınırlandırılmayacağı için (böyle bir durumda iki tz varsaymak durumunda kalırdık fakat Spinoza tek bir töz olduğu sonucuna varmıştı), sonsuz olarak var olur. Spinoza'nın bize sunduğu tz, sınırlanamayan, her şeyin kendisine bağlı olduğu, kendinin nedeni olan, tek ve sonsuz olarak varolan bir tözdür. Bu tz anlayışı, Spinoza'nın Descartes'ı Kartezyen felsefeden ayrıldığı en önemli noktalardan biridir. Alfred Weber bu ayrımı aşağıdaki şekilde yorumlar:

⁴⁴ A.e. s. 47.

⁴⁵ A.e. s. 43.

⁴⁶ A.e. s. 47.

⁴⁷ A.e. s. 33.

“...Töz tanımına göre, Descartes,”tam anlamıyla yalnız Tanrının töz olduğunu ve yaratıklar için kullanılan töz kelimesinin, sonsuz Varlık için söylendiği vakit aldığı anlamda olmadığını” ima etmişti; ama karışıklığı kaldıracak yerde, sanki bizzat kendi tanımına göre, yaratılmış rölatif ve sonlu bir töz, töz olmayan bir tözden başka bir şeymiş gibi, sonlu şeylere töz demek ve bunları Tanrıdan ayırmak için, onlara yaratılmış tözler adı vermekte devam etti. Şu hâlde kendisiyle var olmayan şeye töz demekten vazgeçmek ve bu deymi kendisiyle var olan ve düşünülen varlığa, yani Tanrıya ayırmak gerekir. Yalnız Tanrı tözdür ve töz Tanrıdır”⁴⁸

Spinoza Tanrı’yı, her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan oluşan töz olarak tanımlar.⁴⁹ Spinoza’ya göre tözün zorunlu olarak var olduğunu serimlemiştik ve tözün tek olduğunu göstermiştik. Şimdi ise Tanrı’nın tek töz olduğunu göstermeye çalışacağız. Bir şeyin varoluşunu engelleyecek, onu kısıtlayacak bir neden yoksa o şey zorunlu olarak vardır. Spinoza felsefesinde, Tanrı’nın varoluşunu ortadan kaldıracak, onu engelleyecek bir neden yoktur. Çünkü Tanrı’nın varoluşunu ortadan kaldıracak bir neden olmuş olsaydı bu ya Tanrı’nın doğasından ya da onun dışındaki farklı bir doğaya sahip farklı bir tözden dolayı olmalıydı. Lakin başka doğaya sahip bir töz olursa, bunun Tanrı ile hiçbir ortaklığı olmayacağı için bununla ne Tanrı’nın varoluşu kanıtlanabilir ne de reddedilebilir. Buradan çıkan sonuç, Tanrı’nın varoluşunu engelleyecek neden Tanrı’nın dışında bulunamaz. Tanrı’nın varoluşunu engelleyecek neden Tanrı’nın dışında bulunamıyorsa o vakit Tanrı’nın doğasında bulunmalıdır. Fakat Tanrı’nın varoluşunu engelleyecek neden onun doğasından kaynaklanıyorsa, Tanrı’nın doğasının bir çelişki içermesi gerekir. Tanrı’nın doğasının çelişki içerdiğini söylemek saçma olacağından bu akıl yürütmelerin sonunda Spinoza, Tanrı’nın zorunlu olarak var olduğu ve Tanrı’dan başka bir tözün kavranamayacağı sonucuna varır.⁵⁰

Spinoza, Tanrı’nın doğasını her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan oluşan töz olarak tanımladığından ve de varolan her şeyin ya töz

⁴⁸ Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998. s.229.

⁴⁹ Spinoza, **Ethica**, s. 53.

⁵⁰ **A.e.** s. 55.

ya da tözün sonsuz sıfatlarının modifikasyonu olduğunu kabul ettiğinden⁵¹ dolayı, varolan her şeyin Tanrı’da olduğu ve Tanrı olmaksızın hiçbir şeyin kavranamayacağı sonucunu çıkarır. Dolayısıyla aklın ufkuna dahil olabilen her şeyin etkin nedeni Tanrı’dır. Çünkü akıl, bir varlığın tanımından/özünden zorunlu olarak çıkarması gereken birçok özellik çıkarır ve varlığın tanımı da zorunlu olarak birçok özelliğin çıkmasına neden olur. Varlığın tanımının gerçekliği arttıkça akıl da bu varlığın özelliklerine vakıf olma oranını artıracaktır. Tanrı mutlak anlamda sonsuz sıfatlara sahip olduğundan ve bu sıfatlar sonsuz özü ifade ettiğinden, tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz sayıda sıfatın çıkması da zorunludur.⁵² Spinoza bu akıl yürütmelerle Tanrı’nın ilineksel değil kendiliğinden bir neden olduğu ve mutlak anlamda ilk neden olduğu sonucuna varır.

Bu noktada Spinoza’nın “bir şeyin özüne ait” dediğinde ne anladığını belirtmemiz gerekir. Spinoza’ya göre, bir şeyin özüne ait olan demek, o olduğunda şeyinde zorunlu olarak olduğu, o olmadığında yani ortadan kalktığında, şeyin de ortadan kalktığı şey demektir. Aynı zamanda, o olmadan şeyin de var olamayacağı ve kavranamayacağı, şey olmadan da onun da var olamayacağı ve kavranamayacağı şey demektir.⁵³ Bu anlayışla Spinoza, varlık ve özü arasında basit bir karşılıklı ilişki kurmakla kalmaz zorunlu olarak bir karşılıklı ilişki olduğunu da vurgular.

Mutlak anlamda ilk neden olan Tanrı, Spinoza’ya göre salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda var olduğu ve eylemini sadece kendisi belirlediği için özgürdür.⁵⁴ Tanrı, kimsenin veya herhangi bir şeyin zorlamasıyla değil, kendi doğasının yasalarına (kendi zorunluluğuna) göre hareket edendir. Tanrı, salt kendi doğasının zorunluluğundan ötürü var olduğu için biricik özgür nedendir.⁵⁵ Tanrı’nın özgürlüğü, Spinoza açısından keyfi bir özgürlükten ya da özgür iradede tamamen

⁵¹ A.e. s. 107.

⁵² A.e. s. 79.

⁵³ A.e. 157.

⁵⁴ A.e. s. 35.

⁵⁵ A.e. s. 83.

farklıdır. Tanrı'nın özgürlüğü onun zorunluluğundan gelir ve sadece kendisi tarafından belirlendiği için özgürdür. Tanrı, özgür iradeyle etki etmez. Çünkü irade de diğer şeyler gibi var olmasını ve eylemde bulunmasını gerektirecek bir nedene ihtiyaç duyar. Böylelikle iradenin var olması ve eylemde bulunması için bir nedene gerek olduğundan iradeye özgür neden değil, zorunlu neden denebilir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi bir şeyin nedeni varsa o şey mutlak anlamda özgür olamaz.⁵⁶ Spinoza Tanrı'nın, bir üçgenin iç açılarının iki dik açıya eşit olduğu gerçeğini bile değiştiremeyeceğini vurgular.⁵⁷ Çünkü varlıklar Tanrı'nın ezeli doğasından çıkmıştır ve Tanrı'nın doğası sonucu var olmaya ve eylemde bulunmaya belirlenmiştir. Eğer bu varlıklar başka bir doğadan çıksaydı ve başka bir tarzda eylemde bulunmaya belirlenseydi bu durumda doğanın düzeni farklı olurdu ve Tanrı'nın doğası da olduğundan farklı olurdu (çünkü varlıklar Tanrı'nın doğasından çıkmıştır). Böyle bir durumda farklı doğa da zorunlu olarak var olacaktı ve birden fazla Tanrı olabilecekti fakat daha önce Tanrı'nın tek töz olduğunu göstermiştik. Bu sebeple varlıklar ancak meydana getirildikleri şekilde ve düzende meydana gelebilirlerdi.⁵⁸

Spinoza, Tanrı'nın iradesine göre hareket etmediği gibi, akıl ve ereğine göre de hareket etmediğini belirtir. Eğer Tanrı, bir amaca yönelik hareket ediyorsa Tanrı, onu istiyor demektir. Tanrı'nın bir şeyi istemesi ondan yoksun olduğu anlamına gelir ki Tanrı'nın bir şeyden yoksun olması özüne aykırı olduğundan Tanrı, herhangi bir amaca yönelik hareket etmez.⁵⁹ Bununla birlikte, akıl, nesnesinden sonra gelir fakat Tanrısal doğada eğer akıl varsa bu akıl, idrak ettiği nesnesinden sonra gelemez, doğası gereği bu nesnelerle eşzamanlı da değildir. Çünkü Tanrı, nedensellik ilkesi uyarınca her şeyden önce gelir.⁶⁰ Bu sebeple Tanrı'da bizim anladığımız anlamda akıl vardır demek yanlış olur. Bunlarla birlikte Spinoza, Tanrı'nın bir önder, bir yasa

⁵⁶ A.e. s. 117.

⁵⁷ A.e. s. 83.

⁵⁸ A.e. s. 119.

⁵⁹ A.e. s. 143.

⁶⁰ A.e. s. 87.

koyucu, bir kral, bir bağışlayıcı güç, adil bir güç olarak hayal edilmesinin hatalı olduğunu, tüm bu sıfatların yalnızca insan doğasına özgü olduğunu belirtir.⁶¹

Weber'in de belirttiği gibi Spinoza'nın "neden" kavramını alışılmış anlamda alımlamamak gerekir;

"Onun (Spinoza'nın) neden fikri, töz fikri ile; sonuç fikri, araz, tavır fikriyle karışıyor. Ona göre elma nasıl kırmızı renginin nedeni, süt beyazın, tatlının ve sıvının nedeni ise, öylece Tanrı da evrenin nedenidir; yoksa baba çocuğunun varlığının nedeni, ne de hatta güneş sıcaklığının nedeni olduğu gibi değil. Baba kendisinden ayrı bir hayata sahip olan oğlunun dış ve geçici nedenidir. Bunun gibi sıcaklık, güneşe bağlı olmakla birlikte, kendini meydana getiren yıldızdan farklı bir varlığa sahiptir: o, güneşin yanında ve dışında vardır. Fakat aleme göre Tanrı için durum böyle değildir; o, alemin aşkın ve geçici nedeni değil, fakat içkin (immanente) nedenidir; yani, eğer Spinoza'nın maksadını iyi anlıyorsak, Tanrı asla alemin, kelimenin hakiki ve kabul edilen anlamıyla neden, dışarıdan etki eden ve onu ilk ve son defa yaratan nedeni değil, fakat eşyanın daimî temeli (le substratum), evrenin bizzat tözüdür. Tanrı, düalizmin ve hristiyanlığın öğrettiği gibi ne alemin geçici yaratıcısı, ne de hatta kabbalistik ve gnostik düşüncenin kabul ettiği gibi, onun baba'sıdır; o, SUB SPECİE AETERNİTATİS (ebedilik görünüşü altında) düşünülen evrenin kendisi, ezeli ve ebedi evrendir. Tanrı ve evren kelimeleri bir tek ve aynı şeyi gösterirler: aynı zamanda bütün varlıkların kaynağı (natura naturans sive Deus) ve onun sonuçları gibi düşünülen bu varlıkların hepsi (natura naturata) olan Tabiat"⁶²

Weber'in de belirttiği gibi Spinoza'nın Tanrı'ya yüklediği neden transandant (aşkın) değil, immanent (içkin) nedendir. Varolan her şeyin Tanrı'da olması ve Tanrı olmaksızın hiçbir şeyin kavranamaması, Tanrı'nın, Tanrı'da yani kendinde olan her şeyin nedeni olması anlamına gelir. İşte bu sebepten Spinoza Tanrı'nın her şeyin içkin nedeni olduğunu söyler.⁶³ Weber'den alıntıladığımız pasajda geçen natura naturans (doğalayan doğa) ve natura naturata (doğalanan doğa) kavramları hem içkin nedenselliği anlamamızda hem de Spinoza'nın Tanrı kavramını anlamamızda yardımcı olacaktır. Natura naturans, kendinde olan ve kendi kendisiyle kavranandır.

⁶¹ Benedictus Spinoza, **Teolojik – Politik İnceleme**, çev. Cemal Bali Akar ve Reyda Ergün, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları, 2016. s. 101.

⁶² Weber, **a.g.e.**, s. 230.

⁶³ Spinoza, **Ethica.**, s. 91.

Ya da tözün ezeli-ebedi özünü ifade eden sıfatları, başka bir deyişle; Tanrı, Natura naturans'dır. Natura naturata ise Tanrı'nın doğasından ya da Tanrı'nın herhangi bir sıfatından zorunlu olarak çıkan her şeydir. Yani natura naturata Tanrı'da olan ve Tanrı olmaksızın ne var olabilecek ne de düşünülebilecek olandır. Bu noktadan sonra artık her şey Tanrı'dadır demek, her şey Doğa'dadır demekle aynı anlama gelir. "Kendinin nedeni" tanımı ile başlayan töz kanıtlaması, daha sonra Tanrı'ya evrilmişti, şimdi ise Doğa olarak karşımıza çıkar. Kendinin nedeni olan, her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan oluşan ve mutlak anlamda ilk neden olan töz, Tanrı'dır yani Doğa'dır. Töz, Tanrı ve Doğa bir ve aynı şeyi ifade etmektedir. Biz de çalışmamızın bundan sonraki kısımlarında aynı şeyi ifade eden bu kavramlardan, çoğunlukla Doğa olarak bahsetmeye devam edeceğiz. Spinoza'nın kurduğu içkin nedensellik ise sıfat ve modus teorileri ile birlikte daha anlaşılır bir hale gelecektir.

2. Sıfat

Spinoza'ya göre sıfat, akıl, tözün özünü kuran şey olarak neyi anlıyorsa odur.⁶⁴ Tanrı veya Doğa'nın ezeli-ebedi özünden sonsuz sayıda sıfat çıktığını göstermiştik. Tanrı veya Doğa'nın özünden sonsuz sayıda sıfat çıkmasına rağmen Spinoza'ya göre insan, bunlardan sadece ikisini bilebilir. Çünkü sonsuz olarak sadece özümüzde içerdığımız sıfatları kavrarız: bunlar, zihin ve beden olduğumuz sürece düşünce ile yer kaplamadır ve insanın bilebileceği Doğa'ya ait iki sıfat sadece bunlardır.⁶⁵ Bu iki sıfat, Tanrı veya Doğa'yı dışsal edimleriyle değil, kendi içinde bilmemizi sağlayan sıfatlardır.⁶⁶ Spinoza'ya göre düşüncenin Tanrı'nın sıfatı olması demek, Tanrı'nın düşünen bir varlık olması anlamına gelir. Çünkü tekil düşünceler Tanrı'nın doğasının belirli bir şekilde açığa vuran biçimlerdir (çünkü Tanrı şeylerin

⁶⁴ A.e. s. 33.

⁶⁵ Gilles Deleuze, **Pratik Felsefe**, çev. Alber Nahum ve Ulus Baker, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2005. s.57.

⁶⁶ Benedictus Spinoza, **Kısa İnceleme**, çev. Emine Ayhan, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları, 2015. s. 40.

hem varoluşunun hem de özünün nedenidir) ve bu sebeple Tanrı'ya, bütün tekil düşünceleri kapsayan ve böylece onların kavranmasını sağlayan bir sıfat yüklüdür. Spinoza'ya göre buradan çıkan sonuç, düşüncenin Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından biri olduğu ve Tanrı'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade ettiğidir. Spinoza, bu akıl yürütmenin aynı şekilde yer kaplama sıfatına da uygulanabileceğini söyler. Sonuç olarak ulaştığımız şey; Tanrı veya Doğa'nın düşünen ve yer kaplayan bir varlık olduğudur.⁶⁷

“Kozmos tözü yer kaplar ve düşünür; o, aynı zamanda bütün cisimlerin tözü yahut madde ve bütün ruhların tözüdür. Madde ve ruh, dekartçılıkta olduğu gibi, birbirine zıt iki töz oluşturmazlar; bunlar aynı bir tözü düşünmenin iki ayrı şekli, bir tek ve aynı şeye verilen iki addır. Tözlerin sıfatlarından herbiri rölatif olarak sonsuzdur (relativement infini). Töz mutlak olarak sonsuzdur, şu anlamda ki onun dışında hiçbir şey yoktur; sıfat ancak rölatif olarak, yani kendi cinsinde sonsuzdur. Yer kaplama, yer kaplama olarak ve düşünce, düşünce olarak sonsuzdur; ama ne yer kaplama, ne de düşünce mutlak olarak sonsuz değildir, çünkü tözün bizim bilmediğimiz sıfatlarını hesaba katmasak bile, yer kaplamanın yanında düşünce, düşüncenin yanında yer kaplama vardır. Töze gelince, o, varolan şeylerin bütünüdür; yer kaplama olarak sonsuz olan yer kaplama, bütün varlıkları kendinde toplamaz, çünkü bundan başka, sonsuz düşünce ve onun oluşturduğu ruhlar vardır; bunun gibi düşünce de varlıkların bütününe oluşturmaz, çünkü onun yanında yer kaplama ve cisimler vardır.”⁶⁸

Weber'in belirttiği önemli nokta, yer kaplama ve düşüncenin birbirine zıt iki töz oluşturmamasıdır. Yer kaplama ve düşünce tek töz olan Doğa'nın iki sıfatıdır. Spinoza, Doğa'nın sıfatlarının tek başına kavranması gerektiğini belirtir. Eğer iki sıfat, biri diğerinin yardımı olmadan, yani birbirlerinden ayrı olarak kavransa bile biz bu sıfatların iki ayrı varoluş, yani iki farklı töz meydana getirdiklerini söyleyemeyiz. Sıfatların kendi başlarına kavranmaları, tözün doğasına özgüdür çünkü tözün sahip olduğu sıfatlar aynı anda ve her zaman tözdedir dolayısı ile hiçbiri diğeri tarafından

⁶⁷ Spinoza, **Ethica.**, s. 161-163.

⁶⁸ Weber, **a.g.e.**, s. 231.

meydana getirilmemiştir. Aksine her bir sıfat, tözün, yani Tanrı'nın, yani Doğa'nın gerçekliğini ya da varlığını ifade etmektedir.⁶⁹

Doğa'nın her bir sıfatının, onun gerçekliğini, varlığını ifade etmesi, Spinoza'nın sıfat anlayışının en temel noktasıdır. Öncelikle Spinoza'nın Doğa ya da Doğa'nın bütün sıfatlarının ezeli-ebedi olduğunu söylediğini belirtmeliyiz. Çünkü Tanrı'nın varoluşu doğası gereğidir, yani Doğa zorunlu olarak varolan tözdür. Bu sebeple de Doğa ezeli-ebedi tözdür. Bir diğer taraftan, Tanrı'nın sıfatlarından, tanrısal tözün özünü ifade eden, töze ait bir şeyi yani sıfatların kendilerinde olması gereken şeyi anlamak gerekir. Töze ait olan şey, ezeli-ebedi olduğundan sıfatların her birinin de ezeli-ebedi olması gerekir.⁷⁰ Bu akıl yürütmelerden sonra Spinoza; “Tanrı'nın varoluşu ve özü bir ve aynı şeydir”⁷¹ diyerek töz ve sıfat özdeşliğini kurar. Spinoza, ezeli-ebedi derken bizzat ezeli-ebedi bir şeyin varoluşunu anlıyor,⁷² Doğa'nın ve bütün sıfatlarının ezeli-ebedi olduğunu gösterdik. Böylelikle her bir sıfat, Doğa'nın varoluşunu ifade eder. Ve Tanrı'nın veya Doğa'nın özünü kuran sıfatlar aynı zamanda varoluşunu kurar.⁷³ Buradan çıkan sonuç ise töz ve sıfat özdeşliği altında, Tanrı veya Doğa'nın özünün ve varoluşunun bir ve aynı olduğudur. Ve Doğa'nın sıfatlarının değişmez olduğunu da belirmemiz gerekir, çünkü bunlar (sıfatlar) varoluş bakımından değişseler, özlerinin de değişmesi gerekirdi, özleri bakımından değişseler, varoluşları bakımından da değişmeleri gerekirdi, dolayısı ile doğru olmaktan çıkıp yanlış olmaları gerekirdi ki bu Spinoza'ya göre saçmadır.⁷⁴

Spinoza'nın töz ve sıfat özdeşliğini kurduğunu göstermiş olduk. Şimdi ise Spinoza'nın sıfat anlayışında karşılaştığımız güçlüklerle değinmeye çalışacağız. Töz bölümünde Spinoza'nın, Tanrı'ya akıl ve irade gibi kavramları yükleyemeyeceğimizi

⁶⁹ Spinoza, **Ethica.**, s. 51.

⁷⁰ **A.e.** s. 91.

⁷¹ **A.e.** s. 93.

⁷² **A.e.** s. 35.

⁷³ **A.e.** s. 93.

⁷⁴ **A.e.**

söylediğini belirtmiştik. Fakat sıfat anlayışında karşımıza, düşünen bir varlık olarak Tanrı çıkmaktadır. Akıl, nesnesinden sonra geldiği ve Tanrı veya Doğa nedensellik ilkesi gereği her şeyden önce geldiği için Doğa'ya akıllı atfetmemiştik. Peki düşünce, nesnesinden sonra gelmiyor mu? Düşünce ile akıl arasında nasıl bir ayırım var? Weber bu soruları, düşünsel zorlukları aşağıdaki şekilde ele alır:

“Spinoza Tanrıda zekâ ve iradenin bulunmadığını söyler; öte yandan, ona düşünceyi izafe eder ve Tanrının sonsuz zekasından söz eder. Bu iki iddiada apaçık bir çelişmeden başka bir şey görmek için, Yahudi ve katolik ilahiyatının (ve bizzat Descartes'ın), amaçlarına erişmek için usa vurmaya ve analize ihtiyacı olan diskursif zekanın Tanrıda bulunmadığını söylediği ve ona sezili zekayı (l'intelligence intuitive), Aristoteles'in nous poietikos'unu izafe ettiğini; ve özellikle de, Spinoza'nın Tanrısının 'tabiatın yaratıcısı' olmayıp, tabiatın kendisi olduğunu hatırlamamız gerekir: imdi, gerçi tabiatın mantığı vardır, ama tam anlamıyla zeka olmayan bilinçsiz mantığı vardır. Cogitatio et intellectus'u (düşünce ve zekâ) birbirinden ayırmakla Spinoza, Leibniz'in algı ve açık algı (l'aperception) yahut bilinçli algı ayırımını önceden sezmiş oluyor.”⁷⁵

İlk olarak Weber'in de söz ettiği, düşünce ve aklın Spinoza felsefesinde birbirinden nasıl ayrıldığını söylememiz gerekir. Fail akıl derken, mutlak düşünceden bahsetmez Spinoza, belirli bir düşünce tarzından bahseder. Bu sebeple de fail akıl, mutlak düşünce aracılığı ile yani Doğa'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden bir sıfat aracılığı ile kavranmalıdır. Dolayısı ile de Natura naturata ile ilişkilendirilmelidir, Natura naturans ile değil.⁷⁶ Doğa'ya atfedilen tözsel ve yetkin düşünce ise var olan her şeye, tözlere ve moduslarına dair bir bilgiye, fikre ve düşünme biçimine sahip olmalıdır. Çünkü Spinoza, Doğa'nın bütünü yani tüm şeylerin tikel varoluşunu bilmeksizin özlerine göre zincirlenişini bilen bir bilgiden değil sürekli varlığa gelen tikel şeylerin bilgisinden bahseder.⁷⁷ Buradan anladığımız, Spinoza'nın oluş halinde bir düşünceyi Doğa'ya atfettiğidir. Her şeyin Doğa'da

⁷⁵ Weber, **a.g.e.**, s. 232-233.

⁷⁶ Spinoza, **Ethica.**, s. 115.

⁷⁷ Spinoza, **Kısa İnceleme.**, s. 73.

olması bakımından Doğa'nın yer kaplayan bir varlık olduğunu söylediğimiz gibi yine her şeyin Doğa'da olması bakımından Doğa düşünen bir varlık olmaktadır. Fakat bu sonuçtan yine de şöyle bir sorun doğmaktadır; Tikel şeylerin bilgisinden bahsettiğimiz için aynı zamanda düşünce, tikel şeyler tarafından belirlenmiş olmaz mı? Spinoza sıfatlar arasında bir hiyerarşi kurmaz⁷⁸ fakat oluş ile var olan düşüncenin, oluştan nasıl bağımsızlaştığı, yer kaplamanın düşünceye nasıl önsel olmadığı muğlak bir durumdadır.

3. Modus

Spinoza'da Doğa-insan ilişkisini incelemek için açıklamak ihtiyacında olduğumuz son anlayışa, “Modus” (tavır, hal, tezahür) anlayışına geldik. Öncelikle tek bir töz olduğunu, bu tözün kendinin nedeni olduğunu ve kavranması için başka bir şeye ihtiyacı olmayan olduğunu gösterdik. Bu töz sonsuzdu ve ezeli ebedi doğasından sonsuz sıfatlar çıkmaktaydı. Daha sonra birden fazla töz olamayacağını ve bu tek tözün Tanrı veya Doğa olduğunu belirttik. Her şey Tanrı veya Doğa'daydı ve Doğa olmadan hiçbir şey kavranamazdı. Akabinde sıfat anlayışından bahsettik ve sıfatı, aklın Doğa'nın özünü kuran şey olarak anladığı şeklinde tanımladık. Aklın kavrayabileceği iki sıfat vardı bunlar; yer kaplama ve düşünce sıfatlarıydı. Doğa'nın özü ile varoluşunun bir olduğu göstererek, töz ve sıfat özdeşliği kurmuş olduk. Tüm bunlar Natura naturans ile ilgiliydi, şimdi ise Natura naturata'yı yani modus'ları incelemeye başlayacağız.

Spinoza, tavır derken tözün hallerini, yani başka şeyde olan, bu başka şey aracılığıyla kavranan ve kendi başına kavranamayan şeyi anlamaktadır.⁷⁹ Tözün yani Tanrı veya Doğa'nın halleri olan tavırlar, tikel var olanlardır. Tikel var olanlar ise Doğa'nın tezahürleri ya da Doğa'nın sıfatlarını belirli bir şekilde ifade eden tavırlar

⁷⁸ Gilles Deleuze, **Spinoza üstüne On Bir Ders**, çev. Ulus Baker, Ankara, Öteki Yayınevi, 2000. s.91.

⁷⁹ Spinoza, **Ethica.**, s. 33.

olarak anlaşılmalıdır.⁸⁰ Çünkü tavır başka bir şeye bağlıdır ve bağlı olduğu şey ondan önce gelmelidir ki o başka şey ile kavrananabilsin. Bu nedenle mod, kendinden başka bir şeye bağımlıdır ve aynı nedenle de töz değil, bir moddur.⁸¹ Her şeyin Doğa'da olduğunu belirtmiştik. Bu sebeple tavır Doğa'dadır ve Doğa aracılığı ile kavranmak zorundadır, çünkü Doğa, nedensellik ilkesi gereğince de tavırdan önce gelir.⁸²

Burada Spinoza'nın bahsettiği "neden olarak Doğa"nın etkin ve içkin neden olduğunu bir daha belirtmemiz gerekir. İçkin nedendir çünkü her şey Doğa'da olduğundan etkileri kendi içindedir, dışında değil. Bununla birlikte Spinoza Doğa-modus ilişkisinde yakın ve uzak neden ayrımı yapar. Bu ayrımlarla birlikte moduslar arasında bir ayırım yapmış olur:

"Varolmaya ve bir eyleme belirlenmiş her şey Tanrı tarafından belirlenmiştir. Ama sonlu ve sınırlı varoluşa sahip bir şeyin, Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından çıkan her şey sonsuzdur ve ezeli-ebedidir. Öyleyse söz konusu şeyin Tanrı'nın herhangi bir şekilde değişime uğramış sıfatından meydana gelmiş olması icap eder. Çünkü doğada tözden ve tavırlardan başka hiçbir şey yok; tavırlarsa Tanrı'nın sıfatlarının tezahürlerinden başka bir şey değildir. Ama bu sıfatlardan biri sonlu ve sınırlı olan bir nitelikte değişime uğramamış olsaydı, söz konusu şeyin de Tanrı'dan çıkması mümkün olmazdı. Öyleyse bu şey herhangi bir sıfatın sonlu ve sınırlı bir varoluşa sahip bir nitelikte değişime uğraması sonucunda Tanrı tarafından var olmaya ve bir eyleme belirlenmiş olmalıdır...Tanrı tarafından dolaysız şekilde meydana getirilmesi zorunlu olan belli başlı şeyler, yani sadece O'nun mutlak doğasından zorunlu olarak çıkan belli başlı şeyler ve bu belli başlı şeyler aracılığıyla meydana getirilmek zorunda olan diğerleri, Tanrı olmaksızın var olamayacaklarına ve anlaşılamayacaklarına göre, şu sonuçlara ulaşırız: I. Tanrı tarafından dolaysız şekilde meydana getirilen şeyler için Tanrı mutlak anlamda en yakın nedendir; mutlak anlamda diyorum, bazılarının dediği gibi, Tanrı'nın kendi cinsindeki en yakın neden demiyorum. Çünkü Tanrı'nın neden olduğu sonuçlar, nedenleri olmadıkça ne var olabilir ne de anlaşılabilirler. II. Tanrı tek tek varlıkların, deyim yerindeyse, uzak nedenidir denemez, belki sadece Tanrı'nın dolaysız şekilde meydana getirmiş olduğu şeylerden ya da daha ziyade Tanrı'nın mutlak doğasından çıkan şeylerden ayırt etmek için böyle denebilir. Çünkü uzak neden dendiğinde

⁸⁰ A.e. s. 103.

⁸¹ Michael Della Rocca, **Spinoza**, New York, Routledge, 2008. s. 46.

⁸² Spinoza, **Ethica.**, s. 103.

sonucuyla herhangi bir bağlantısı olmayan nedeni anlarız. Oysa varolan her şey Tanrı'dadır ve O olmadan var olamayacak ve kavranamayacak şekilde Tanrı'ya bağlıdır.’’⁸³

Spinoza, Doğa'nın, tüm modusların içkin nedeni olduğunu söylemekle birlikte bazı modusların Doğa'dan, dolaysız bir şekilde bazılarının ise dolaylı bir şekilde çıktığını ekler. Doğa'dan dolaysızca çıkan moduslar sonsuzdur. Doğa'dan dolaylı bir şekilde çıkan moduslar ise sonludur. Doğrudan, dolaysızca Doğa'dan çıkan moduslardan sadece ikisini bilmekteyiz; Maddede hareket, düşünen şeyde anlama yetisi.⁸⁴ Bu moduslar dolaysız olmaları nedeni ile sonsuzlardır. Geriye kalan, tekil olan her şey ise sonlu modusdur. Tekil şeyler deyince Spinoza, sonlu ve sınırlı bir varoluşa sahip şeyleri kastettiğini belirtir fakat birkaç birey tek bir eylemde ve o eylemin tek bir sonucu olacak şekilde birleşmiş ise o zaman bunların tümünü tekil bir şey olarak düşündüğünü de ekler.⁸⁵ Spinoza'ya göre, yer kaplama sıfatını ele aldığımızda onda hareket ve durağanlıktan başka bir şey algılayamayız ve yer kaplamanın tüm etkileri de hareket ve durağanlıktan ibarettir.⁸⁶ Dolayısı ile varlığa gelen her tikel şey hareket ve durağanlık yolu ile meydana gelir ve bir cisimle diğeri arasında olan farklılıklar sadece sahip oldukları farklı hareket ve durağanlık oranından kaynaklanır ve insan bedeni de bu şekilde hareket ve durağanlık oranından oluşur ve bu şekilde varlık kazanır.⁸⁷ Spinoza'nın bu akıl yürütmelerden sonra vardığı sonuç, yer kaplamanın hareket ve durağanlık dışında hiçbir tarzı olmadığı, her tekil cismani şeyin belli bir hareket ve durağanlık oranından başka bir şey olmadığıdır.⁸⁸ Ayrıca Spinoza'ya göre bu oranın düşünen sıfattaki nesnel özü de bedenin ruhudur ve hareket ile durağanlık oranının değişmesi halinde fikrin de buna bağlı olarak değişmesinin sebebi budur.⁸⁹ Çünkü fikirlerin düzeni ve bağlantısı ile

⁸³ A.e. s. 105-109.

⁸⁴ Spinoza, **Kısa İnceleme.**, s. 64.

⁸⁵ Spinoza, **Ethica.**, s. 159.

⁸⁶ Spinoza, **Kısa İnceleme.**, s. 128.

⁸⁷ A.e. s. 73.

⁸⁸ A.e. s. 159.

⁸⁹ A.e.

şeylerin düzeni ve bağlantısı aynıdır. Bunun sebebi ise neden olunan bir şeyin fikrinin, bu şeyi sonuç olarak ortaya çıkaran nedenin bilgisine bağlı olmasıdır.⁹⁰ Bu önermeyi Spinoza, aşağıdaki şekilde açıklar:

“Tanrının düşünme kudreti, O’nun gerçekleşmiş olan kudretine eşittir, yani biçimsel dünyada Tanrı’nın sonsuz doğasından ne çıkmışsa, hiç istisnasız aynı düzende ve aynı bağlantıda, düşünce dünyasında da Tanrı fikrinden çıkar (...) tözün özünü kurduğunu söylediğimiz sonsuz akılla algılanan her şeyin bütünüyle töze ait olduğunu, dolayısı ile düşünen töz ile yer kaplayan tözün bir ve aynı olduğunu; ister düşünen sıfatıyla idrak edilmiş olsun bu töz, isterse yer kaplayan sıfatıyla. Bu yüzden, iki şekilde ifade ediliyor olsalar da, yer kaplayan sıfatının bir tavrı ile o tavrın fikri de bir ve aynı şeydir (...) Örneğin doğada varolan bir daire ile varolan bir dairenin Tanrı’daki fikri farklı sıfatlarla kendilerini açığa vursalar da, aslında bir ve aynı şeydir. Bu yüzden biz ister doğayı yer kaplayan sıfatı altında ele alalım, isterse düşünce sıfatı altında ya da başka herhangi bir sıfat altında, hiç fark etmez, çünkü her durumda aynı düzenle karşılaşacağız ya da bir ve aynı olan nedenler zinciriyle; başka deyişle, her iki durumda da şeyler aynı şekilde meydana gelecek. Demek istediğim, Tanrı düşünen varlık olduğu için, bir fikrin, yani örneğin bir daire fikrinin nedeni olduğu kadar, yer kaplayan varlık olduğu için bir dairenin de nedenidir; çünkü bir daire fikrinin biçimsel varlığı, düşüncenin başka bir tavrı sayesinde en yakın neden olarak algılanır, bu başka tavır da başka bir tavır sayesinde aynı şekilde algılanır ve bu böyle sonsuza dek sürer. Demek ki, şeyler düşüncenin tavırları olarak anlaşılıyorsa, doğanın düzenini ve nedenler zincirini bir bütün olarak sadece düşünen sıfatına bağlı olarak açıklamalıyız. Aynı şekilde, şeyler yer kaplamanın tavırları olarak anlaşılıyorsa, doğanın bütün düzenini sadece yer kaplayan sıfatına bağlı olarak açıklamalıyız (...)”⁹¹

Fikir derken Spinoza, düşünen bir şey olan zihnin biçimlendirdiği kavramı kastetmektedir. Spinoza’nın, fikir derken algıdan ziyade kavramı kullanmasının sebebi, algı kelimesinin nesne karşısındaki zihnin edilgin haline gönderim yapıyor olmasıdır. Buna karşılık kavram ise zihnin, nesne karşısındaki etkin halini açığa vurmaktadır.⁹²

⁹⁰ Spinoza, *Ethica.*, s. 171.

⁹¹ A.e. s. 171-173.

⁹² A.e. s. 157-159.

Spinoza, sonlu ve sonsuz modus ayrımıyla hareketin ezeli-ebedi olduğunu, onun oluşturduğu cisimsel şekillerin ise bir başı ve sonu olduğunu, ezelden beri anlama yetisinin (zeka ve iradenin) olduğunu fakat bireysel anlama yetisinin bir süre içerdiğini belirtmek istemektedir.⁹³ Descartes, maddeyi uzam olarak değerlendirmiştir ve maddeye, uzama ilk hareketi Tanrının dışarıdan verdiğini söylemiştir fakat Spinoza hareketi, yer kaplama sıfatının dolaysız modusu olarak tanımlamak ile harekete doğrudan ve kendiliğinden sahip, dinamik bir madde anlayışını benimsemiş olur.⁹⁴

Moduslar ister sonlu olsun ister sonsuz hepsi zorunlu olarak var olmak durumundadırlar. Spinoza felsefesinde, zorunluluk temel noktalardan biridir ve olasılık diye bir kavrama ontolojik olarak felsefesinde yer yoktur. Varolan her şeyin Tanrı’da olduğundan ve Tanrı olası olarak değil zorunlu olarak olduğundan, Tanrı’ya olası bir şey denemeyeceğini belirtir. Tanrısal doğanın modusları, tanrısal doğadan olası olarak değil zorunlu olarak çıkmıştır. Ayrıca Spinoza’ya göre Doğa bu modusların sadece varoluşlarının nedeni değil, herhangi bir eyleme belirlenmiş olmalarının da nedenidir. Çünkü eğer moduslar, Doğa tarafından belirlenmemiş olsalardı kendilerini belirlenmiş kılmaları olası değil imkânsız olurdu (Çünkü kendi kendini belirleyen sadece Doğa olduğunu göstermiştik).⁹⁵ Spinoza’ya göre bir şeye olumsal dememizin sebebi bilgimizin eksik olması yüzündendir. ⁹⁶ Bu sebeple Spinoza felsefesinde olasılık, “ontolojik değil, epistemolojik bir kategoridir”.⁹⁷

Spinoza’ya göre, bir şeyin varoluşu ya özünden veya tanımından ya da ezeli bir etkin nedenden çıkar. Bu sebeple de bir varlığa ya özü gereği ya da nedeni gereği zorunlu denir.⁹⁸ Özü gereği zorunlu olan şey Doğa’dır. Nedeni gereği zorunlu olan

⁹³ Weber, **a.g.e.**, s. 234.

⁹⁴ Eylem Canaslan, **Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi**, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları, 2019. s. 150.

⁹⁵ Spinoza, **Ethica.**, s. 109-111.

⁹⁶ **A.e.** s. 121.

⁹⁷ Canaslan, **Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi**. s. 146.

⁹⁸ Spinoza, **Ethica.**, s. 121.

şey ise tüm moduslardır. Bununla birlikte bir varlığın özü ve tanımı çelişki içeriyorsa ya da hiçbir dış neden bu varlığın meydana gelmesinde etkin olmamışsa bu varlığa imkânsız denir. Ama bir varlığın özünün ve tanımının çelişki içerdiğini bilmiyorsak ya da özünün bir çelişki içerdiğini bildiğimiz halde varlıkların bize açıklanmayan nedensel sistemi sebebiyle yine de onun özüne ilişkin bir şey söyleyemiyorsak, o varlık bizim gözümüzde ne zorunlu ne de imkânsız olarak yer bulur ve dolayısıyla biz ona olası ya da mümkün deriz.⁹⁹

Bu akıl yürütmeler ile vardığımız sonuç, modusların Doğa'dan, etkin nedenlerinin Doğa olması sebebiyle zorunlu olarak çıktıklarıdır. Doğa'da olası bir şeyin bulunmadığını söyleyen Spinoza, varlıkların ancak Doğa tarafından meydana getirildikleri düzende ve şekilde meydana gelebileceğini ve başka türlü olabilmelerinin imkânsız olduğunu ekler.¹⁰⁰ Spinoza'ya göre varlıklar, Doğa tarafından farklı şekilde ya da farklı bir düzene sahip olarak yaratılamazdı. Tanrı'nın veya Doğa'nın var olan şeyleri ve düzenlerini değiştirebileceğini düşünenler Spinoza açısından gerçek özgürlüğü anlamayanlardır. Spinoza, Doğa mutlak anlamda özgürdür derken, kendi kendinin nedeni olması bakımından ve kendinden başka bir belirlenime tabi olmamasından yani herhangi bir şey tarafından sınırlanmamış veya bir şeye zorunlu kılınmamış olmaktan bahseder. Bir şeyi yapmak veya yapmayabilmekten bahsetmez.¹⁰¹ Yani Doğa, bir üçgenin iç açılarının iki dik açıya eşit olmasını veya bir şelalenin tersten akmasını sağlayamaz. Özgürlük, bir şeyi yapma veya yapmama seçimi değildir. Özgürlük hiçbir şeye bağlı olmamaktır.¹⁰² Bu durumda modusların belirlenmiş, kendi başına kavranamayan şeyler olduğunu da göz önüne aldığımızda özgür değil bağımlı olduklarını görürüz. Spinoza'nın, insanı Doğa'nın belirlenimine tabi olması nedeniyle özgür olmadığını savunduğunu görmekteyiz.

⁹⁹ A.e.

¹⁰⁰ A.e. s. 119.

¹⁰¹ Spinoza, **Kısa İnceleme.**, s. 50.

¹⁰² A.e. s. 52.

Spinoza felsefesinde Töz veya Tanrı veya Doğa ve modus (dolayısı ile insan) ilişkisini, töz, Tanrı, Doğa, Sıfat ve modus anlayışlarını özetleyerek vermeye çalıştık. Tanrı veya doğanın içkin bir neden, zemin hazırlayıcı bir neden olduğunu gördük.¹⁰³ Bu noktadan hareket ile Tanrı veya Doğa'nın Spinoza açısından bir “nesnel koşul”, bir “olanak”, bir “zemin” olduğunu söyleyebiliriz. Doğa, var olanların var olmalarının olanağı, nesnel koşuldur. Tüm tikel şeyler gibi insan da Doğa olmadan ne var olabilir ne de kavranabilir. Ve Spinoza felsefesinde Doğa ve insan ilişkisi açısından söyleyebileceğimiz temel önerme; Doğa, insanı yaratmamıştır, Doğa, insanın var olabilmesinin nesnel koşuldur.

B. BİR MODUS OLARAK İNSAN VE İNSANIN ÖZÜ OLARAK ARZU

Önceki bölümde, şeylerin varoluşunun nesnel koşulunu, Doğa-insan ilişkisi bağlamında göstermeye çalıştık. İnsanın da bir modus olduğunu ve varoluşunun koşulunun Tanrı veya Doğa olduğunu gösterdik. Bu bölümde modus olarak insanı incelemeye başlayacağız. Bu incelemeyi “zihin ve beden”, “bilgi” ve “arzu” alt başlıkları altında yapacağız. Bu inceleme sırasında arzu kavramı, Spinoza felsefesinde hem öznelğin kurulumu hem toplumsallığın kurulumu bağlamında incelenecektir. Spinoza'nın zihin-beden problemine olan yaklaşımı çalışma bağlamında serimlenecek ve arzu kavramının bu problem için önemi ortaya koyulacaktır. Aynı zamanda bir duygu olarak arzu kavramı ve Spinoza açısından kullanımı incelenecektir.

¹⁰³ A.e. s. 48.

İnsanın özü varoluşunu zorunlu kılmaz. Özü varoluşunu zorunlu kılan şey, önceki bölümde gösterdiğimiz gibi sadece Tanrı veya Doğa'dır. Bu sebeple Doğa'nın düzeni içinde bir birey var olabilir de var olmayabilir de.¹⁰⁴ Dolayısıyla tözün varlığı, insanın özüne ait değildir. Eğer tözün varlığı insanın özüne ait olsaydı, töz oldukça insan da özü gereği zorunlu olarak var olurdu fakat insanın zorunlu olarak var olamayacağını belirtmiştik.¹⁰⁵ Spinoza'ya göre tözün varlığı, insanın özüne ait bir şey değilse ve varolan her şeyin Doğa'da olduğunu ve Doğa olmadan hiçbir şeyin kavranamayacağını biliyorsak, bunun Tanrı'nın doğasını anlatan bir nitelik veya tavır olduğu sonucunu çıkarabiliriz.¹⁰⁶

“[...] Tanrı sadece şeylerin varlık bulmalarının tek nedeni değildir, aynı zamanda onların ne ise o olmalarının da nedenidir. Ama çoğu insan, bir şeyin onsuz var olamayacağı ve kavranamayacağı şeyin o şeyin özüne ait olduğunu iddia eder. İşte bu nedenle ya Tanrının doğasını yaratılan şeylerin özüyle ilişkilendirir ya da yaratılan şeylerin Tanrı olmadan var olamayacağına ve kavranamayacağına inanır [...] her ne kadar tekil şeyler Tanrı olmadan var olamasalar ve kavranamasalar da, yine de Tanrı onların özüne ait değildir. Benim demek istediğim şuydu: Bir şeyin özünü zorunlu olarak kuran neyse, o kurucu öge olduğundan o şey de olur, o kurucu öge ortadan kalktığında o şey de ortadan kalkar; yani öz, şeyin onsuz olamayacağı ve kavranamayacağı neyse odur; aynı şekilde öz de, şey olmadan var olamayacak ve kavranamayacak neyse odur.”¹⁰⁷

Modus bölümünün sonunda belirttiğimiz “nesnel koşul olarak Doğa” kavramının yukarıdaki alıntıyla birlikte biraz daha belirgin bir hal aldığını düşünmekteyiz. Doğa olmadan, hiçbir şey var olamaz ve kavranamaz. Bu, Doğa'nın bir nesnel koşul yani, var olanların var olabilmesinin zemini ve koşulu olması sebebi ile mümkündür. İnsan, Doğa olmadan var olamayacağı gibi aynı zamanda kavranamaz; çünkü insan, Doğa'dadır ve Doğa'nın düzenine tabiidir.

¹⁰⁴ Spinoza, *Ethica.*, s. 161.

¹⁰⁵ *A.e.* s. 181.

¹⁰⁶ *A.e.* s. 181-183.

¹⁰⁷ *A.e.* s. 183-185.

1. Zihin ve Beden

İnsanın özünün Doğa'nın sıfatlarının belli tavırlarından ibaret olduğunu belirttik. Spinoza'ya göre insan düşünen bir varlıktır¹⁰⁸ ve bu nedenle insanın özü belirli düşünme biçimlerinden ibarettir.¹⁰⁹ Bununla beraber fikir (**idea**), nedensellik gereği bütün tavırlardan önce gelir çünkü Spinoza'ya göre ruhsal duygu adını verdiğimiz (arzu sevgi v.b.) düşünme tarzları bireyde bir şeyin fikri doğmadan oluşmaz. Buna karşılık bir fikir, bir düşünme tarzı oluşmadan da doğabilir.¹¹⁰ Bu nedenle bireyde fikir oluştuğunda fikirden sonra gelen tavırlar da oluşmak zorundadır. Spinoza buradan şu sonucu çıkarır; insan zihninin varlığını kuran ilk öge fikirdir. Lakin Spinoza, bu fikrin var olmayan bir şeyin fikri olmadığını vurgular.¹¹¹ Çünkü Spinoza'ya göre nasıl ki tekil şeyler, ancak Doğa'nın sıfatlarında bulunduklarında var olabiliyorlarsa, aynı şekilde bu tekil şeylerin nesnel varlığı da dolayısıyla fikirleri de Doğa'nın fikrinde bulunduklarında var olabilirler. Bununla birlikte, tekil şeylerin başka bir deyişle modusların, Doğa'nın sıfatlarında anlaşılır olmaları, idrak edilmelerinden dolayı değil, “zaman içinde bir varlık gösterdiklerinden ötürü var oldukları söylendiğinde, onların fikirleri de zaman içinde varlık gösterdiklerinin söylenebileceği bir varoluş içerir.”¹¹² Buradan, modusların varoluşunun süre, tözün varoluşunun ise sonsuzluk üzerinden açıklandığını görmekteyiz.¹¹³

Bu noktada Spinoza açısından süre kavramının ne anlama geldiğini belirtmekte fayda vardır. Spinoza, sürenin var olmanın belirsiz bir şekilde devam

¹⁰⁸ A.e. s. 161.

¹⁰⁹ A.e. s. 185.

¹¹⁰ A.e. s. 161.

¹¹¹ A.e. s. 187.

¹¹² A.e. s. 175.

¹¹³ Ramond Charles, **Spinoza Sözlüğü**, çev. Bilgesu Şişman, İstanbul, Say Yayınları, 2014. s. 63.

edişi olduğunu belirtir. Belirsizdir, çünkü sürenin varolan şeyin kendi doğasıyla veya etkin nedeniyle belirlenmesi mümkün değildir. Bunun sebebi ise etkin nedenin neden olduğu şeyi zorunlu olarak var etmesidir, etkin neden, neden olduğu şeyin varlığını ortadan kaldırmaz.¹¹⁴

İnsan zihninin varlığını kuran ilk öğenin fikir olduğunu belirttik. Ve bu fikrin, neden varolmayan bir şeyin fikri olamayacağını gösterdik. Varolmayan bir şeyin fikri değilse, o zaman fiilen varolan bir şeyin fikri olmalıdır. Peki nedir bu fikir? Sonsuz varlığın fikri mi? Sonsuz varlığın fikri olamaz, çünkü sonsuz varlık zorunlu olarak daima var olur, fakat insanın özünün varoluşunu zorunlu kılmadığını belirtmiştik. O zaman “‘insan zihninin fiili varlığını kuran ilk öğe, fiili olarak varolan tekil bir şeyin fikridir’”¹¹⁵ Spinoza’ya göre bu akıl yürütmelerden çıkan sonuç aşağıdaki gibidir:

“‘İnsan zihni Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçasıdır. Bu yüzden insan zihni şunu ya da bunu algılıyor dediğimizde, biz yalnızca Tanrı'nın şu ya da bu fikre sahip olduğunu söylüyoruz demektir; bunun nedeni, Tanrı'nın sonsuz varlık olmasından kaynaklanmaz tabii, Tanrı'nın insan zihnine göre açıklanmasından, başka deyişle O'nun insan zihninin özünü kuran şey olarak anlaşılmasından kaynaklanır. Aynı şekilde, Tanrı şu veya bu fikre sahiptir dediğimizde de, insan zihninin o şeyi kısmen, yani eksik şekilde algıladığını kastederiz; bunun nedeniyse, Tanrı'nın insan zihninin doğasını kurduğu gibi insan zihniyle birlikte aynı anda başka bir şeyin de fikrine sahip olmasından kaynaklanır.’”¹¹⁶

İnsan zihninin fiili varlığını kuran ilk öğenin, fiili olarak varolan tekil bir şeyin fikri olduğunu belirttik. Bu tekil şey, yani insanın zihninin nesnesi, Spinoza’ya göre bedendir.¹¹⁷ Spinoza, beden deyince yer kaplayan bir varlık olan Doğa'nın

¹¹⁴ Spinoza, *Ethica.*, s. 159.

¹¹⁵ A.e. s. 187.

¹¹⁶ A.e. s. 187.

¹¹⁷ A.e. s. 189.

özünü belirli bir şekilde ifade eden bir tavrını anlıyor.¹¹⁸ Ve modus bölümünde de değindiğimiz gibi beden belirli bir hareket ve durağanlık oranından başka bir şey değildir. İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi olarak bedende olan her şey, zihin tarafından algılanmak zorundadır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır, yani bir fikrin nesnesindeki her şeyin bilgisi Doğa'da olmak zorundadır (çünkü nesnenin kendisi de Doğa'dadır). Bu sebeple yukarıdaki alıntıda da aktardığımız gibi, Doğa, bir nesnenin fikrine dolayısıyla bir insanın fikrine sahip olduğundan, yani bir insanın zihnini kurduğu için insanın zihnini kuran fikrin nesnesinde de olup biten ne varsa hepsi Doğa'da olacaktır. Bu nedenle, bu şeyin bilgisi zihinde de olmalı ve zihin onu algılamalıdır.¹¹⁹

Belirli bir beden, değişik şekilde etkilenir (**affect**) ve de biz bunu hissederiz. Bu değişik şekilde etkilenmeleri cisimler ve düşünme tarzları altında hissederiz. Çünkü cisimler ve düşünme tarzları dışında hiçbir tekil şeyi ne algılarız ne de hissederiz.¹²⁰ Spinoza'ya göre insan zihninin nesnesi beden olmasaydı bizim zihnimizde bedenimize ait fikirler de olmazdı. Fakat biz, bedenimize dair fikirlere sahibiz bu sebeple de insan zihnini kuran fikrin nesnesi beden olmalıdır.¹²¹

Böylelikle Spinoza'ya göre insan, zihin ve bedenden ibarettir.¹²² İnsan aynı anda hem zihin hem de bedendir, fakat insan bir bedene ayrıca bir zihne sahip değildir, ikisi aynı andadır.¹²³ Spinoza buradan sadece insan zihninin bedenle birleşik olduğunu değil aynı zamanda zihin ve beden birlikteliği dendiğinde ne almamız gerektiğinin de anlaşıldığını söyler. Ama bunun bilinebilmesi için öncelikle bedenimizin doğası ile ilgili bilgi sahibi olmamız gerektiğini belirtir;

¹¹⁸ A.e. s. 157.

¹¹⁹ A.e. s. 189.

¹²⁰ A.e. s. 161.

¹²¹ A.e. s. 191.

¹²² A.e. s. 191.

¹²³ Ray Billington, **Felsefeyi Yaşamak**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011. s. 446.

“ [...]şimdiye kadar söylediklerimiz tamamen genel ve bir insana olduğu kadar diğer bireylere de ilişkin şeyler ve bu bireylerin hepsi de, farklı derecelerde olmakla birlikte, birer canlı. Çünkü her şey hakkında zorunlu olarak Tanrı'da bir fikir var ve bu fikrin nedeni Tanrı, tıpkı insan bedeninin fikrinin de nedeni olması gibi. O halde insan bedeninin fikriyle ilgili ne söylemişsek hepsi herhangi bir şeyin fikri hakkında da söylenmeli. Bununla birlikte fikirlerin kendi aralarında farklılıklar yaşadığını da reddedemeyiz, tıpkı nesnelerin de kendi aralarında farklılıklar yaşadığını reddedemeyeceğimiz gibi; bu bakımdan, bir fikrin diğerinden daha üstün olduğunu ve gerçeklikten daha fazla pay aldığını reddedemeyiz, tıpkı bir fikrin nesnesinin diğer bir fikrin nesnesinden daha üstün olduğunu ve gerçeklikten daha fazla pay aldığını reddedemeyeceğimiz gibi. Öyleyse insan zihni ile diğerleri arasındaki farklılığın ne olduğunu ve onlardan nasıl bir üstünlüğünün olduğunu belirleyebilmek için, daha önce de söylediğimiz gibi, bu zihnin nesnesini, yani bedenin doğasını bilmemiz şart.”¹²⁴

Spinoza, bir beden, diğer bedenlerle kıyaslandığında birçok şeyi bir anda yapmaya ve bir anda birçok şeyden etkilenmeye daha müsait olmasının o bedenin nesnesi olduğu zihnin de aynı şekilde diğer zihinlerle kıyaslandığında birçok şeyi bir anda algılaması anlamına geldiği söyler. Ve bir beden, kendi başına ne kadar çok eylemde bulunursa ve bu eylemine ne kadar az başka beden eşlik ederse bu, bedenin nesnesi olduğu zihin de o kadar net bir anlayışa sahip olacağını ekler.¹²⁵

Spinoza'nın zihin ve beden birlikteliğini anlamak için bedenimizin doğasını bilmemizi şart koştuğunu göstermiştik. Bu noktada Spinoza'nın cisimlerin yapısı üzerine olan görüşlerini alıntılarla aktarmanın ve açıklamanın konunun biraz daha anlaşılır hale gelmesi için önemli olduğu görüşündeyiz. Bu bağlamda Spinoza'ya göre bütün cisimler ya hareket ya da hareketsiz halde bulunurlar ve yine bütün cisimler ya daha yavaş ya da daha hızlı hareket halindedirler. Bu sebeple de her bir cisim hareket ve durağanlık, daha hızlı ve daha yavaş olmalarına göre ayrılır. Ayrıca Spinoza, bu cisimlerin tözlerine göre de ayrılamayacağını çünkü tözün tek olduğunu

¹²⁴ Spinoza, *Ethica.*, s. 193.

¹²⁵ *A.e.* s. 193-195.

ve sonsuz olarak var olduğunu belirtir.¹²⁶ Dolayısıyla cisimler, belirli hareket ve durağanlık oranına göre birbirlerinden ayrılmak durumundadırlar.

“Bütün cisimler belli açılardan örtüşür [...] bütün cisimler bir ve aynı sıfatın kavramını gerektirmeleri bakımından örtüşürler; örtüşükleri ikinci husus kimi zaman daha yavaş, kimi zaman daha hızlı, kimi zaman da mutlak anlamda hareket halinde veya hareketsiz halde olabilmeleridir [...] Hareket halinde ya da hareketsiz halde olan bir cismin hareketi ya da hareketsizliği bir başka cisim tarafından belirlenmelidir; bu başka cismin hareketi ve hareketsizliği de zaten üçüncü bir cisim tarafından belirlenmiştir, bu üçüncü cisminkilerse bir dördüncüsü tarafından belirlenmiştir ve bu böyle sonsuza dek sürer.”¹²⁷

Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi Spinoza, cisimlerin belirli hareket ve durağanlığa sahip olmaları ve yer kaplayan varlık olarak Doğa’da bulundukları daha doğrusu Doğa’nın yer kaplayan sıfatı altına düştükleri için örtüşüklerini söyler. Ve hareketli veya durağan bir cismin, hareketi ve durağanlığının başka bir cisim tarafından belirlendiğini belirtir. Çünkü cisimler tekil şeylerdir ve tekil şeyler, başka bir tekil şey olan neden tarafından var olmaya ve eyleme belirlenmedikçe ne var olabilirler ne de eyleme belirlenebilirler.¹²⁸

“Örneğin hareketsiz halde olan bir A cismi olduğunu varsayayım ve hareket halindeki başka hiçbir cismi hesaba katmayayım, o vakit A cismiyle ilgili söyleyebileceğim tek şey onun hareketsiz halde olduğudur. Olur da daha sonra bu A cismi harekete geçerse, bu durum hiç kuşkusuz onun hareketsizliğinden kaynaklanmaz. Çünkü onun hareketsizliğinden tek sonuç çıkabilirdi, o da A cisminin hala hareketsizliğini sürdürüyor olması. Tersini, yani A cisminin hareket halinde olduğunu düşüneyim ve dikkatimi olabildiğince sadece A cismine yönelteyim, o vakit A cismiyle ilgili söyleyebileceğim tek şey onun hareket halinde olduğudur. Olur da daha sonra bu A cismi hareketsiz kalırsa bu durum onun başlangıçtaki hareketliliğinden kaynaklanmaz. Çünkü onun hareketliliğinden tek sonuç çıkabilirdi, o da hareketini hala sürdürüyor olması. O halde A cismini hareketsiz bırakan, A cisminin kendisinde olmayan bir şey,

¹²⁶ A.e. s. 195.

¹²⁷ A.e. s. 197.

¹²⁸ A.e. s. 105.

yani dış, bir nedendir; demek ki, A cisminin hareketsiz kalması dış bir nedenin işe karışmasıyla belirlenmiştir.”¹²⁹

Alıntıda Spinoza’nın çıkardığı sonucun, hareket halindeki bir cismin, hareketini sürdürmesinin olanağının başka bir cisim tarafından hareketi sınırlanmaması olduğunu söyleyebiliriz. Ya da tersine durağan bir cisim, başka bir cisim tarafından hareket ettirilmediği sürece durağan olmaya devam eder.

Spinoza’ya göre bir cismin, başka bir cisim tarafından etkilenmesini sağlayan bütün tavırlar hem etkileyen hem de etkilenen cismin doğası ile bağıntılı olarak gelişir. Dolayısı ile etkilenen cisim, etkileyen cismin doğasındaki farklılıklar ile bağıntılı olarak farklı şekillerde etkilenebilir.¹³⁰ Buradaki etkilenmenin, hareketlilik ve durağanlık, hızlılık ve yavaşlık olduğu unutulmamalıdır. Çünkü Spinoza’ya göre bahsedilen bu cisimler, yani hareket, durağanlık, hızlılık, yavaşlık bakımından ayrılan bu cisimler, basit cisimlerdir.¹³¹ Basit cisimlerin yanı sıra bir de bileşik cisimler vardır ve bu bileşik cisimler, Spinoza felsefesinde **bireyleşme** anlamına gelmektedir.

“Birbiriyle aynı ya da farklı büyüklükte birkaç cisim başka cisimlerin zorlamasıyla birbirlerinin üstüne binerse ya da birbirleriyle aynı ya da farklı hızlarda hareket halindeyken hareketlerini birbirlerine sabit bir yasaya göre iletirlerse, bu cisimlerin birbiriyle birleştiklerini ve hepsinin birlikte bir cisim oluşturduklarını söyleriz, ya da başka deyişle cisimlerin bu birlikteliğiyle diğer cisimlerden ayırt edilen bir birey [...] Bir bireyin, yani bileşik bir cismin parçaları, birbirlerinin üstüne bindikleri yüzeyin büyüklüğüne ya da küçüklüğüne bağlı olarak bulundukları konumlarını daha kolay ya da daha zor değiştirmek zorunda kalabilir, dolayısıyla bir bireyin başka bir sekil alması daha zor ya da daha kolay hale gelebilir. Bunu göz önünde bulundurduğumda, parçaları daha büyük yüzeylerde birbirinin üstüne binen cisimlere sert, daha küçük yüzeylerde birbirinin üstüne binen cisimlere yumuşak, son olarak parçaları karşılıklı hareket halindeki cisimlere de sıvı diyorum.”¹³²

¹²⁹ A.e. s. 199-201.

¹³⁰ A.e. s. 201.

¹³¹ A.e.

¹³² A.e. s. 201-203.

Alıntıda da gördüğümüz gibi Spinoza felsefesinde, bireyselleşmenin biçimi, “tümüyle nicelik, nicelik ve hareket önermeleri ile nicelik ve hareketin yönelimleri tarafından”¹³³ kurulmaktadır. Bir bireyin özünü kuran şey, cisimlerin birlikteliğidir. Ve bu birliktelik, cisimler sürekli değişim içinde olsalar bile hiç değişmeden kalır. Yani, bileşik bir cisim olan bireyi oluşturan cisimlerin bazıları bu bireyden ayrılırsa ve yerine aynı zamanda, aynı sayıda ve aynı doğaya sahip başka cisimler gelirse birey, biçiminde değişiklik olmadan önceki doğasını korumaya devam eder.¹³⁴ Bireyin parçaları, hareket ve hareketsizlik oranlarını korudukları sürece büyüyebilir, küçülebilir ve biçiminde değişiklik olmadan önceki doğalarını korumaya devam ederler.¹³⁵ Bu nedenle Spinoza’ya göre birey, ister hareket etsin, ister hareketsiz kalsın, isterse de farklı yönlerde hareket ettirilsin, her bir parçası hareketini sürdürdüğü ve diğer parçalar ile iletişimini eskisi gibi sağladığı sürece doğasını koruyacaktır.¹³⁶

“O halde buradan da açıkça görüyoruz ki, bileşik bir birey farklı türde birçok etki almış olsa bile her zaman kendi doğasını korumakta. Ama biz şimdiye kadar birbirlerinden sadece hareket, hareketsizlik, hızlılık ve yavaşlık açısından farklı olan, yani en basit cisimlerden meydana gelen bir bireyi ele aldık. Şimdi bakışımızı farklı doğalara sahip birkaç bireyden oluşan başka bir birey üzerine çevirirsek, bu tür bir bireyin de çok daha farklı şekillerde etki aldığı halde doğasını aynen koruduğunu görürüz. Çünkü bu bireyin her parçası birçok cisimden meydana gelmiş olduğundan, doğası hiç değişmeden her parçasını kâh daha yavaş, kâh daha hızlı hareket ettirebilir ve böylece hareketini daha hızlı ya da daha yavaş, şekilde diğerlerine iletebilir. Dahası, bakışımızı bu ikinci tür bireyden meydana gelen üçüncü tür bir bireye çevirecek olursak, onun da birçok farklı şekilde etki alsa bile biçiminde hiçbir değişiklik olmadığını görürüz. Bu düşünce akışımızı böyle sonsuza dek sürdürürsek, sonuçta tüm Doğanın bir Birey olduğunu; parçaları, yani bütün

¹³³ Antonio Negri, **Yaban Kuraldışılık**, s. 141.

¹³⁴ Spinoza, **Ethica.**, s. 203-205.

¹³⁵ **A.e.** s. 205.

¹³⁶ **A.e.** s. 205-207.

cisimleri, sonsuz şekilde değişse bile bu Bireyin bütünlüğünün asla değişime uğramayacağını kolayca anlarız.”¹³⁷

Spinoza’nın, Doğa’nın tek bir birey olarak düşünölebileceği ve bu bireyin bütünlüğünü hep koruyacağı söyleminden, Doğa’nın Spinoza açısından, her parçasının birbiriyle ilişki içinde olan ve birbirlerinden etkilenen bir yapı olduğunu kolaylıkla anlayabilmekteyiz. Doğa’nın bütünlüğü içinde, insanın bileşik bir cisim, bir birey olduğunu ve Doğa’nın başka bireyleri ile birlikte, Doğa’nın bütünlüğünü oluşturduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla söyleyebiliriz ki, Spinoza felsefesinde, insan merkezci bir Doğa anlayışına yer yoktur.

Doğa’nın bütünlüğü içinde yer alan insan bedeni, farklı doğalara sahip birçok bireysel kısımdan oluşan ve bu bireysel kısımların her biri son derece karmaşık yapıda olan bir bileşik cisimdir.¹³⁸ Ve bu sebeple de insan zihninin biçimsel varlığını kuran fikir, karmaşık yapıda olan birçok bireysel kısımdan oluşan beden fikridir ve bireysel kısımların her birinin fikri Doğa’da da olduğundan, şeylerin düzeni ve bağlantısı, fikirlerin düzeni ve bağlantısıyla aynı olduğundan, insan bedeninin fikri birçok bileşik kısmın fikirlerinden oluşmuştur.¹³⁹

Spinoza’ya göre insan zihninin nesnesi olan beden, dışındaki cisimlerden birçok farklı şekilde etkilenir ve cisimleri birçok farklı şekilde etkiler ve insan bedeninin etkileme ve etkilenme imkânı arttıkça, insan bedeninin fikri olan zihnin de birçok şeyi algılama yetisi artar.¹⁴⁰ Bedenin etkilenme şekillerinin hepsi hem etkileyen hem de etkilenen cismin doğasından çıkmaktadır ve bu sebeple de bu etkilenmelerin fikri hem etkileyen hem de etkilenen cismin doğasını içermelidir. Yani zihin hem kendini hem de etkilendiği cismi algılar. Fakat Spinoza’ya göre, dış cisimlerden edindiğimiz fikirler, dış cismin doğasını değil kendi bedenimizin

¹³⁷ A.e. s. 207.

¹³⁸ A.e. s. 209.

¹³⁹ A.e. s. 211.

¹⁴⁰ A.e.

yapısını gösterir.¹⁴¹ Burada Spinoza'nın vurgulamak istediği, bizim dış cisimlerden etkilenişimizin kendi bedenimiz aracılığıyla olduğu ve dış cisimlere ait fikirlerin bedenimizin uzantısı olarak oluştuğudur.

Spinoza'ya göre zihin, insan bedeninin belirli bir zamanda, belirli bir biçimde etkilendiği bir cismi, o cisim artık var olmasa bile varmış gibi düşünebilir.¹⁴² Çünkü insan dış cisimler hakkında, kendi bedeninin uzantısı, daha doğrusu bedeni üzerine etkileri dolayımıyla fikir sahibi olur. Beden, dış bir cisim tarafından etkilendiğinde, zihin bu dış cismin varoluşunu dışlamayan tersine olumlayan bir fikre sahip olur ve onun varoluşunu dışlayacak bir fikre sahip olacak şekilde etkilenene kadar o cismin var olduğunu düşünmeye devam eder.¹⁴³ Spinoza açısından bu şekilde, gündelik hayatta bazı şeyleri artık var olmasalar bile varmış gibi nasıl olup da düşünebildiğimizi anlayabiliriz;

“Petrus'un zihninin özünü kuran Petrus'un fikri ile başka bir adamdaki, örneğin Paulus'taki Petrus fikri arasında nasıl bir fark olduğunu rahatça anlarız. Çünkü ilki doğrudan doğruya Petrus'un bedeninin özünü açıklıyor ve Petrus var olduğu sürece varoluş gerektiriyor, ama ikincisi Petrus'un doğasından ziyade Paulus'un bedensel durumuna işaret ediyor; bu nedenle Paulus'un söz konusu bedensel durumu devam ettiği sürece, Paulus'un zihni, Petrus var olmasa bile, onu hala varmış gibi görecektir. Ama alıştığımız terimleri kullanmaya devam edelim diye, insanın bedensel durumlarına -ki bunların fikirleri bize dış cisimleri varmış gibi gösterir- cisimlerin hayalleri diyeceğiz, her ne kadar bu imgeler cisimlerin kendi biçimlerini yeniden oluşturuyor olmasalar da. Zihin cisimlere bu şekilde yoğunlaştığında ise onun hayal ettiğini söyleyeceğiz. Burada, yanılgının ne olduğunu göstermekle işe başlayacak olursam, kendi başlarına ele alındıklarında hayal gücünün edimlerinin hiçbir yanılgı içermediğine dikkat etmenizi isterim; yani zihin salt hayal ettiği için yanılgıya düşmez, sadece varmış gibi canlandırdığı şeylerin varoluşunu dışlayan bir fikirden yoksun olduğu düşünüldüğünde yanılgıya düşer. Çünkü zihin varolmayan şeyleri varmış gibi hayal ettiği anda, bu şeylerin aslında var olmadıklarını bilebilseydi, kesinlikle bu hayal etme kudreti doğasının bir kusuru olarak değil de bir üstünlüğü olarak görülürdü, hele bir de bu hayal etme kudreti sadece zihnin kendi doğasına bağlı olmuş

¹⁴¹ A.e. s. 213.

¹⁴² A.e. s. 215.

¹⁴³ A.e.

olsaydı, yani şöyle söylemek gerekirse, zihnin hayal kurma gücü özgür olmuş olsaydı.”¹⁴⁴

Yukarıdaki alıntıda da gördüğümüz gibi Spinoza, bedenin etkileşimiyle oluşan dış bir cismin fikrinin zihin tarafından o cisim artık var olmasa bile varmış gibi görülebilmesine “**hayal gücü/imgelem**” der. Böylelikle zihnin, herhangi bir şeyi hayal etmesinin nedenini, “insan bedeninin dış bir cisimden aldığı izlenimlerin etkisinde kalmış ve belli bir duruma geçmiş olması”¹⁴⁵ olduğunu söyleyebiliriz. Ve Spinoza’ya göre insan bedeni, aynı anda birden fazla cisimden etkilenmişse, etkilendiği andaki bir cismi hayal ettiğinde diğer cismi de hatırlayacaktır. Buradan **hafıza**’nın da ne olduğu hakkında bilgi sahibi oluyoruz. Hafıza; “insan bedeninin dışındaki cisimlerin doğasını içeren fikirlerin çağrışımından başka bir şey değil; ve bu çağrışım, insanın bedensel hallerinin düzenine ve çağrışımlarına göre zihinde oluşur”¹⁴⁶.

Spinoza bu çağrışımların, insan bedeni dışındaki cisimlerin doğasını açıklayan fikirlerin çağrışımı olmadığını, bu cisimlerin doğasını içeren fikirlerin çağrışımı olduğunu belirtir. Çünkü bu çağrışımlar, insan bedeninin etkilenişleriyle bedenin hallerinin düzeni ve çağrışımlarına göre oluşur.¹⁴⁷ Böylece Spinoza, hafızadan kaynaklanan çağrışımı, aklın düzeninden doğmuş olan ve şeyleri ilk nedenleriyle algılamayı sağlayan ve de insanların hepsinde ortak olan fikirlerin çağrışımından ayırt eder.

Spinoza’ya göre bahsettiğimiz çağrışımlar ile zihnin, neden bir şeyin düşüncesinden hiç alakası olmayan başka bir şeyin düşüncesine geçebildiğini anlayabiliriz. Örneğin, elma kelimesinin düşüncesinden, hemen elma meyvesinin düşüncesine ulaşırız. Aslında, kelime olarak elma ile meyve olarak elma arasında

¹⁴⁴ A.e. s. 217-219.

¹⁴⁵ A.e. s. 219.

¹⁴⁶ A.e. s. 221.

¹⁴⁷ A.e.

ortaklık yoktur. Bunun sebebi, bizim bedenimizin elma kelimesi ile elma meyvesinden aynı anda etkilenmesi olmuştur. Yani elmayı gördüğümüzde, elma kelimesini de duymuşuzdur. Böylelikle insan, “alışkanlığın bedenindeki şeylerin imgelerini düzenleyişine göre, bir düşünceden diğerine geçer”¹⁴⁸. Örneğin, bir asker, kumda bir at izi gördüğünde, atlı düşüncesine sonra savaş düşüncesine ve peşi sıra başka düşüncelere geçebiliyorken bir köylü bir at izi gördüğünde, sabah düşüncesine sonra tarla düşüncesine ve peşi sıra başka düşüncelere geçebilir. Sonuçta at izi aynıyken biri farklı diğeri farklı düşüncelere geçebiliyor. Bunun sebebi de her insanın, şeylerin imgelerini birbirine eklemeye alışkın olduğu tarza göre bir düşünceden başkasına geçmesidir.¹⁴⁹

Spinoza’ya göre insan zihninin, insan bedeninin bilgisi ya da fikri olduğunu belirtmiştik. Spinoza, insan zihninin, insan bedenini sadece beden etkileşimleri, duygu durumları sayesinde bildiğini söyler. Yani insan bedeninde duygu durumlarına ait fikirler olmazsa, zihin bedeni tanımaz ve var olduğunu bilmez. Spinoza duygu derken, “bedenin değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri”¹⁵⁰ kastetmektedir. Duyguların bedenin değişik hallerinin fikirleri olduğunu belirttik, bu sebeple de duygularda, zihinsel bir yan da bulunmaktadır.¹⁵¹ Zihin, insan bedenini doğrudan bilmez, insan bedeni ile ilgili fikirler Doğa’da bulunur ve insan zihni bu halleri algılayarak kendisini, diğer bir dile getirişle fiilen var olduğunu algılar.¹⁵² Yani beden, bir cisimden belirli bir şekilde etkilenir ve bu etkilenmenin sonucunda zihinde, hem etkileyen cismin hem de etkilenen beden doğası tarafından belirlenen bir imgelem oluşur.¹⁵³

¹⁴⁸ A.e. s. 223.

¹⁴⁹ A.e.

¹⁵⁰ A.e. s. 317.

¹⁵¹ Frederic Lordon, **Kapitalizm Arzu ve Kölelik**, çev. Akın Terzi, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s.116.

¹⁵² Spinoza, **Ethica.**, s. 225.

¹⁵³ Moris Fransez, **Spinoza’nın Tao’su**, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012. s. 202.

Spinoza'ya göre zihin, düşünce sıfatı altında, beden de yer kaplama sıfatı altında düşünüldüğünden ve beden, beden fikrinin, yani zihnin bir nesnesi olması nedeniyle bunlar bir ve aynı şeydir. Aynı şekilde zihin ile zihnin fikri de düşünce sıfatı altında kavrandığından ve zihnin, zihin fikrinin nesnesi olması bakımından bir ve aynı şey olduğu söylenebilir.¹⁵⁴

“Tanrı'daki zihin fikri ve zihnin kendisi aynı düşünme kudretinden dolayı, aynı zorunlulukla var olur. Çünkü gerçekte zihin fikri, yani fikrin fikri, fikrin özünden başka bir şey değildir, tabii bir düşünce biçimi olarak ve nesnesinden bağımsız şekilde düşünüldüğü sürece. Sahiden de bir kimse bir şeyi bilirse, bundan dolayı o şeyi bildiğini de bilir ve aynı zamanda bildiğini bildiğini de bilir ve bu böyle sonsuzca devam eder.”

İnsan bedeninin kısımlarının son derece karmaşık yapılar, bileşik cisimlerden oluştuğunu ve bu kısımların belirli bir mantıkla hareketlerini birbirlerine ilettikleri sürece insanın özüne ait olarak değerlendirileceğini belirtmiştik. Belirli bir hareket ve durağanlık oranıyla değerlendirildiği ve sürekli etkileşimde olduğu hesaba katıldığında, Spinoza'ya göre zihin, bedenini oluşturan kısımların bire bir bilgisini içermez.¹⁵⁵ Spinoza'ya göre birebir fikir, nesnesinden bağımsız olarak, doğru bir fikrin tüm özsel niteliklerine ya da içsel belirtilerine sahip olan bir fikirdir. Buradaki içsel vurgusunun önemi dışsal belirtilerden yani fikrin nesnesine uygunluğundan ayrı tutulmasıdır.¹⁵⁶

İnsan zihni, insan bedenini oluşturan kısımların bire bir bilgisini içermediği gibi insan bedeninin bir halinin fikri de dış bir cismin bire bir bilgisini de içermez.¹⁵⁷ Zihin, bedenin nasıl var olduğunu da bilmez, bunların sadece bedenden gelen duyumlarla sezilebileceğini söyleyebiliriz.¹⁵⁸ Çünkü insan zihni, bedeninin

¹⁵⁴ Spinoza, **Ethica.**, s. 227.

¹⁵⁵ **A.e.** s. 231.

¹⁵⁶ **A.e.** s. 159.

¹⁵⁷ **A.e.** s. 233.

¹⁵⁸ Frank Thilly, **Felsefenin Öyküsü**, çev. İbrahim Şener, İstanbul, İzdüşüm Yayınları, 2000. s. 100.

etkilenişine dair bir fikir olmaksızın herhangi bir dış cismi algılamaz. Spinoza'ya göre zihin kendi bedeninin etkilenimlerine ilişkin bir fikir yardımıyla dış cisimlere yoğunlaşıyorsa, o vakit zihnin hayal ettiği söylenir ve zihin dış cisimleri hayal ettiği sürece de onların bire bir fikrine sahip olamaz.¹⁵⁹

“İnsan zihni bir şeyi doğanın genel düzenine göre algılasa, ne kendisi hakkında, ne kendi bedeni hakkında, ne de dışındaki cisimler hakkında tam bir bilgi sahibi olabilir, bu şeylerle ilgili ancak bulanık ve bölük pörçük bir bilgisi olabilir. Çünkü bedeninin hallerinin fikirlerini algılamadıkça, zihin kendisini bilmez. Ama kendi bedenini ancak dışındaki cisimleri de algılamasını sağlayan bedeninin hallerinin doğru fikirleriyle algılar. Bu yüzden, bu tür fikirlere sahip olmazsa ne kendisi ne kendi bedeni ne de dışındaki cisimlerle ilgili bire bir bilgi edinebilir, ancak bölük pörçük ve bulanık bir fikir edinebilir [...] Daha açık bir şekilde ifade edecek olursam, zihin bir şeyi doğanın genel düzeninde algıladığında, yani şu ya da bu şeye dışarıdan, başka deyişle kör bir rastlantı sonucu bakmaya zorlanıp da içeriden, başka deyişle birçok şeyi aynı anda göreceği ve aralarındaki benzerlikleri, farklılıkları, zıtlıkları anlayacağı şekilde bakmaya zorlanmadığında, ne kendisiyle, ne kendi bedeniyle, ne de dışındaki cisimlerle ilgili tam bir bilgi edinebilir, sadece bulanık ve bölük pörçük bir bilgi edinebilir.”¹⁶⁰

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Spinoza, insanın bedeninin etkilenimleri üzerinden bir şeyleri bildiğini, Doğa'nın nedenler zincirini bilmediğini ve dolayısı ile insan bedeninin etkilenimlerine ait fikrin, insan bedeni hakkında bire bir bilgi içermediğini belirtir. Bu noktada, fikirlerin bire bir olmalarının sebebinin Doğa'ya bağlı olmaları, fikirlerin bire bir olmaması yani bulanık olmasının sebebinin ise bireysel zihne bağlı olması olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶¹ Ayrıca Spinoza, hem kendi bedenimiz hem de dış cisimlerin varoluş süreleri ile ilgili çok yetersiz bilgiye sahip olduğumuzu belirtir. Çünkü bedenimizin varoluş süresi kendi doğamıza bağlı olmadığı gibi Tanrının mutlak doğasına da bağlı değildir. Bedenimizi var olmaya ve eylemde bulunmaya belirleyen nedenler, başka nedenler tarafından var olmaya ve

¹⁵⁹ Spinoza, **Ethica.**, s. 235-237.

¹⁶⁰ **A.e.** s. 241.

¹⁶¹ Solmaz Zelyut, **Spinoza**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003. s. 22.

eylemde bulunmaya belirlenmiştir ve bu nedenler de başka nedenler tarafından ve bu böyle sonsuza kadar götürülebilir. Bu sebeple de bizim bedenimizin ve dış bir cismin varoluş süresi, Doğa'nın ortak düzenine ve varlıkların yasalarına bağlıdır. Ve varlıkların yasalarına dair tam bilgi, varlıklar Doğa'da olduklarından Doğa'da bulunur. Bu nedenle de insanın varoluş süresiyle ilgili bilgisi çok yetersiz bir bilgidir.¹⁶²

2. BİLGİ

Spinoza'ya göre tikel şeylerin varoluş süreleri ile ilgili tam bilgi edinemediğimizden, bu tikel şeylerin hepsi olasıdır ve yok olabilir.¹⁶³ Bu, daha önce aktardığımız “Doğa'da olası bir şey yoktur” önermesi ile çelişiyor olarak görülebilir fakat Spinoza'da şeylerin olasılığı ve bozulabilirliğinden anlamamız gereken şeyin, varoluş süreleriyle ilgili tam bilgiye sahip olmamak olduğunu unutmamalıyız.

Doğanın yasalarını ve nedenler zincirini tam ve bire bir olarak bilemiyorsak, neyi tam olarak bilebiliyoruz? Bir bilgiye doğru veya yanlış dememizin olanağını sağlayan şey nedir? Eğer insan bire bir bilgiye haiz değilse o vakit kusurlu bir canlı mıdır? Bu soruları cevaplamak için Spinoza'nın bilgi anlayışına bakmamız gerekir.

Spinoza'nın, hafızadan kaynaklanan çağrışımı, aklın düzeninden doğmuş olan ve şeyleri ilk nedenleriyle algılamayı sağlayan ve de insanların hepsinde ortak olan fikirlerin çağrışımından ayırt ettiğini belirttik. Fikir derken de Spinoza'nın, düşünen bir şey olan zihnin biçimlendirdiği kavramı kastettiğini ve zihnin etkin haline gönderim yaptığını vurgulamıştık.

¹⁶² Spinoza, *Ethica.*, s. 243.

¹⁶³ *A.e.* s. 245.

Spinoza'ya göre insanda mutlak olan, bire bir olan ve mükemmel olan her fikir doğrudur. Bu noktada, Spinoza felsefesinde gerçeklik ve mükemmellik kavramlarının aynı anlamda kullanıldığını belirtmemiz gerekir.¹⁶⁴ Doğru fikir ise Spinoza açısından, nesnesine uygun olandır.¹⁶⁵ Mutlak olan, bire bir olan, mükemmel olan fikirden bahsettiğimizde, bu fikrin zihnimizin özünü kuran Doğa'da olduğunu söylemiş oluyoruz ve böyle bir fikrin doğru olması gerekir. Çünkü Doğa'da olan tüm fikirler nesnesi ile örtüşmektedir.¹⁶⁶ Fikir, bir şeyin fikridir, başka bir deyişle nesnesinden dolayı meydana gelir ve nesnesi değiştikçe onunla eş zamanlı değişir. Bu halde fikir, nesnesi yok olduğunda da, ya değişir ya da yok olur. Demek ki Spinoza açısından fikir, nesnesiyle bütünleşik olan şeydir.¹⁶⁷ **Doğruluk**, insanın bir şeye ilişkin yaptığı ve o şeyin kendisiyle bağdaşan bir olumlama ya da olumsuzlamadır. **Yanlışlık** da insanın, bir şeye ilişkin yaptığı ve o şeyin kendisiyle bağdaşmayan olumlama ya da olumsuzlamadır.¹⁶⁸

Bire bir fikirden bahsettiğimizde, bu fikrin Doğa'da olduğunu ve Doğa'da olan fikirlerin nesnesi ile örtüştüğünü dile getirdik. Bütün fikirler Doğa'da olduğundan, tam ve doğru olduklarını söylemeliyiz. O zaman yanlışlık nasıl ortaya çıkabilir? Spinoza'ya göre yanlışlık, bire bir olmayan yani bulanık fikirlerdeki bilgi eksikliğidir. Örneğin, Spinoza'ya göre insanlar özgür olduklarını düşündükleri için yanılmaktadırlar. Bunun nedeni, insanların eylemlerinin bilincinde oldukları halde bu eylemleri belirleyen nedenlerden bihaber olmalarıdır. Dolayısıyla “onların özgürlük fikri, kendi eylemlerinin nedenini hiç bilememeleridir.”¹⁶⁹ Demek ki fikir, Doğa'da olduğu sürece tam ve doğrudur fakat insan yani sonlu modus ile ilişkilendirildiğinde bulanık hal alabilmektedir.

¹⁶⁴ A.e. s. 159.

¹⁶⁵ A.e. s. 37.

¹⁶⁶ A.e. s. 247.

¹⁶⁷ Spinoza, **Kısa İnceleme.**, s. 157.

¹⁶⁸ A.e. s. 111.

¹⁶⁹ Spinoza, **Ethica.**, s. 249.

Spinoza'ya göre insanlarda bazı fikirler ve kavramlar ortak olarak bulunur. Bunun sebebi, bütün cisimlerin belli açılardan bağdaşmasıdır (en basitinden, yer kaplama sıfatı altına düşmeleri, yani hepsinin yer kaplamanın bir modusu olmaları buna örnek verilebilir). Bu ortak kavramlar, Doğa'nın insan zihnini kurması ve de bu ortak kavramların Doğa'da zorunlu olarak bire bir olması sebebiyle, insan tarafından bire bir, açık ve seçik şekilde algılanır.¹⁷⁰

Belli açılardan cisimler birbiriyle bağdaştığından, insanlarda ortak kavramlar bulunduğunu belirtmiştik. Böylece Spinoza'ya göre bu bağdaşmalar, yani bedenın başka cisimlerle olan ortak yönleri arttıkça zihin de bu ortak yönler sebebiyle daha çok şeyi bire bir algılayabilir hale gelir. Spinoza, bu bire bir fikirlerden doğmuş fikirlerin de bire bir olduğunu belirtir.¹⁷¹

“Varlık, Şey, Herhangi bir Şey gibi aşkın dediğimiz terimlerin kökenlerinin nereye dayandığına ilişkin kısa bir ekleme yapacağım. Bu terimler, imkanları sınırlı olan insan bedeninin kendi içinde aynı anda ancak belli sayıda imgeyi net şekilde oluşturabilmesinden kaynaklanır. Bu sayı arttıkça, imgeler de bulanıklaşmaya başlar, hatta bu imgelerin sayısı daha da artıp bedenın kendi içinde aynı anda net şekilde oluşturulma imkanlarının çok üstüne çıkarsa, hepsi büsbütün birbirine karışır [...] Ama bedendeki imgeler büsbütün birbirine karıştığında, zihin de bütün nesneleri bulanık bir şekilde, hiçbirinin ayırdına varmadan imgeleyecektir ve hepsini sanki bir sıfatın altındaymış gibi görecektir, örneğin Varlık, Şey ya da benzer bir sıfat altındaymış gibi [...] Bu terimler son derece bulanık fikirleri temsil ederler. Bundan başka, tümeller dediğimiz, örneğin İnsan, At, Köpek, vs. gibi kavramlar da benzer nedenlere dayanıyor. Örneğin insan bedeninde aynı anda öyle çok imge oluşuyor ki, bunlar tahayyül gücünü kat kat asıyor, öyle ki zihin artık bireyler arasındaki en ufak farkı (sözelimi her birinin rengini, ölçüsünü, vb.) ya da onların tam sayısını bile canlandıramıyor. Bu yüzden sadece bedenın onlardan aldığı izlenimleri dikkate alıp hepsindeki ortak olan niteliği net şekilde canlandırıyor. Çünkü bu bireylerin her biri en çok bu ortak nitelikleriyle bedeni etkilemiş oluyor. Zihin işte bunu insan kelimesiyle ifade ediyor ve bunu sonsuz sayıdaki bireye yüklüyor. Çünkü zihnin bireylerin tam sayısını canlandıramayacağını daha önce söylemiştik.”¹⁷²

¹⁷⁰ A.e. s. 253-255.

¹⁷¹ A.e. s. 257.

¹⁷² A.e. s. 259-261.

Yukarıdaki alıntıdan da görülebileceği gibi Spinoza, tümeller ile ortak kavramları birbirinden ayırıyor. Spinoza zihnin, örneğin insan kelimesini sonsuz sayıda bireye yükleyerek ortak olan nitelik üzerinden tümel olarak ortaya koyulduğunu söylemekle birlikte, bahsedilen tümel kavramların insanlarda aynı şekilde oluşmadığını da belirtiyor. Çünkü bu tümeller, bedeni daha fazla etkilemiş olan şeyin doğasına göre ya da zihnin en kolay hatırladığı veya hayal ettiği şey göre oluşuyor. Spinoza'ya göre filozofların, varlıkları sadece onların imgeleri yoluyla açıklamaya çalışması sonucundan doğan görüş ayrılıklarının sebebi de budur. Çünkü insanda sizi en çok etkileyen şey neyse ya da hangi özelliği dikkatinizi daha fazla çekmişse, o özellik üzerinden ortak bir imge oluştursunuz. Örneğin Spinoza'ya göre birisini insanda en fazla etkileyen şey boyu olursa o vakit insan kelimesinden, dik duran bir canlıyı anlayacaktır ve aynı şekilde iki ayaklı tüysüz bir hayvan, akıllı bir hayvan vb. gibi oluşturulmuş imgeler de bedenimin dış cisimdeki bir özellikten yola çıkarak kurduğu imgeden başka bir şey olmayacaktır.¹⁷³

Spinoza'ya göre biz, birçok şey algılıyoruz ve duyularımız aracılığı ile hiçbir sıra gözetmeden, bölük pörçük ve bulanık bir şekilde anlayışımıza sunulan tekil şeylerden (rastgele deneyim yoluyla edinilen bilgi) ve de bazı simgelerden yani bazı şeylerin örneğin bazı kelimeleri duyduğumuzda bize çağrıştırdıklarından tümelleri oluşturuyoruz. Spinoza bahsettiğimiz bu yaklaşımlara, **birinci tür bilgi: sanı (opinio) ya da hayal gücü (imaginatio)** der. Bunun yanı sıra bahsetmiş olduğumuz şeylerin ortak kavramlarına ve yeterli fikirlere ilişkin bilgiye, **ikinci tür bilgi: akıl (ratio)** der. Bu iki bilgi türünün yanında bir de Doğa'nın sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin fikirden, modusların özüne ilişkin bire bir bilgiye uzanan, **üçüncü tür bilgi: sezgi (intuitio)** vardır.

Spinoza'ya göre bulanık, bire bir olmayan bütün fikirler birinci tür bilgiye aittir. Dolayısı ile yanlışlığın nedeni de birinci tür bilgidir. Çünkü birinci tür bilginin kaynağı imgelemidir ve imgelem bulanık bir fikirdir. Birinci tür bilgiyi yukarıda

¹⁷³ A.e. s. 263.

aktardığımız tümeller sorunu üzerinden anlayabiliriz. Tümellerin herkes tarafından aynı şekilde oluşturulmadığını, bedeni en çok etkileyen nitelik üzerinden oluştuğunu belirttik. Burada ortak olan üzerinden bir inşadan çok, bedenin etkilenme oranı üzerinden bir inşa söz konusudur. Yani bedenim, dış bir cisimden etkilenir ve etkilenim sonucunda zihnimde dış cismin imgesi oluşur. İşte bu dış cismin imgesi ile oluşan fikir, Spinoza'ya göre bulanıktır ve birinci tür bilgidir. Algısal olması, duyum, imge temelli olması yani tekil bireylerin tecrübelerine bağlı olması, birinci tür bilginin bulanık olmasının nedenidir.

Bulanık olmayan ve bire bir fikirler ise ikinci ve üçüncü tür bilgiye aittir. Dolayısıyla da ikinci ve üçüncü tür bilgiler zorunlu olarak doğrudur ve bizim doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi de sağlarlar. Çünkü eğer doğru ve yanlış ayırt edebiliyorsak, demek ki doğru ve yanlış hakkında bire bir bilgiye sahibizdir ve bu bilgiyi de ikinci ve üçüncü tür bilgi ile biliyoruzdur.¹⁷⁴

Spinoza felsefesinde doğru fikri, ikinci ve üçüncü tür bilgi ile bildiğimizi görüyoruz. Spinoza'ya göre Doğa'nın, kendisini insan zihninin doğasıyla açığa vurduğunu düşündüğümüzde, doğru fikir Doğa'daki bire bir fikirdir.¹⁷⁵ Böylelikle, örneğin X fikri, Doğa'da bire-bir bir fikir olsun. Doğa'nın kendisini insan zihninin doğasıyla açığa vurması sebebiyle, bu X fikri, insan zihninde de olmalıdır. Aynı şekilde X fikrinin fikri de Doğa'da olmalı olduğundan, insan zihninde bu x fikrinin fikri de olmalıdır. Spinoza'nın buradan çıkarttığı sonuca göre, doğru bir fikri olan birisi, aynı zamanda doğru bir fikri olduğunu da bilir yani bire bir fikrinin, bire bir fikrine de sahip olur ve bundan yüzde yüz emin olur.¹⁷⁶

“Doğru bir fikri olmayan kimse, doğru fikrin üst derecede bir kesinliği gerektirdiğinden bihaberdir. Çünkü doğru fikir sahibi olmanın anlamı, bir şeyi mükemmel derecede bilmek ya da mümkün olduğu kadarıyla bilmekten başka bir şey değildir. Sahiden de bundan kimsenin şüphesi olamaz, tabii böyle bir

¹⁷⁴ A.e. s. 265-267.

¹⁷⁵ A.e. s. 267.

¹⁷⁶ A.e. s. 269.

fikrin bir tablodaki resim gibi dilsiz olduğunu düşünüyor ve bunu bir düşünme biçimi, yani tam da anlamak olduğunu görmüyorsa o başka. Zaten, rica ederim söyleyin, kim bir şeyi önce anlamadıkça o şeyi anladığını bilebilir? Yani kim bir şeyden önce emin olmadıkça o şeyden emin olduğunu bilebilir? Dahası, doğru bir fikir kadar hakikatin ölçütü olabilecek daha açık ya da daha kesin başka bir şey olabilir mi? Nasıl ki ışık hem kendisini hem de karanlığı açığa vuruyorsa, aynı şekilde hakikatin kendisi de hem kendisinin hem de yanlışlığın ölçütüdür [...] doğru bir fikrin yanlış bir fikirden ayırt edilebilmesi için sadece bu fikrin nesnesine uygun olduğunun söylenmesi yeterliyse, doğru bir fikrin, yanlış bir fikirden daha fazla gerçekliği ya da mükemmelliği olamaz, çünkü her ikisi de sadece dışsal işaretlerle ayırt edilmektedir; dolayısıyla doğru fikirleri olan bir adamın yanlış fikirleri olan bir adamdan daha üstün olmaması doğal [...] bir insanın sahip olduğu fikirlerin nesneleriyle uyumlu olduğundan nasıl emin olabileceği sorusuna gelirsek, bu soruyu da yeterince, hatta fazlasıyla açıkladım; bunun nedeni, o insanın sahip olduğu fikrin kendi nesnesine uygun olmasından kaynaklanır, yani hakikatin kendi kendisinin ölçütü olmasından. Siz bir de şunu ekleyin: Bizim zihnimiz, her şeyi doğru olarak algıladığı sürece Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçasıdır; dolayısıyla, zihnin sahip olduğu açık ve seçik fikirlerin Tanrı'nın fikirleri kadar doğru olması bir zorunluluktur.”¹⁷⁷

İkinci tür bilginin yani ortak kavramların ve bire bir bilginin, akıl olduğunu belirtmiştik. Bu bağlamda akıl, şeyleri olası olarak değil, oldukları gibi, doğru olarak yani zorunlu olarak değerlendirir. Spinoza'ya göre şeyleri gelecek ve geçmiş zaman bakımından olası olarak görmemiz akla değil, hayal gücüne yani birinci tür bilgiye bağlıdır.¹⁷⁸ Zihnin şeyleri her zaman, artık var olmasa bile karşısında duruyormuş gibi canlandırdığını ve aynı anda birden fazla cisimden etkilendiği zaman birini hatırladığında diğerini de hatırlayacağını belirtmiştik. Bazı cisimleri diğerlerinden daha hızlı, bazılarını daha yavaş, bazılarını aynı hızda hayal ettiğimizden, zamanı da hayal etmiş oluruz. Bunu Spinoza'nın verdiği örnekle anlamaya çalışalım. Spinoza bir çocuk düşünmemizi söyler, çocuk dün sabah X kişisini, dün öğlen Y kişisini, dün akşam da Z kişisini görmüş olsun. Çocuğun bu sabah tekrar X kişisini gördüğünü düşünürsek, çocuk dünkü gökyüzünü hatırlayıp güneşin yine aynı yolu takip edeceğini hayal edecek, yani bütünüyle günü hatırlayacaktır. Aynı anda hayal gücüyle çocuk, X kişisini sabahla, Y kişisini öğlenle, Z kişisini de akşamla ilişkilendirecektir. Yani Y kişisinin ve Z kişisinin varlığını gelecek zamanla bağıntılı

¹⁷⁷ A.e. s. 269-273.

¹⁷⁸ A.e. s. 273.

olarak hayal edecektir. Bunun yanı sıra çocuğun Z kişisini gördüğü akşamı hatırladığını düşünürsek, o vakit de çocuk, X kişisinin ve Y kişisinin varlığını geçmiş zamanla bağıntılı olarak hayal edecektir. Eğer çocuğun bu kişileri aynı anda gördüğünü düşünürsek, bu süreç tekdüze bir hal almış olurdu. Bununla birlikte çocuğun, bir akşam Z kişisi yerine, A kişisini gördüğünü düşünürsek, o zaman çocuk ertesi sabah, önceki akşamı hatırlayarak kafasında bir Z kişisini, bir A kişisini hayal edecektir ve her ikisini aynı anda görmediği için de aynı anda hatırlamayacaktır. Böyle bir durumda Spinoza'ya göre çocuğun hayal gücü, tereddüt yaşayacaktır yani akşam olduğunda bazen Z kişisini bazen de A kişisini hatırlayacaktır. Dolayısıyla da çocuk, bu kişilerin hiçbirini gelecek zamanda kesin olarak hayal edemeyecektir, bunun yerine her ikisini de olası olarak hayal edecektir. Böylelikle Spinoza'ya göre, “biz ne zaman şeyleri geçmiş ya da şimdiki zamanla ilişkilendirip düşünmeye başlarsak hayal gücümüz aynı şekilde tereddüt yaşayacaktır; bundan dolayı bizler de hem şimdiki zamanla hem geçmiş zamanla hem de gelecek zamanla ilgili şeyleri olası olarak hayal edeceğiz”.¹⁷⁹

Aklın Spinoza açısından doğası gereği şeyleri oldukları gibi, olası olarak değil zorunlu olarak gördüğünü gösterdik. Akıl, şeylerle ilgili zorunluğu olduğu gibi algılar, çünkü Spinoza'ya göre bu zorunluluk, Doğa'nın ezeli-ebedi doğasının zorunluluğudur ve bu sebeple de “şeyleri sonsuzluğun ışığı altında temaşa etmek aklın doğası gereğidir”.¹⁸⁰ Çünkü akıl, her şeyde ortak olan özellikleri açıklamakla birlikte tekil olan hiçbir şeyin özünü açıklamaz. İşte bu sebeple de Spinoza'ya göre zamandan bağımsız, zamansız olarak sonsuzluğun ışığı altında kavranmalıdır.¹⁸¹

Spinoza'ya göre, Tekil şeylerin varoluşu belli bir şekilde başka tekil bir şey tarafından belirlenmiş olsa da, bu tekil şeylerin varlıklarını sürdürmelerinin olanağının, zeminin Doğa'nın ezeli-ebedi zorunluğu olduğu unutulmalıdır, çünkü ne olursa olsun tekil şeyler Doğa'dadır ve Doğa'nın bir sıfatının kavranmasını

¹⁷⁹ A.e. s. 277.

¹⁸⁰ A.e.

¹⁸¹ A.e.

gerektirir. Bu sebeple de bir cisme ya da varolan tekil bir şeye ilişkin fikir Doğa'nın ezeli-ebedi ve sınırsız doğasını içermek durumundadır. Ve bu fikirlerin içeriğinde olan Doğa'nın ezeli-ebedi özüne ilişkin bilgi de bire bir bilgi olmak durumundadır. Dolayısıyla da insan zihni hem kendini, hem bedenini hem de dış cisimleri algılayacağı fikirlere sahip olduğundan, insan zihni Doğa'nın ezeli-ebedi ve sınırsız özüne ilişkin bire bir bilgiye sahiptir.¹⁸²

Böylelikle görmekteyiz ki, Spinoza felsefesinde Tanrı'nın sınırsız özü ve ezeli-ebediliği herkes tarafından biline bilmektedir. Ve her şey Doğa'da olduğu ve Doğa aracılığıyla kavrandığı için de insan, birçok hakikati doğru olarak bilebileceğini anlayarak üçüncü türden bilgiyi genişletebilir. Fakat Spinoza, Doğa'ya ilişkin bilgilerin ortak kavramlara ilişkin bilgiler kadar açık olmadığını belirtir. Bu sebeple de insanlar Doğa'yı bir cisim gibi zihinlerinde canlandırmadıkları için görmeye alışık oldukları şeylerin imgelerine “Doğa” diyorlar. Spinoza'ya göre insan oldukları ve sürekli dış etkilerin etkisi altından kaldıkları için başka türlü davranmaları da çok zor. Spinoza'ya göre çoğu hata, bu şeyleri yanlış adlandırmamızdan doğuyor;

“Örneğin bir adam dairenin merkezinden çevresine çizilen çizgilerin eşit olmadığını söylüyorsa, en azından o an için onun daireden anladığı matematikçilerin anladığından farklı oluyor. Benzer şekilde, insanlar hesap hatası yaptıklarında zihinlerindeki sayılar kâğıda yazdıkları sayıları tutmuyor. Bu nedenle siz onların zihinlerini hesaba katarsanız aslında hata yapmıyorlar; sadece hata yapmış gibi görünüyorlar, çünkü biz kâğıt üzerindeki sayıları onların zihinlerindeki sayıların gibi düşünüyoruz. Böyle düşünmemiş olsak, onların hata yaptığına da inanmayız; tıpkı geçenlerde komsumun tavuğuna avlu uçu diye haykıran bir adamın hata yaptığına inanmamış olmam gibi, çünkü o adamın asıl düşüncesi benim için gayet açıktı. Zaten fikir ayrılıklarının çoğu bundan doğuyor, yani insanın zihnindekini doğru bir şekilde aktaramamasından veya başkasının zihnini saçma sapan okumasından. Aslına bakarsanız insanlar birbiriyle düpedüz çeliştiklerinde bile ya aynı şeyi düşünüyorlar ya da farklı şeyleri, öyle ki taraflardan birine hatalı ve mantıksız görünen şey diğerine öyle görünmüyor.”¹⁸³

¹⁸² A.e. s. 279-281.

¹⁸³ A.e. s. 283-285.

Arzu kavramını incelemeden önce, bizi arzu kavramına taşıyan Spinoza sisteminin temel yapılarını hatırlamakta fayda olduğunu düşünüyoruz. Spinoza felsefesinde insanı incelemek için öncelikle töz, sıfat, modus kavramlarını ele aldık. Tek bir töz olduğunu ve bu tözün, kendinin nedeni olarak Tanrı veya Doğa olarak adlandırıldığını belirttik. Daha sonra sıfat kavramı ile karşılaştık ve sıfatın, aklın tözün özünü kuran şey olarak anladığı şey olduğunu belirttik. Bu sıfatlar, yer kaplama ve düşünce olarak ikiye ayrılıyor. Bu sıfatlar, yani yer kaplama ve düşünce tözün özünü kuran şeylerdir. Bu noktada Spinoza'ya göre tözün, yani Doğa'nın özü ile varoluşunun bir ve aynı şey olduğunu belirttik. Dolayısıyla da sıfat ve töz özdeşliğini vurgulamış olduk. Doğa'nın özü yer kaplama ile düşüncedir ve aynı zamanda Doğa, yer kaplama ve düşünce ile var olmaktadır.

Moduslar ise sonlu, tekil var olanlardır ve insan da sonlu, tekil varolan olarak bir modusdur. Yani moduslar, Doğa'nın sıfatlarının tezahürleri olarak düşünülmelidir. İnsanın da yer kaplama altında düşünüldüğünde beden, düşünce sıfatı altında düşünüldüğünde ise zihin olarak ele alındığını gösterdik. Doğa'da varolan, Doğa'nın yasalarına tabii olan, sonlu modus olarak insanın varoluşunun nesnel koşulu Doğadır. Daha sonra bedenleri yani cisimleri incelediğimizde cisimlerin birbirleriyle belirli hareket ve durağanlık oranına göre ayrıldığını söyleyerek, insanın birey olduğunu sonucuna vardık. Fakat bireyleşmenin Spinoza felsefesinde niceliksel bir süreç olarak anlaşılması gerektiğini bildirdik. Yani insan bedeninin bileşik bir cisim olması sebebiyle birey olduğunu serimledik. Zihnin ise Spinoza felsefesinde, bedenin bir fikri olarak tanımlandığını ortaya koyduk. Zihin, bedenin etkilenimleri ile kendisini ve dış cisimleri bilen olarak ortaya koyuldu. Zihin bedenin bir fikri olduğu için ve fikir de nesnesine bağıntılı var olduğu için nesnesi değiştiğinde değişir ya da yok olduğunda fikir de yok olur, yani beden nasılsa, zihin de öyledir.¹⁸⁴ Buradan da, zihin ve bedenin birliği sonucuna vardık yani aslında zihin ve beden, iki farklı perspektiften ele alınan bir ve aynı şeydir.¹⁸⁵ Bu noktada zihnin,

¹⁸⁴ Spinoza, **Kısa İnceleme.**, s.74.

¹⁸⁵ Bryan Magee, **The Great Philosophers**, New York, Oxford University Press, 1988. s. 100.

varolan belirli bir şeyin fikri olarak var olduğunu görmekteyiz.¹⁸⁶ Yani her ne kadar zihin ve beden bir ve aynı şey olsa da, zihin bedenin bir fikri olduğundan “ilk varlığını bedenden alır”.¹⁸⁷

Zihnin, bedenin etkilenimleri yoluyla kendini ve dış cisimleri bildiğini gösterdikten sonra Spinoza, bu bilginin bire bir bilgi olmadığını ekler. Çünkü algıladığımız şey, sadece dış cisimlerin bedenimiz üzerindeki etkileridir, yani bedenimizin ve dış cismin bir karışımını temsil eden fikirler halindedir.¹⁸⁸ Bu noktada neyi bire bir bilebiliriz? Doğruluk ve yanlışlığın ölçütü nedir? gibi sorularla karşılaştık ve bu soruları cevaplamak için Spinoza’nın bilgi anlayışına göz attık. Spinoza felsefesinde üç tür bilgiden, bilginin üç derecesinden bahsedildiğini gördük. Birinci bilgi türü, duyularımızdan gelen ve sanı ile imgeleme dayanan fikirlerden oluşan bilgilerdir. Bu bilgilerin, bulanık ve bire bir olmayan bilgiler olduğunu gösterdik. Ve bu bilgi türü, şeylerin nedenini açıklamaksızın onları gösterir.¹⁸⁹ İkinci bilgi türü, akıl ile oluşturulan ve ortak kavramlara dayanan fikirlerden oluşan bilgilerdir. Ortak kavramları, cisimlerde ortak olana gönderim yapan fikirler olarak değerlendirdik ve yer kaplama sıfatı altında hareket ve durağanlığın her cisimde ortak olması sebebiyle ortak kavramlar olarak ortaya koyulduğunu belirttik. Deleuze’e göre ortak kavramlar, soyutlamalar değil, modusların ya da bireylerin arasındaki gerçek ilişkilerin temsilidir yani akıl, ortak kavramları oldukları gibi, varolan şekillenmeleri içinde, aralarındaki değişken ve somut terimler ile kavramamızı sağlar.¹⁹⁰ İncelememizde doğru fikrin, nesnesine uygun olduğunu ve aklın şeyleri var oldukları zorunlulukla algıladığını göstermiştik. İkinci tür bilgide de aklın şeyleri zorunlu olarak, oldukları gibi kavradığını Spinoza belirtmektedir. Bu sebeple de ikinci tür bilgi, akıl tarafından ortak kavramlara dayandığı için mutlak

¹⁸⁶ Karl Jaspers, **Spinoza**, Ed. Hannah Arendt, First Harvest Edition, USA, 1974. s. 39.

¹⁸⁷ Spinoza, **Kısa İnceleme.**, s.139.

¹⁸⁸ Deleuze, **Pratik Felsefe.**, s.83.

¹⁸⁹ **A.e.** s.85.

¹⁹⁰ **A.e.** s.63.

olarak doğrudur. Fakat ortak kavramlar, özler değildir ve ikinci bilgi türüyle özleri kavrayamayız. Özleri kavramak üçüncü bilgi türünün işidir.

Spinoza felsefesinde üçüncü bilgi türü, sezgisel bilgidir. Sezgisel bilginin, Doğa'nın sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin fikirden, modusların özüne ilişkin bire bir bilgisine uzandığını belirtmiştik. Bu bilgi türünün de akıldan doğduğunu belirtmeliyiz. Yani üçüncü bilgi türünün dayanağı, birinci bilgi türünde olduğu gibi imgelem değil, ikinci bilgi türünde olduğu gibi akıldır. İkinci bilgi türünde akıl, şeyleri ortak kavramlar yoluyla bilmekte fakat bu ortak kavramlar özler olmadığı için özlerin bilgisine sahip olmamaktaydı. Üçüncü bilgi türünde ise akıl, şeyleri özleri ile birlikte bilmekte ve bu bilgiyle de Doğa'nın bilgisine erişmektedir. Bu noktada akıl, birinci bilgi türünde olduğu gibi tekil şeylere geri döner ama bununla birlikte birinci bilgi türünde olduğu gibi şeyleri yalıtılmış fenomenler olarak değil, Doğa ile özsel ilişkileri bağlamında algılar.¹⁹¹ Bu bağlamda Doğa ile bütünleşik bir bilgi olarak sezgisel bilgidir bahsedebiliriz ve akıl ile ulaşılan sezgisel bilgi bir bakıma mutlak ve eksiksiz bir bilgidir, çünkü sıfatlardan başlayarak, modusların özlerinin bire bir bilgisine ilerlemektedir.¹⁹²

Sonuç olarak bilginin, Spinoza açısından Doğa'nın bilgisine ulaşmak süreci olarak ele alındığını söyleyebiliriz. Birinci tür bilgi, yani imgelem, ikinci tür bilgi, yani aklın önkoşuludur. Çünkü beden, dış bir cisimden etkilenmezse bir fikir oluşamaz ve akıl ne cisimleri ne de kendini bilebilir. Aynı şekilde, ikinci tür bilgi olmadan da üçüncü tür bilgi ortaya çıkamaz, çünkü üçüncü bilgi türü de akılsaldır. Yani birinci tür bilgidir üçüncü tür bilgiye doğrudan geçilemez, mutlaka ikinci tür bilgi yani aklın dolayımı olmalıdır.

¹⁹¹ Frederick Copleston, **Spinoza**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2013. s.40.

¹⁹² Hadi Rızık, **Spinoza'yı Anlamak**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012. s. 111.

3. Belirleyici ve Kurucu Olarak Arzu

Spinoza felsefesinde zihnin, bedeninin bilgisi ya da fikri olduğunu önceki bölümde gösterdik. Spinoza açısından insan zihni bedenini, yalnızca bedeninin etkileşimleri veya duygu durumları sayesinde bilmektedir. Dolayısıyla insan bedeninde, duygu durumlarına ait fikirler oluşmazsa, zihin bedeni tanıyamaz ve var olduğunu bilemez. Duygular, bedenin farklı tavırlarının fikirleri olduğundan, zihin, bedenini doğrudan değil dolaylı olarak bilmektedir. Bu noktada insan zihni ancak kendi bedenine dair fikirleri algılayarak kendini bilmektedir. Spinoza duyguyu, bedenin etki gücünü artıran veya azaltan, bedenin değişik halleri ve bu haller hakkındaki fikirler olarak ele almaktadır.¹⁹³ Spinoza'ya göre biz, bedenin farklı hallerinin birebir nedeni oluyorsak duygunun etkin olduğu, birebir nedeni olmuyorsak duygunun edilgin olduğu anlamına gelir. Bu durumda Spinoza felsefesinde birebir neden ve birebir olmayan nedeni tanımlamamız gerekir. Sonucu sadece kendisiyle açık ve seçik olarak algılanabilen neden birebir neden, sonucu sadece kendisiyle anlaşılamayan neden ise birebir olmayan nedendir.¹⁹⁴

Spinoza, “insan düşünür”ü bir aksiyoum olarak ortaya koymuştur. Lakin Spinoza'nın kullandığı “düşünme” ediminin Descartes'ın kullandığı “düşünme” ediminden farklı olduğunu belirtmiştik. Düşünme ve zihin, bedenden ayrı bir şey değildir. Daha önce de gösterdiğimiz gibi Spinoza için zihin, bedenin zihnidir ve dolayısı ile bedenle dolayimli olarak vardır. Bu noktadan hareketle Spinoza, beden ve zihin arasında nedensellik bağlamında bir önsellik olmadığını vurgular. Spinoza'ya göre zihnin, bedenin hareketlerinin nedeni olarak düşünülmesi bir yanılgıdan ibarettir. Bu yanılgının ilk nedeni, zihnin ve bedenin iki ayrı töz olarak ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Biz ise Spinoza açısından zihin ve bedenin, sonlu modusun iki niteleyeni olduğunu göstermiştik. Şeylerin düzeni ile fikirlerin

¹⁹³ Spinoza, *Ethica.*, s. 317.

¹⁹⁴ A.e.

düzeninin bir ve aynı olması ilkesini göz önüne alarak bedenın etkin ve edilgin hallerinin, zihnin etkin ve edilgin halleri ile kesiştiğini de söyleyebiliriz.¹⁹⁵

Spinoza, zihnin beden üzerinde hakimiyeti olduğunu söyleyenlerin, zihnin bunu nasıl ve ne şekilde yaptığını söylemekten aciz olduklarını belirtir. İnsanın konuşmasının ve susmasının tamamen zihnin kontrolünde olduğunu iddia edenlere karşı Spinoza, hayatın bize belki de insanın en az diline ve arzularına engel olabildiği tecrübesini kazandırdığını söyler. Bu sebeple insanlar, aslında güçlü bir itkiyle yönlendirilmedikleri şeyleri, özgürce yaptıklarına inanmaktadırlar. Onlara göre bu itkiler, daha fazla istediğimiz başka bir şeyi hatırlamamızla kaybolmaktadır. Ama Spinoza'ya göre, etkisine kapıldığımız ve başka şeyleri hatırlamakla geçip gitmeyecek arzular düşünüldüğünde bunun böyle olmadığı görünecektir. Karşıt istekler arasında kaldığımız durumlarda, iyi olanın ne olduğunu önceden belirlememize rağmen yine de kötü olarak belirlediğimiz şeylerin peşinden gitsek ve pişmanlık duysak da, her davranışımızı özgürce yaptığımızı düşünürüz. Sarhoş bir adamı düşünelim ve sarhoşken söylediklerini ayıldıktan sonra düşünüp pişman olsun. Sarhoşken kendini özgür hisseden bu kişi ayıldıktan sonra keşke söylemeseydim demektedir. Bununla ilgili birçok farklı örnek verilebilir fakat bu örnek bile anlatılmak isteneni anlatmamıza yetmektedir. Bu nedenle kendi davranışlarının bilincinde olan bir insanın bile kendini bu davranışlara iten nedenleri bilmediği için kendini özgür sandığı görülmektedir.¹⁹⁶ Ayrıca Spinoza'ya göre bu, zihinde alınan ve karar olarak adlandırılan şeylerin birer istek olduğunu, bu sebeple de bedenın farklı bir isteğe yönelmesiyle kararların da değiştiğini göstermektedir.

Her şeyi duygularıyla yönetmeye kalkan insanlar, duyguları arasında bir oraya bir buraya gidip gelirler ve ne istediklerini bilemezler. Spinoza'ya göre bu durum bile bize, zihinsel karar, istek ve bedenın tavırlarının aslında bir arada olduğunu, bir ve aynı şey olduğunu göstermektedir. Biz bunları düşünce sıfatı altında açıkladığımızda “karar”, yer kaplama sıfatı altında, fiziksel yasalara göre

¹⁹⁵ A.e. s. 325.

¹⁹⁶ A.e. s. 331.

açıkladığımızda “belirlenim” diyoruz.¹⁹⁷ Buna başka bir örnek olarak Spinoza, rüyadayken konuşma olgusunu gösterir. Rüyada konuştuğumuzu görseydik, bunun özgür kararımız olduğunu sanabilirdik, fakat bu durumda konuşmadığımız, konuşsak bile bunun bedenin istemsiz bir davranışı olduğu gerçeğini değiştirmediğini biliyoruz. Bununla birlikte rüyadayken yaptığımız bazı davranışları, uyanırken asla yapmayız veya yapmaya cesaret etmeyiz. Bunun ardından Spinoza, ‘zihnin rüyada ve uyanırken alınan kararlar olmak üzere iki mekanizması mı var?’ diye sorar. Aslında bu retorik sorundan da anlaşılacağı üzere Spinoza, özgür denilen zihinsel kararların aslında hayal gücü ile hafızadan başka bir şeyi ifade etmediğini ve fikir olması bakımından bir fikrin zorunlu gereksinimi olan olumlamadan başka bir şey olmadığını belirtir. Zihinsel kararlar, zihinden doğmakla birlikte fiili varlığa sahip şeylerin fikirlerinin bağlı olduğu düzenin zorunluluğuna bağlıdır. Konuşmalarını, susmalarını veya hiçbir şey yapmamalarını zihnin özgür kararına bağlayan kimseler, Spinoza’ya göre gözleri açık rüya görmektedirler.¹⁹⁸

Balibar’a göre, insanın özünü salt düşünen (zihin) ya da yer kaplayan (beden) olarak görmeyen Spinoza’nın temel sorusunun, “insan nedir?” olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹⁹ Yukarıda verdiğimiz örnekler ve Spinoza’nın da tekrar tekrar vurguladığı asıl nokta, üzerine konuştuğumuz, iddialarda bulunduğumuz bedenin aslında ne olduğunu bile bilmeden bunları yaptığımızdır. Önemli olan, bir bedenin neye kadir olduğunu, neler yapabileceğini, sınırlarının ne olduğunu bilmektir.²⁰⁰

Spinoza’ya göre dışsal bir etki düşünülmezse, yani sadece “şey” ele alınırsa, şeyin kendinde, kendini ortadan kaldıracak bir şey olmaz. Çünkü bir şeyin tanımını verdiğimizde aslında onun özünü yadsımayız, olumlamış oluruz. Bir şey, diğer bir şeyi ortadan kaldırıyorsa, bu onların doğalarının birbirine aykırı olduğunu gösterir ve

¹⁹⁷ A.e. s. 333.

¹⁹⁸ A.e. s. 335.

¹⁹⁹ Balibar, Etienne, **Spinoza ve Siyaset**, çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayınları, 2010 s. 131.

²⁰⁰ Deleuze, **Spinoza üstüne On Bir Ders**, s.27.

Spinoza açısından böyle iki şeyin tek bir özünde olduğunu düşünemeyiz. Çünkü şey kendinde, kendini yok edecek bir şey taşımaz.²⁰¹

Spinoza, şeylerin var olduğu sürece kendi varlığını korumaya çalıştığını ve herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çabanın (**conatus**) o şeyin fiili özü olduğunu söyler.²⁰² Spinoza'ya göre, bir şeyin özünden zorunlu olarak birtakım sonuçlar çıktığını ve bu sonuçların, şeyin belirli doğasına uygun olarak çıktığını belirtmiştik. Bu durumda, şeyin kendi başına veya başkalarıyla birlikte bir şey yapmasına sebep olan çaba, şeyin mevcut veya fiili özüdür.²⁰³

Spinoza felsefesinde, insanın kendisinin bilincine varması “conatus” kavramı dolayımı ile olur. Zihnin özünün bire bir olan ve bire bir olmayan fikirlerden meydana geldiğini belirtmiştik. Conatus kavramını da göz önüne alırsak, zihnin hem bire bir fikirlere hem de bire bir olmayan fikirlere sahip olduğunda varlığını sürdürmeye çalışacağını söyleyebiliriz. Bununla birlikte zihnin, kendinin bilincine varmasının yalnızca beden dolayımı ile duygulara ait fikirler sayesinde olduğunu görmüştük. O halde, bedenin duygulanımlarına ait fikirler ile zorunlu olarak kendinin bilincine varan zihin, kendi çabasının da bilincine varır.²⁰⁴

Spinoza için bu varlıkta kalma çabası, salt zihne atfedildiğinde irade (**voluntas**), hem zihne hem bedene atfedildiğinde ise iştah (**appetitus**) olarak adlandırılır. Dolayısı ile “iştah, insanın özünden başka bir şey değildir”.²⁰⁵ Böylelikle insanın, özkorunuma dönük tüm edimleri zorunlu olarak kendi doğasından kaynaklanır ve bu sebeple de bu edimlerin hepsi insan için zorunludur. Spinoza, iştah (**appetitus**) ile arzu (**cupiditas**) arasında hiçbir fark olmadığını söyler ama iştahının bilincinde olana arzulu dediğimizi ve bu sebeple de “arzu, bilincine

²⁰¹ Spinoza, **Ethica**. s.339.

²⁰² **A.e.** s.341.

²⁰³ **A.e.**

²⁰⁴ **A.e.** s.343.

²⁰⁵ **A.e.**

varılan iştaktır’’²⁰⁶ diye belirtir. Buradan hareketle Spinoza, biz bir şey için çabaladığımızda, onu istediğimizde, onu arzuladığımızda, o şeyin iyi olduğunu düşündüğümüz için yapmadığımızı, o şey için çabaladığımız, o şeyi istediğimiz, o şeyi arzuladığımız için onun iyi olduğunu düşündüğümüzü belirtir.²⁰⁷ Bu, Spinoza felsefesinin her noktasında karşılaştığımız belirlenim vurgusuna uyumlu ve onun zorunlu sonucu olarak karşımızdadır.

Bu noktada artık **conatus** kavramının, **cupiditas** kavramı ile ne kadar bağıntılı olduğunu ortaya koyduğumuzu düşünüyoruz. Var olma çabası olarak ele alınan, aynı zamanda var olma arzusudur.²⁰⁸ Spinoza’nın irade (**voluntas**) ve arzu arasında yaptığı ayrımın aslında zihin-beden problemine yaklaşımını ve insanın özüne dair fikirlerini açıkça ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Balibar, bu ayrımın zihin-beden problemi bağlamında önemini şöyle yorumlar;

“İstenç, bizim bir kurguyla ruhu bedenden ayrı düşündüğümüz zaman her insanın kendini koruma çabasına verdiğimiz isimdir. Öte yandan arzu “birbirinden ayrılmaz bir şekilde ruh ve beden” ile ilişkilendirilen aynı çabadır. İnsanı istenci ile tanımlamak bize insanın ne olduğuna dair kısmi ve yetersiz bir fikir verir. Her insan bir ruh ve beden bütünlüğüdür. İnsan ne (Aristotelesçi geleneğin öne sürdüğü gibi) bir form ile tözün bileşimidir ne de (Descartes’in Hristiyan geleneğini yeniden yorumlamasına göre) iki tözün birliğidir. Ruh ve beden daha ziyade tek bir varlığın, yani tek ve aynı bireyin iki ifadesidir (II, 7. önerme, not). Belki de bu kavramların alışılmış, sırasını tersine çevirerek Spinoza’nın fikrini böylece anlamaya çalışmak bizim için daha iyi olacaktır: İnsanın bütünlüğü, kendini koruma için duyulan tek bir arzunun bütünlüğüdür ki bu arzu bedenın eylemleri ve tutkuları ile ruhın eylemleri ve tutkuları yoluyla (yani hareketler serisi ve fikirler serisiyle) aynı anda ifade edilir. Bu seriler büyük ölçüde özdeştir, çünkü aynı bireysel özü ifade ederler; ancak bunu farklı bir biçimde yaparlar ve böylece doğal nedenselliğin düzenlerinin çeşitliliğini ifade ederler.”²⁰⁹

²⁰⁶ A.e. s.345.

²⁰⁷ A.e.

²⁰⁸ Johahim, Harold, *A Study of the Ethics of Spinoza*, New York, Oxford At The Clarendon Press, 1901. s. 193.

²⁰⁹ Balibar a.g.e. s. 131-132.

Spinoza'nın irade ve arzu arasında yaptığı ayrım, felsefesinin temel noktalarından biridir. Çünkü, irade ve arzu ayrımı, ilk bölümden itibaren incelediğimiz, özgürlük ile belirlenim arasındaki çatışmayı, Spinoza açısından, zihin-beden problemi bağlamında, insan üzerinden anlamamıza yardımcı olmaktadır. Spinoza açısından zihinde, mutlak özgür irade olarak adlandıracağımız bir şey yoktur. Yani seçim dediğimiz şey, bir neden tarafından belirlenmişlikten başka bir şey değildir ve aynı şekilde belirleyen neden de başka bir neden tarafından belirlenmektedir.²¹⁰ Çünkü Spinoza felsefesinde zihin, belirli bir düşünme biçimidir ve sadece kendi doğasının zorunluluğuyla etki eden ve nedeni kendi olan şey özgürdür, bu sebeple de insan kendi eylemlerinin özgür nedeni olamamaktadır. Dolayısı ile insan o ya da bu şeyi istemeye belirlenmiş olmalıdır.²¹¹

Spinoza'ya göre bu şekilde zihinde, anlama yetisinin (**intelligendi**), arzulama yetisinin veya sevme yetisinin de mutlak olmadığı kanıtlanabilir. Spinoza, bu yetilerin ya hayal ürünü ya da tikellerden oluşturulmuş tümeller gibi soyut kavramlar olduğunu belirtir. Bu nedenle de aklın belirli bir fikirle ya da iradenin belirli bir seçimle olan ilişkisi, “kayalığın şu ya da bu kayayla”²¹² ilişkisi gibidir. Yani kayalık birtakım kayaların biraradalığını gerektiriyorsa, onlardan bağımsız değil de onları ifade ediyorsa, irade de belirli bir isteği, seçimi ifade etmekte ve ondan bağımsız olmamaktadır. Spinoza, irade kavramını kullanırken arzulama yetisini değil, olumlama ve olumsuzlama yetisini vurguladığını söyler. Yani irade kavramı, zihnin bir şeyi istemesine veya bir şeyden uzak durmasına neden olan arzusunu değil, zihnin bir şeyi olumlamasına veya olumsuzlamasına sebep olan bir yetiye gönderim yapmaktadır.

Böylelikle zihinde, istemek veya istememekle ilgili mutlak bir yeti olmadığını belirttik. Bu noktada, sadece tekil istekler başka bir deyişle şu veya bu olumlama ya da olumsuzlama mevcuttur. Seçim olarak adlandırılan sadece bir fikrin, fikir olarak

²¹⁰ Spinoza, **Ethica**. s.285.

²¹¹ **A.e.** s.287.

²¹² **A.e.**

içeriğinin olumlama ya da olumsuzlamasıdır, başka bir deyişle seçim, sadece bir fikirdir.²¹³ Spinoza tekil bir istek olarak “örneğin zihnın bir üçgenin üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu olumlama ya da olumsuzlama yol açan bir düşünce biçimi”²¹⁴ düşünmemizi söyler. Söz konusu olumlama ya da olumsuzlama yapabilmek, bir üçgen fikrini gerektirir. Üçgen fikri olmaksızın bu olumlama kavranamaz, çünkü “A, B kavramını gerektirmeli demek, A, B olmadan kavranamaz demektir”²¹⁵. Aynı şekilde söz edilen olumlama, fikrin nedensellik gereği bütün tavırlardan önce gelmesi sebebiyle üçgen fikri oluşmadan yapılamamaktadır. Böyle bir olumlama için üçgen fikrinin olması gerektiğini görmüş olmakla birlikte, üçgen fikrinin de bu olumlama gerektirdiğini görmüş oluyoruz. Çünkü, “iç açılarının toplamı iki dik açıya eşit” dediğimizde aslında üçgenin özünü olumlama olmaktadır. Yani, “iç açılarının toplamı iki dik açıya eşit” dediğimizde, üçgeni varsaymak, üçgen dediğimizde de “iç açılarının toplamı iki dik açıya eşit” olduğunu varsaymak durumundayız.

Spinoza bu akıl yürütmelerle, irade ve aklın, bireysel istekler ve fikirleri ifade ettiğini ve bireysel istekler ve fikirlerin de bir ve aynı olması sebebiyle irade ve aklın da bir ve aynı şey olduğu sonucuna varır. Bu noktada bir daha Spinoza’nın fikir derken, zihnın biçimlendirdiği kavramı kastettiğini hatırlamamız gerekir. Çünkü, Spinoza’ya göre çoğu insan, zihnın biçimlendirdiği kavram olarak fikirlerle, hayal gücünün oluşturduğu imgeleri ve belirli şeyleri betimlemek için kullandığımız kelimeleri birbirine karıştırmaktadır.

“Fikirlerin bizde dış cisimlerle temasımız sonucunda oluşan imgelerden ibaret olduğunu sananlar, böyle imgeler oluşturamadığımız şeylerin fikirlerinin fikir olmadığına, özgür irademizin seçimine bağlı olarak kurguladığımız birer hayal olduğuna kendilerini inandırmışlar. Bu yüzden fikirlere bir tablo üstündeki sessiz resimler olarak bakıyorlar ve bu önyargıya kendilerini iyice kaptırdıklarından bir fikrin, fikir olduğu sürece, bir olumlama ya da bir olumsuzlama gerektirdiğini anlamıyorlar. Kelimeleri fikirlerle ya da bir fikrin, gerektirdiği olumlama ya da olumsuzlama ile karıştıranlarsa, algıladıkları şeylere karşıt bir şeyi

²¹³ A.e. s.291.

²¹⁴ A.e. s.289.

²¹⁵ A.e.

sadece kelimelerle olumladıklarında veya olumsuzladıklarında, algıladıklarına karşı bir irade gösterebileceklerini düşünüyorlar, çünkü algıladıklarını sadece kelimelerle olumlayarak ya da olumsuzlayarak karşı çıkabileceklerini sanıyorlar ... kelimelerin ve imgelerin özü sadece cisimsel hareketlerden ibarettir ve bunlar hiçbir şekilde düşünce kavramını içermezler’’²¹⁶

Spinoza, irade kavramının bütün fikirlere yüklenen, bütün fikirlerde ortak olana gönderim yapan tümel bir kavram olduğunu belirtir. Yani irade, tikel isteklerde ortak olan olumlamadan soyutlanmış tümel kavramdan başka bir şey değildir.²¹⁷ İrade yetisi, hatta yeti olarak adlandırılan her şey tümel soyutlama anlamına gelmektedir. Hiçbir yeti gerçek değildir, sadece soyut ve tümel bir kavramdır. Gerçek olansa tikel bir algılama eylemi ve karar verme olarak adlandırılan tikel eylemlerdir.²¹⁸ Buradan çıkan sonuç, iradenin tikel olarak şu veya bu istekten, şu veya bu olumlama ya da yadsımadan çıkarılan tümel bir kavram olduğudur. Bununla birlikte biz, Spinoza felsefesinde varoluşunun nedeni, eylemesinin nedeni kendisi olmayanın özgür olmadığını, belirlenmiş olduğunu görmüştük. Çünkü nedeni kendisi olan ve varoluşu özüne ait olan sadece Tanrı veya Doğa’dır. Diğer tüm nedenler mutlak olarak Doğa’ya bağlıdır. Doğa’da olduklarından, Doğa olmadan var olmazlar. Bu sebeple de dışsal bir nedene ihtiyaç duyarlar. Bu noktada bir kez daha Spinoza’nın Doğa’ya atfettiği özgürlüğün, kendi nedeni olması bakımından olduğunu hatırlamakta fayda var. Çünkü bahsettiğimiz irade bağlamında bir özgürlüğü Spinoza, Doğa’ya da atfetmemektedir.

Spinoza, insanların, akıl varlıkları ile gerçek varlıkları birbirinden yeterince ayırt edemediği için bir akıl varlığı, başka bir deyişle bir düşünme tarzından bir fikirden, ibaret olan iradeyi doğa’da gerçekten varolan ve etki eden bir şey olarak varsaydıklarını belirtir.²¹⁹ Dolayısıyla irade, doğa’da bulunan bir şey değil, kurgusal bir şeydir. Çünkü irade, tikel isteklerin fikirlerinden başka bir şey olmadığından

²¹⁶ A.e. s.293-295.

²¹⁷ A.e. s.301.

²¹⁸ Harold, a.g.e. s.196.

²¹⁹ Spinoza, **Kısa İnceleme.**, s. 117.

ondan gerçek olarak hiçbir şey ortaya çıkmaz. Spinoza bu durumu “hiçbir şeyden hiçbir şey çıkar”²²⁰ şeklinde ifade eder. Kurgusal bir şey olduğu ortaya çıkan iradenin, artık özgür olup olmadığını sormaya da gerek kalmamaktadır.

İradenin, şu veya bu isteğin fikrinden başka bir şey olmadığını gösterdik. Arzu da tikel arzulardan çıkarttığımız bir soyutlamadan ibarettir. Yani tümel arzu diye bir şeyden bahsedilmez. Şu veya bu tikel arzular vardır. Buradan da görüldüğü gibi arzu her zaman bir şeyin arzusudur. Dolayısı ile arzu, yönelimseldir. Spinoza’nın zihin-beden problemine getirdiği monistik yaklaşımın temel kavramının arzu olduğunu gördük. Arzu kavramının da varlıkta kalma çabasına yani **conatus** kavramına dayandığını gördük. Varlıkta kalma çabasının, kurgusal olarak zihne atfedildiğinde irade, hem zihne hem de bedene atfedildiğinde iştah olarak adlandırıldığını ve bilincine varılan iştahın da arzu olduğunu gördük. İrade ve arzu ayrımını vurguladıktan sonra arzunun belirlenime tabii olduğunu vurgulamıştık. Şimdi bunu biraz daha anlaşılır olarak ele almaya çalışacağız.

Spinoza, çoğu insanın şeylere ilişkin bilgilerinin, iştahlarının bir şeyden başka bir şeye yönelmesine aracılık ettiğini bilmekle birlikte arzularını bir şeyden başka bir şeye yöneltenin ne olduğunu bilmediğini belirtir. Arzunun yöneliminin değişmesini, Spinoza’nın verdiği örnek ile anlamaya çalışacağız. Örnek olarak bir çocuk ve bu çocuğu da belirli bir şeyi ilk kez algılayan olarak düşünelim. Çocuğun kulağına sesi hoş gelen bir müzik işittirelim ve çocuk bundan haz alsın. Böylelikle çocukta bu müziğe karşı bir iştah (arzu değildir çünkü çocuk bunun bilincinde değildir) oluşmuş olsun. Bu noktada beliren iştahın, çocuğa bağlı olup olmadığını düşünelim. Eğer çocuğa bağlıysa yani bu iştahın özgür bir şekilde çocuğun elinde olduğunu söylersek, bunun nedeni olarak neyi gösterebiliriz? Spinoza’ya göre gösterilecek bir neden yoktur. Örneğin, buna daha iyi veya daha kötü olduğu için yönelmiştir diyemeyiz. Çünkü, ‘daha iyi’ demek kıyaslama gerektirir ama çocuğun algıladığı, haz aldığı tek şey budur. Peki çocuk bu iştahını ortadan kaldıracabilir mi? İştahını ortadan kaldırmak gibi bir özgürlüğü var mıdır? Spinoza, çocuğun bu iştaha

²²⁰ A.e.

yönelmesinde özgür iradenin yeri olmadığı gördüğümüzü belirtir, böyle olduğu halde onu ortadan kaldırma özgürlüğünden de bahsedemeyiz. Çünkü böyle bir özgürlüğü, inceleme konusu yapmak olanaklı değildir. Bu durumda, çocuğun başka bir şeye yönelmesini sağlayan nedir sorusuna iştahın kendisidir cevabı da verilemez. Bunun sebebi olarak, daha önce söylediğimiz ‘hiçbir şey kendi doğası gereği kendisini ortadan kaldırmaz’ vurgusunu hatırlamamız yeter. Spinoza’ya göre çocuğun başka bir şeye yönelmesinin olanağı daha güçlü bir etkilendirilmedir. Yani bir insanın, bir arzudan başka bir arzuya yönelmesinin nedeni başka arzusunun onu daha fazla etkilemesi ve ilkinden daha ağır basmasıdır.

Bu noktada Spinoza’ya göre arzusun özgür olduğunu söylemek, arzusun kendi kendinin nedeni olduğunu söylemektir. Fakat arzusun algımızın neden olduğu etkilerden oluştuğunu gördük. Arzusun özgür olması demek, bu bağlamda arzusun varlığa gelmeden varlığını gerekli kılacak olanakları yarattığını söylemek olacaktır ki bunu Spinoza, saçmalık olarak değerlendirir.²²¹

Spinoza açısından, bir şeyin varlığını sürdürmek için olan çabasının, o şeyin fiili özü olduğunu vurguladık. Bunun yanı sıra, zihnin de özünü oluşturan şeyin, bedenün fikri olduğunu gösterdik. Demek ki zihnimizin ilk çabası, bedenimizin varlığını olumlamaktır ve bedenimizin varlığını dışlayacak bir fikrin mantıksal olarak zihnimizde olması mümkün değildir.²²² Ayrıca bedenimizin etkisini, kudretini arttıran veya azaltan bir şeyin fikri de aynı zamanda zihnimizin düşünme kudretini arttırır veya azaltır. Böylelikle zihnimizin kudretinin artması veya azalması, zihnimizin daha yetkin veya daha az yetkin bir hale geçmesi, zihnimizin değişikliklere uğradığını gösterir. Spinoza’ya göre zihnimizin daha yetkin hale geçme durumu sevinç (**laetitia**), zihnimizin yetkinliğinin azalma hali ise keder (**tristitia**) diye adlandırılır. Bununla birlikte hem zihne hem de bedene atfedilen sevinç duygusu tahrik/haz (**titillation**) veya neşe (**hilaritas**), keder duygusu ise acı (**dolor**) veya melankoli (**melancholio**) diye adlandırılır. Görüldüğü gibi daha çok

²²¹ Spinoza, **Kısa İnceleme**. s.122.

²²² Spinoza, **Ethica.**, s 345.

bedensel bir sevinç dediğimizde bunu tahrik/haz, hem bedensel hem zihinsel dediğimizde ise buna neşe demektedir. Aynı zamanda daha fazla bedensel keder dediğimizde acı, hem bedensel hem de zihinsel gönderim yaptığımızda buna melankoli demektedir. Bu duygular yani sevinç ve keder, arzu ile birlikte Spinoza için en temel üç duyguyu oluşturur ve diğer tüm duygular bu üç duygudan türemektedir.²²³

Spinoza'ya göre zihin, bedenin etkiye gücünü azaltacak şeyden kaçınmaya ve bedenin etkiye gücünü arttıracak şeyleri hayal etmeye çabalar.²²⁴ Bunun nedeni olarak, daha önce bahsettiğimiz, bedenimizin etkiye gücünü, kudretini arttıran veya azaltan bir şeyin fikrinin de aynı zamanda zihnimizin düşünme kudretini arttırdığı veya azalttığıdır. Bu önerme, tezimizin ilk bölümünde bahsettiğimiz “neden olunan bir şeyin fikrinin, bu şeyi sonuç olarak ortaya çıkaran nedenin bilgisine bağlı olması sebebiyle, fikirlerin düzeni ve bağlantısı ile şeylerin düzeni ve bağlantısı bir ve aynıdır” ilkesi hatırlandığında daha anlaşılır olmaktadır. Buradan hareketle zihnimizin, bedenimizin etkiye gücünü arttıracak şeyleri hayal ettiğinde bedenin de etkiye gücünü arttıracaklarını ve hayal edeceğini düşünebiliriz. Böylelikle de zihin hem kendi hem de bedenin gücünü, kudretini arttıran şeyleri hayal etmeye çabalayacak ve de hem kendi hem de bedenin gücünü ve kudretini azaltan şeyleri hayal etmekten kaçınacaktır.

Spinoza felsefesinde, bedenin farklı hallerinin bire bir nedeni oluyorsak, bu duygunun etkin olduğu, bire bir nedeni olmuyorsak, bu duygunun edilgin olduğunu belirtmiştik. Bahsettiğimiz sevinç ve kederin de bu bağlamda edilgin duygulanışlar olduğu görülmektedir. İnsanın varlığını sürdürme çabasına yani conatus'a iştah ve onun bilincinde olmaya arzu demiştik. Bu durumda duygu olarak arzu, ne anlama gelmektedir? Spinoza'ya göre kederden veya sevinçten arzu ortaya çıkabilir ve bu arzu sevinç ve kederin yoğunluğu ile paralel olarak artar veya azalır. Bunun sebebi olarak kederin insan üzerindeki etkisine bakabiliriz. Kederin, zihnimizin yetkinliğini

²²³ A.e. s. 347.

²²⁴ A.e. s. 351.

yani insanın etki gücünü azalttığını belirtmiştik. Aynı zamanda her varlığın, varlığını devam ettirmek için bir çaba sarf ettiğini de conatus kavramı üzerinden anlatmıştık. Öyleyse görülmektedir ki, keder insanın etki gücünü azaltarak, insanın varlığını sürdürmek çabasını da sekteye uğratır. Dolayısıyla da insan kederlendiğinde, ortaya çıkan çabası, bu kederden kurtulmaya yönelik olacaktır. Kederi arttığı ölçüde de sarf etmesi gereken çaba artacaktır. İnsan kederlendiğinde, ondan kurtulmak için kederinin boyutuna bağlı olarak çaba, iştah yani arzu ortaya çıkacaktır.

Spinoza'nın conatus yani varolma çabası olarak arzu ile duygulardan doğan arzu arasındaki çizgiyi belirttiğimizi düşünüyoruz. İnsanın ilk, en önemli yönelimi olan ve insanın özü olarak tanımlanan arzu, daha sonra farklı karşılaşmalar sonucunda insanın duygulanışları ile ortaya çıkan arzu. Bunu şu şekilde anlatabiliriz: İnsan herhangi bir şeye ilkin özü olan arzu ile yönelir, daha sonra bu arzu nesnesi veya başka bir şey ile karşılaşma sonucunda belirli duygulanış oluşur ve bu duygulanış sonucunda yeni bir arzu ortaya çıkar.

Spinoza'ya göre sevinç, keder, arzu ve bunlardan türeyen, bunların bileşiminden doğan duygular, bizim etkilendiğimiz nesneler üzerinden belirlenmektedir. Daha önce söylediğimiz gibi zihin, bire bir olmayan fikirlere sahip oldukça edilgin olmaktadır. Başka bir deyişle hem bedenimizin doğasını hem de bizi etkileyen dış cismin doğasını gerektiren bir duygudan dolayı edilgin oluruz.²²⁵ Böylelikle, bizim edilgin olduğumuz durumların doğasını ifade etme şeklimiz, bizi etkileyen nesnelerin de doğasını açığa çıkartacak şekilde olmalıdır. Örnek olarak Spinoza, X nesnesinden doğan sevinç ile Y nesnesinden doğan sevinci ele alır. Bu durumda, X nesnesinden doğan sevinç, X nesnesinin doğasını gerektirmekte ve Y nesnesinden doğan sevinç de Y nesnesinin doğasını gerektirmektedir. Görüldüğü üzere X ve Y duygusu arasında bir ayırım zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır, bu iki duygunun doğası farklıdır (çünkü bu duyguların doğmasına, farklı doğalarda nesneler neden olmuştur) ve bu ayırım nesnelerin doğası arasındaki ayırmadan dolayı böyledir. Spinoza'nın bu akıl yürütmelerden vardığı sonuç, bizi etkileyen, etkisinde

²²⁵ A.e. s. 453.

kaldığımız ne kadar nesne varsa o kadar da sevgi, keder, nefret ve başka türde duygular olduğudur.²²⁶ Spinoza arzuyu, insanı bir eylemde bulunmaya yönelttiği ölçüde, insanın özü, doğası olarak ele almaktadır. Edilgin olduğumuz durumları göz önüne aldığımızda söyleyebiliriz ki, insan herhangi bir şekilde, bir nesnenin etkisine maruz kaldığında ve birtakım duygular oluştuğunda, insanın arzusu da bu durumdan etkilenecek farklı doğalara sahip olmaktadır. Bir diğer deyişle, bir nesneden etkilenecek doğan bir arzunun doğası ile başka bir nesneden etkilenecek doğan arzunun doğası da birbirinden farklı olmalıdır ve de etkilendiğimiz ne kadar nesne varsa o kadar da duygu türü olduğunu söylediğimiz gibi bu duygu türlerinin çeşitliliği kadar da arzu olmalıdır.²²⁷

Ne kadar nesne varsa o kadar da duygu türü olduğunu belirttik. Bu durumda tüm duyguları bilmenin, tanımlamanın mümkün olmadığı görülmektedir. Fakat Spinoza açısından anlatılmak istenenin anlatılması için tüm duyguları tanımlamaya gerek de yoktur. Anlatılmak, araştırılmak istenenin, “insan nedir” sorusu bağlamında, bedenin ne olduğu, duyguların kuvvetinin ne olduğu ve zihnin duygular üzerindeki hakimiyeti sorunu olduğunu belirtmiştik. Spinoza, bunu araştırmak için temel duyguların tanımı vermenin, nasıl bir nedensellikle birbirine bağlandığını göstermenin ve üç temel duygudan türediğini göstermenin yeterli olduğunu belirtir. Buradaki amaç, zihnin ve duyguların ortak özelliklerini belirlemek ve zihnin hakimiyeti sorununu anlamaktır. Örneğin, sevgiliye karşı olan sevgi ile anneye veya başka bir şeye karşı olan sevgi arasında farklar olduğu gerçeğini kabul etmekle birlikte, bu farkları ayrıntılı bir şekilde analiz ederek kökensel farkları da ortaya koymaya gerek yoktur.²²⁸

İnsanın dış cisimlerden farklı şekillerde etkilenebildiğini belirttik. İki insanı ele aldığımızda, bu insanlar farklı yapıda olduklarından, aynı nesneden aynı anda farklı şekillerde etkilenebilirler. Böylelikle bireylerin duyguları, birinin özü,

²²⁶ A.e.

²²⁷ A.e. s. 455.

²²⁸ A.e. s. 457.

diğerinin özünden farklı olduğu için farklılık gösterir. Tüm duyguların arzu, sevinç ve kederle ilişkili olduğunu ve ondan türediğini belirtmiştik. Arzunun da conatus bağlamında insanın özü olduğunu vurgulamıştık. Anlaşılacağı üzere, bir insanın özünün diğerinden farklı olması demek aynı zamanda arzu farklılığına da gönderim yapmaktadır. Sevinç ve kederi tanımlarken, insanın varolma çabasını arttırmaları veya azaltmalarına gönderim yaparak açıklamıştık. Varolma çabasına hem zihin hem de bedene gönderim yaparak iştah, iştahın bilincinde olmaya da arzu demiştik. Bu durumda sevinç ve keder de dış nedenler yoluyla varolma çabasını arttırıp azalttığı ölçüde birer iştah ya da arzudur ve bu da her insanın kendi doğasıdır.²²⁹ Dolayısıyla, X nesnesini değişmez olarak koyduğumuzda ve iki kişinin bu nesneden etkilendiğini düşündüğümüzde, iki kişinin doğalarının farklılığı, sevinç veya keder duygularının farklılıklarını da belirlemektedir.

Bedene, zihne ve duygulara dair bu incelemeler ışığında Spinoza, hayvanlarda da his olduğundan şüphe edemeyeceğimizi belirtir.²³⁰ İnsanda da his vardır, hayvanda da his vardır fakat bu hisler arasındaki ayrım her bir hayvanın ve insanın doğalarına göre oluşmaktadır. Spinoza örnek olarak üreme isteğini verir, üreme isteği, kaplumbağada da balıkta da insanda da vardır fakat kaplumbağanın isteği kaplumbağaya, balığın isteği balığa, insanın isteği de insana hasır. Dolayısıyla her canlının güdülleri, istekleri, hisleri mevcuttur. Buradaki ayırıcı unsur isteğin hayvanda da insan da kendine has olmasının yanı sıra insanın arzulu bir canlı olmasıdır. İnsan, iştahının bilincinde olabilmektedir.

Tüm duyguların arzu, sevinç ve kederle bağıntılı olduğunu belirttik. Şimdiye kadar anlattığımız duygular, bedenin farklı hallerinin bire bir nedeni olmadığımız, bir şekilde maruz kaldığımız yani, edilgin duygulardı. Bunlarla birlikte bir de etkin duygular vardır ve bu duygular da bedenin farklı hallerinin bire bir nedeni olduğumuz ve arzu ile sevince gönderim yapan duygulardır. Spinoza'ya göre insanın kendini duygu durumları ve bu durumlara ait fikirler sayesinde bildiğini söylemiştik.

²²⁹ A.e. s. 459.

²³⁰ A.e. s. 461.

Bu şekilde düşünöldüğönde zihin, daha yetkin bir konuma geçtiğinde kendine daha fazla yoğunlaşır. Aynı zamanda bedenın etkime gücünü, kudretini artıran bir şeyin fikrinin düşünme kudretini arttırdığını göstermiştik. Dolayısı ile de zihin, kendine ve kendi gücüne yoğunlaştığı zaman sevinç duygusu oluşur ve kendi gücünü ne oranda açık seçik olarak tahayyöl ederse o oranda da sevinci artar.²³¹ Bu anlatılanlar ışığında zihnin, bire bir fikirleri kavradıkça kendine yoğunlaştığını düşündüğümüzde, zihnin bire bir fikirleri kavradıkça duyduğu sevincin etkin olduğu anlaşılabilir. Çünkü zihnin bire bir fikirlere sahip olduğu sürece etkin, bulanık fikirlere sahip olduğu sürece edilgin olduğunu belirtmiştik. Bununla birlikte zihnin, hem açık ve seçik hem de bulanık fikirlere sahip olduğu sürece varlığını sürdürmeye çabaladığını bilmekte ve bu çabaya da arzu adını vermekteyiz. Bu durumda etkin olduğumuzu varsaydığımız durumlarda zorunlu olarak arzumuz da etkin olmalıdır.²³²

Üç temel duygu olarak bahsettiğimiz ve diğer tüm duyguları onlardan türeyen olarak aldığımız arzu, sevinç ve keder duygularından keder duygusunun etkin durumu yoktur. Keder duygusunu tanımlarken, zihnin düşünme gücünü azaltan olarak tanımlamıştık ve böyle olduğu halde de zihnin etki gücü kısıtlanır veya azalır. Dolayısıyla Spinoza'ya göre zihin, etkin olduğunda keder duygusu ona ait değildir ve zihnin etkin durumuna ait duygu durumlarından bahsederken sadece sevinç ve arzuya gönderim yapmaktayızdır.²³³

Arzunun duygudan da doğabileceğini belirtmiştik. Spinoza, arzunun duygudan kaynaklandığı zaman aşırıya kaçabileceğini söyler. Arzu onu doğuran duygunun yoğunluğuna göre artar ve nasıl ki insanın herhangi bir duygusu, insanın diğer eylemlerine baskın çıkabilirse aynı şekilde o duygudan doğan arzu da diğer arzulara baskın çıkabilir.²³⁴ Fakat bu noktada Spinoza, akıldan doğan arzunun

²³¹ A.e. s. 443.

²³² A.e. s. 463.

²³³ A.e. s. 465.

²³⁴ A.e. s. 619.

insanın özü ve varlıkta kalma çabası olarak değerlendirildiğinde aşırı olmayacağını aşağıdaki gibi açıklar:

“Arzu, mutlak olarak düşünüldüğünde insanı herhangi bir şekilde herhangi bir eyleme yönelttiği için insanın kendi özüdür, bu yüzden de akıldan doğan arzu, yani biz eylemde bulunduğumuz sürece içimizde yeşeren arzu bizim tam anlamıyla özümüzdür, başka deyişle insanın salt kendi özüyle bire bir kavranan eylemlere yönelttiği düşünüldüğünde, insanın kendine özgü doğasıdır. Bu yüzden bu arzunun aşırısı olabilseydi, o zaman insan doğası da kendi başına düşünüldüğünde, kendisini aşabilirdi, yani yapabileceğinden daha fazlasını yapardı ki, bu durum tam bir çelişkidir. Demek ki böyle bir arzunun aşırısı olamaz.”²³⁵

Etkin durumdayken akla ilişkin tüm duyguların, sevinç ve arzu olduğunu vurguladık. Spinoza, bu nedenle korkunun yönlendirmesiyle hareket eden ve bir eylemi korktuğu için yapan insanın, aklın güdümünde hareket etmediğini söyler.²³⁶ Çünkü korku, kedere bağlı bir edilgin duygudur ve edilgin olduğu ölçüde de bir maruz kalmaya gönderim yapmaktadır. Ayrıca korku gibi umut da kedere bağlıdır ve korku olmadan ortaya çıkamaz. Korkuyu ise Spinoza, başımıza geleceğinden endişelendiğimiz bir kötülüğü daha hafif bir kötülükle atlatma arzusu olarak tanımlar.²³⁷ Spinoza felsefesinde iyi ve kötü kavramlarını tanımlamamız gerekirse, basitçe iyiye yararlı olan ve kötüye ise yararlı olana erişimimizi engelleyen veya zararlı diyebiliriz.²³⁸ Bu noktada Spinoza’nın felsefesinde arzu kavramının toplumsallığın kurulumu açısından elzem bir kavram olduğu açığa çıkacaktır. Spinoza, korku, umut, akıl ve temel olarak da arzu kavramları dolayımı ile bir toplumsallık anlayışı geliştirecektir. Bu korku, umut, akıl ve arzu dolayımı ile kurulan toplumsallığı Balibar şöyle yorumlar;

²³⁵ A.e. s. 659.

²³⁶ A.e. s. 663.

²³⁷ A.e. s. 501.

²³⁸ A.e. s. 521-523.

“Arzunun insanın özü olduğunu söylemek, her bireyin kendi arzusunun farklılığı açısından indirgenemez olduğunu söylemektir. Spinoza insan türünü bir soyutlama olarak addettiği için, bu terimin “adıcılığın” bir biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Sadece bireyler kelimenin en güçlü anlamıyla vardılar. Ancak bu adıcılığın atomcu bireycilikle hiçbir alakası yoktur: İnsanların farklı olduklarını (ya da daha iyisi farklı şekillerde davrandıklarını ve acı çektiklerini) söylemek, onların birbirinden izole edilebilecekleri anlamına gelmez. Böylesi bir izolasyon fikri, basitçe diğer bir aldatici soyutlamadır. Bireyin arzusunun biçimini belirleyen ve gücünü fiili hale getiren şey, her bir bireyin diğer kişiliklerle olan ilişkisi, aralarındaki karşılıklı eylemler ve tutkulardır. Tekillik, bireyler-arası bir işlevdir. Bu bir iletişim işlevidir. [...] Akılları rehberliğindeki insanlar (böyle yönlendirildikleri ölçüde) kendileri için yararlı olanın peşinden giderler. Herhangi bir insan için en yararlı olan şey ise kuvveti kendisinininkiyle birleştiğinde kendisi için daha büyük bir güvenlik, refah ve bilgi sağlayacak olan diğer insanlardır. Kendini koruma arzusu, bu nedenle, her insanın diğerleri için iyi olanı arzu etmesini ve onlarla beraber istikrarlı bir birlik oluşturmak istemesini ima eder.”²³⁹

Balibar'ın da belirttiği gibi insanın özünün arzu olması, bu arzular arasında farklar sebebiyle indirgenemezliğe gönderim yapmaktadır. Arzu tekillığe gönderim yapmakla birlikte aynı zamanda bir ilişkiselliğe de gönderim yapmaktadır. Arzu, yönelim demektir ve aynı zamanda ortak bir arzudan da conatus bağlamında bahsedebiliriz. İlk yönelim de conatus bağlamındaki arzudur. Buradan da açıkça görülmektedir ki Spinoza, özne anlayışında tekillik vurgusu yapmakla birlikte asla bir izolasyon fikrini savunmamaktadır. Öncelikle her şeyin Doğa'da olması, Doğa olmadan varoluşunun koşulunun sağlanmaması sebebiyle böyledir. İkinci olarak da Spinoza, varlığımızı korumak ve devam ettirmek için dışımızdaki nesnelerle olan ilişkimizi, onlara olan bağımlılığımızı ortadan kaldıramayacağımızı vurgular.²⁴⁰ Zihin ve beden problemine değinirken zihnin, kendini beden dolayımı ile bildiğini ve bedeninin dış cisimlerle etkileşim sonucunda bunun oluştuğunu açıklamıştık. Bu olgu da bize Spinoza'nın, 'ben' ve 'ben olmayanı birbirleri üzerinden, ilişkisellik kurduğunu göstermektedir.

İnsanın, varlığını korumak için kendi dışındaki nesnelere ihtiyaç duyduğunu vurguladık. Bu bağlamda dış dünyada varlığımızı korumak için yöneleceğimiz, yani

²³⁹ Balibar, **a.g.e.** s. 134-137.

²⁴⁰ Spinoza, **Ethica.** s. 559.

arzulayacağımız nesneler çokluğuyla karşı karşıyayız. Bu durumda doğamıza uygun olan doğaya sahip şeylere yöneliriz. Bunu türün devamı olarak örnekleyebiliriz, sadece doğaları birbirlerine en yakın olanlar arasında yeniden üretim (üreme) söz konusudur. Spinoza'nın, “insana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur”²⁴¹ demesinin sebebi de budur. Bununla birlikte insanların biraradlığında birtakım sorunların oluştuğu olgusu da karşımızdadır. Spinoza'nın, bir şeyi arzuladığımızda, onu iyi olduğuna karar verdiğimiz için değil, onu arzuladığımız için ona iyi dediğimiz önermesini hatırlamakta fayda vardır. Buradan hareketle iyi veya kötü yargılarımızın, ilkin duygu dolayımıyla yani, kendi açımızdan olduğunu söyleyebiliriz. Bu iyi ve kötü yargıları aslında “doğal hak” dediğimiz şeydir. Spinoza'ya göre ‘herkes doğal hakla var olur’ cümlesi, insanların neyin iyi neyin kötü olduğuna, kendi doğalarına uygun, çıkarları doğrultusunda hareket etmeleri anlamına gelir.²⁴² İnsanların, sevdiğini korumaya, nefret nesnesini yok etmeye, duygularına bağımlı olduğundan duygular arası savrulmasına, birbirlerine ihtiyaçları varken zıt düşmelerine neden olan da budur.

Uyumlu bir şekilde, insanların biraradlığının sağlanması için ve zarar görmemek adına, insanların güvenceye sahip olmaları gerekir. Spinoza'ya göre bu kadar değişken duyguların olduğu yerde, bu duyguları bir güvence altına toplamak için daha baskın bir duygu gereklidir. Çünkü duygular sadece daha güçlü bir duygu tarafından bastırılabilir.²⁴³ Yani örneğin bir insan, yaptığı zararlı eylemden dolayı daha büyük bir zarara uğrarsa yapacağı eylemden vazgeçer. İnsanların neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verme hakkına sahip olmasıyla birlikte bir toplum, bu yasa (baskın duygu) üzerinde inşa edilebilir. Böylelikle insanlar, biraradlığı korumak adına, ortak yasaları akılla değil, tehditle uygulama yetkisine sahip olacaklardır. Kendi yasaları ve kendini koruma gücü ile yapılanmış topluma Spinoza, devlet adı verildiğini belirtir. Bu, ‘doğal devlet’ tir ve görüldüğü gibi burada neyin iyi ve neyin kötü olduğuna dair bir konsensüs mevcut değildir.

²⁴¹ A.e.

²⁴² A.e. s. 603.

²⁴³ A.e. s. 605.

Sivil devlette, neyin iyi ve neyin kötü olduğuna dair bir konsensüs söz konusudur. Sivil devlette herkes devlete boyun eğmek zorundayken, doğal devlette böyle zorunluluk yoktur. Çünkü herkesin çıkarını düşündüğü ve kendince neyin iyi ve kötü olduğuna karar verdiği yerde, herhangi bir yasa da başkasına boyun eğdirmeye yetmemektedir. Spinoza'ya göre bu sebepten de doğal devlette günah diye bir şeyden bahsedemeyiz. Sivil devlette ise günah itaatsizlik, sevap ise itaatkarlık olarak değerlendirilir.²⁴⁴ Bunun sebebi, devletin sağladığı faydalardan yararlanma olanağı kazanılmasıdır. Ayrıca doğal devlette ortak kabul görmüş bir mülkiyet ilişkisinden de bahsedilemez, her şey herkese aittir ve elindekine sahip olma veya başkasının olanı arzulama da söz konusu olmamakla birlikte, aslında haklılık ve haksızlık kavramları da ortada yoktur.²⁴⁵ Bu kavramlar, sadece ortak bir mülkiyet ilişkisine sahip sivil devlette mümkündür.

Spinoza'nın toplumsallığı kurarken kullandığı doğal hakkın, salt akla gönderim yapmadığı gayet açıktır. İnsanın doğal hakkı akılla belirlenmez, arzu ve güçle belirlenir. İnsanın doğal hakkı kendi arzularının ve gücünün uzandığı yere kadar uzanır.²⁴⁶ Bunun anlamı, bizim yasaları oluştururken insanı akıllı bir varlık olarak değil de arzu sahibi bir varlık olarak ele almamızdır. Biz insanların çeşitli arzularını kısıtlamak üzerine bir yasa geliştiririz. Her insan, aklın kılavuzluğunda yaşamaz, hatta çoğu insan daha önce de belirttiğimiz gibi salt duyguları üzerinden savrulmaktadır. Spinoza için bu olgu gayet açıktır. İnsanlar her şeyden habersiz doğmaktadır ve akli rehber edinen birinin bunu yapma süresine kadar eyledikleri de duyguları üzerindendir. Bununla birlikte, bir kişinin hayatı, arzuları üzerinden yönlensin ve başka bir kişi akli kılavuz olarak eylemde bulunsun fark etmez, ikisi de bunu doğal hakkı uyarınca yapmaktadır. Hakkın (**jus**), güç (**potentia**) olarak tanımlanmasının nedeni, hakkın meşruluğunu, gerekçesini ortaya koymak değildir. Spinoza, hak kavramının, bir bireyin nesnel koşullar içinde yapabildikleri ve

²⁴⁴ A.e. s. 607.

²⁴⁵ A.e.

²⁴⁶ Spinoza, **Teolojik – Politik İnceleme.**, s.231.

düşünebildiklerini içerdiğini belirtmek istemektedir.²⁴⁷ Dolayısı ile hak ve güç arasındaki ayrımın bir özdeşliğe dönüştüğü görülmektedir.

Bütün bu aktarılanlar ışığında, duygu ve akıl geriliminden Spinoza'nın, pek de yeni sayılmayacak bir tebaa – egemen ilişkisine evrilen sözleşme fikrini tekrarladığı söylenebilir mi? “Teolojik-Politik-İnceleme”, bu sözleşmecî düşüncenin izlerini taşısa da daha sonra kaleme alınan “Politik-İnceleme”de Spinoza, sözleşme ve temsil fikirlerini reddetmektedir.²⁴⁸ Klasik, mutlakiyetçi sözleşme düşüncesinde bireyler, haklarını egemene devretmektedirler. Burada adeta aşkın ve dışsal bir ilişki söz konusudur. Spinoza'nın içkinlik düzleminde geliştirdiği ise Negri'nin vurguladığı gibi bir sözleşme değil bir konsensüstür. Bireysellik metodolojisi yerini kolektiviteye bırakır ve çokluk (**multitude**) kurucu bir güç olarak ortaya çıkar.²⁴⁹ Politik beden olarak anlaşılanın kuruluşu, çokluğun gücünün (**potentia multitudinis**) edilgin bir durumdan etkin bir duruma geçtiği içsel bir dönüşüm sürecine gönderim yapmaktadır.²⁵⁰ Artık egemene teslim edilen bir haktan bahsedilmez, egemen de tebaa da çokluktur. Kitle yönetiminden, çokluğun, kendi kendini örgütlediği içkinlik düzlemine geçilir.²⁵¹

Aklı kılavuz alan bir insan itaat ediyor ise bu korktuğundan değil kendi varlığını koruma çabasından dolayıdır.²⁵² Çünkü negatif bir edilgin teslimiyete değil, pozitif ve kurucu bir etkinliğe dönüş söz konusudur. Doğa durumu, artık sözleşme

²⁴⁷ Balibar, **Spinoza ve Siyaset**, s.79

²⁴⁸ **A.e.** s.75

²⁴⁹ Antonio, Negri, **Subversive Spinoza: (un)contemporary variations**, Manchester University Press, UK, 2004. s. 16.

²⁵⁰ Balibar **a.g.e.** s. 149.

²⁵¹ Negri'nin “Politik İnceleme”den çıkarttığı devlet anlayışı, Hobbes'tan Rousseau'ya iktidarın aşkını temel alan mevcut ve gelecek tüm teorileri dışlayan bir devlet anlayışıdır. “ a) a conception of the State that radically denies all transcendence and excludes all theories, present or future (from Hobbes to Rousseau), that make the transcendence of Power their basis; b) a determination of the political as a function subordinated to the social power of the multitudo, and therefore constitutionally organized; c) a conception of constitutional organization as necessarily set in motion by the antagonism of subjects.” Negri **a.g.e.** s. 19.

²⁵² Spinoza, **Ethica**. s. 683.

veya hak devrine değil duygusal bir konsensüs yoluyla akla uyguna işaret eder. Spinoza'da sivil durum, artık doğa durumun aşılması olarak değil doğa durumunun duygusal etkinliği olarak anlaşılıyor.²⁵³ Spinoza'ya göre doğada aklın kılavuzluğunda yaşayan biri için aklın kılavuzluğunda yaşayan başka biri kadar yararlı bir şey olmamasının sebebi budur. İnsan doğada tek başına kalamayacağından, başka insanlara ihtiyaç duyduğundan, aklın kılavuzluğunda yaşamak demek ortak iyiye ve yararı gözetmek demektir. Dolayısı ile kendi varlığını sürdürmeyi arzuladığı için birlikte yaşamak zorunda olan insan, yine kendi varlığını korumayı arzuladığından, bu arzusuna uygun olarak içkinlik düzleminde etkin olarak geliştirdiği ortak yasalara göre yaşamayı da arzulayacaktır.²⁵⁴ Böylelikle Spinoza'da toplumsallığı oluşturan temelin, varlıkta kalma çabası olarak arzu kavramı olduğunu söyleyebiliriz.

²⁵³ Andre, Santos, Campos, **Spinoza's Revolutions in Natural Law**, Palgrave Macmillan, New York, 2012. S. 119-122.

²⁵⁴ A.e.

İKİNCİ BÖLÜM

HEGEL FELSEFESİNDE ARZU

İKİNCİ BÖLÜM

HEGEL FELSEFESİNDE ARZU

A. BİLİNÇ

1. Duyulur Kesinlik

Bilinç bölümüne Hegel, en dolaysız bilgi olarak ele aldığı, duyulur kesinlik (**Sinnliche Gewissheit**) momenti ile başlar. Hegel, bilincin bu aşamasında dikkat etmemiz gereken şeyin, nesneyi değiştirmek yerine, nesne karşısında alımlayıcı olmak olduğunu söyler. Dolayısıyla da bu momentte ayımsamadan (**Auffassen**), kavramayı (**Begreifen**) uzaklaştırmak gerekmektedir. Böyle bir sürecin gerekli olmasının sebebi, duyulur kesinliğin, nesneyi dolaysızlığı, tekilliği içinde kavramak iddiasında olmasıdır.²⁵⁵

İlkin duyulur kesinlik, en zengin ve doğru (**Wahr/Wahrheit**)²⁵⁶ bilgi olarak görünmektedir çünkü nesnesini olduğu gibi hiçbir değişiklik yapmadan, yorumlamadan ve kavramsallaştırmadan, ‘kendinde’ olarak aldığı iddia etmektedir.²⁵⁷ Oysa Hegel’e göre, sonuçta bu kesinlik kendini en yoksul doğruluk olarak gösterecektir. Bunun sebebi, duyulur kesinliğinin bilgisinin dışavurumunun, sadece ‘o vardır’ (**Es ist**) şeklinde olmasıdır. Sözü edilen kesinliğin doğruluğu,

²⁵⁵ Hegel, **TF**, ps: 90. s. 67.

²⁵⁶ **Wahrheit** kavramının Türkçede hem ‘doğruluk’ hem de ‘gerçeklik’ olarak çevirileri mevcuttur. Biz, Hegel felsefesi bağlamında ‘doruluk’ çevirisinin daha uygun olduğu görüşündeyiz. Çünkü Hegel için her belirlenim gerçeklik/**Realitaet**’dir; tek-yanlı ve yanlış olsa bile. Doğruluk/**Wahrheit** ise dolayım ve diyalektiğe işaret eder. Ayrıca **Wahrheit** kavramının Türkçeye nasıl çevrilmesi gerektiğiyle ilgili daha detaylı bilgi için bkz: G.W.F. Hegel, **Hegel: Karalama Defterinden Aforizmalar**, çev. Enver Orman, Belge Yayınları, İstanbul, 2010, s. 22-23.

²⁵⁷ Ludwig, Siep, **Hegel’s Phenomenology of Spirit**, Cambridge University press, UK, 2014, s.73.

sadece olgunun varlığını ifade etmektedir. Duyuda şey, yalnızca şey olarak vardır. Algı ya da düşünce dolayımına girmez. Duyuda nesne, dolayımsız olarak var olur. Bilinç bu durumda, yalnızca ‘bu’yu bilir, kendi tekilliğindeki bu’yu. Burada özelliklerden, dolayımından ayrı bir ‘vardır’ vurgusu söz konusudur. Hegel’in deyimi ile “olgu vardır ve vardır, çünkü vardır” şeklinde bir söylemdir bu ve ‘o vardır’, duyuşsal bilgi için özsel bir karakter taşıyarak, duyulur kesinliğin gerçekliğini oluşturmaktadır.²⁵⁸

Hegel, duyulur kesinliğinin doğruluğu olan saf varlığı derinlemesine incelediğimizde, aslında dolaysız olmadığının görüleceğini belirtir. Çünkü duyulur kesinlikte iki “bu” ayırmsanır, birisi ‘ben olarak bu’ diğeri ‘nesne olarak bu’. Bu ikisi de duyulur kesinlikte dolaysızca bulunmaz, tersine iki “bu” da birbirinin dolayımındadır, ben, kesinliğimi bir başkası yoluyla, bir nesne de kesinliğini, ben dolayımıyla taşır ve böylece dolayım yoluyla kesinliğe ulaşılır.²⁵⁹ Hegel’e göre burada, iki tane “bu” ayırımı, dolaylılık ve dolaysızlık, özsel olan ve özsel olmayan gibi ayrımları yapan sadece biz (bu fenomenolojik incelemeyi yapanlar) değiliz, duyulur kesinlik de bu ayrımları yapmaktadır. Bu noktada duyulur kesinliğe göre dolaysız olan, bize göre dolaylıdır. Hegel, inceleme nesnemiz duyulur kesinlik olduğundan, bunu duyu kesinliğindeki gibi anlamaya çalışacağımızı belirtir. Duyulur kesinlik, nesneyi dolayımsız olarak, ‘ben’i dolayımlı olarak düşünür. Dolayısıyla özsel olan olarak nesneyi, özsel olmayan olarak ‘ben’i ele alır. ‘Ben’i kendinde varlık olarak değil, başkası için varlık olarak düşünür ama nesne doğrudur ve bilinip bilinmesine bağlı olmaksızın vardır. Duyulur kesinlik için bilgi, nesnenin bilgisidir ama nesne, bilgi olmasa da vardır.²⁶⁰

Hegel, nesnenin gerçekte nasıl olduğu ya da olup olmadığının tartışma konusu olmayacağını belirtir. Yalnızca nesnenin duyuda nasıl bulunduğunun ve

²⁵⁸ Hegel, TF. ps: 91. s. 67

²⁵⁹ A.e. ps: 92. s. 68.

²⁶⁰ A.e. ps: 93. s. 68.

gerçekten öz olup olmadığının inceleyeceğini vurgular.²⁶¹ Bağlam göz önüne alındığında, Hegel'e göre sorulması gereken ilk soru; 'Bu' nedir olmalıdır. Bu'yu, şimdi ve burası gibi düşünürsek, akabinde sorulacak soru 'şimdi' nedir olacaktır. Hegel, duyulur kesinliğin doğruluğunu denemek için 'Şimdi gecedir' gibi bir söylemi düşünmemizi ve bu söylemin kendisinin, duyulur kesinliğin doğruluğu denemek için yeterli olacağını belirtir. Şimdi'yi gece olarak alırsak yani şimdi gecedir dersek, yarının şimdi'si gündüz olabilir ve bu iki şimdi birbiriyle uyumsuz.²⁶² Şimdi dediğimiz şey, içerik olarak sabah ve gece olduğunda değişmektedir. Gece ve gündüz ise birbirleri dolayımı ile ayrımsanmaktadır. Yalın 'şimdi'nin ise varlığı ne kadar gece ve gündüz olmasa da hem gecedir hem de gündüzdür. Bu yalınlık, olumsuzlama olarak vardır ve ne bu, ne de şu olarak, bir 'bu olmayan' veya 'şu olmayan' olarak anlaşılır. Hegel buna, 'evrensel' (**Allgemein**) demektedir. Bu durumda duyulur kesinliğin doğruluğu, evrensel olarak belirlemektedir.²⁶³ Bu noktada duyulur olanın ağzımızdan evrensel olarak çıktığını görmekteyizdir. Çünkü dilde evrensel vardır, örnek olarak 'masa' dediğimizde, ağzımızdan masa nesnesi çıkmaz, ağzımızdan masa kavramı çıkar. Duyusal varlıktan bahsedebilmemizin olanağı, evrensel olandır. Bu sebeple de Hegel'e göre, duyulur kesinliğin söylemek istediği duyulur varlığı, hiçbir zaman söyleyemeyiz.²⁶⁴ 'Bu' ve 'Şimdi' gibi 'Burası' da benzer biçimde düşünülebilir. Burası bahçedir derim ve arkamı döndüğümdeyse burası bir evdir, dolayısıyla bahçe olmayandır derim. Burası'nın kendisi, içerikte yitmemektedir, aksine biraz önce anlattığımız gibi evrensel olarak kalıcılığını korumaktadır.²⁶⁵ Bu noktada duyulur kesinlik için evrensel, nesnenin doğruluğu olarak görüldüğünden, saf varlık onun özü olarak kabul edilir. Fakat saf varlık, duyulur kesinlikte ilkin iddia edildiği gibi dolaysız değildir, olumsuzlama ve dolayım onun için özseidir.²⁶⁶

²⁶¹ A.e. ps: 94. s. 68.

²⁶² A.e. ps: 95. s. 69.

²⁶³ A.e. ps: 96. s. 69.

²⁶⁴ A.e. ps: 97. s. 69-70.

²⁶⁵ A.e. ps: 98. s. 70.

²⁶⁶ A.e. ps: 99. s. 70.

Duyulur kesinlikte ilkin ortaya koyulan, ‘ben’ veya bilgi ile nesne ilişkisinin değiştiğini gözlemlemekteyiz. Duyulur kesinlikte özsel olarak belirlenen nesne, evrensele dönüştüğünden, duyulur kesinliğin yakalamaya çalıştığı nesne olmamakta ve böylelikle de özsel olmayan olarak karşımıza çıkmaktadır. Kesinlik, ilkin özsel olmayan olarak ortaya konan ‘bilme’ veya ‘ben’e atfedilmektedir. Nesnenin doğruluğu, ‘Ben’in onu bilmesindedir. Böylelikle duyulur kesinlik, ‘ben’e geri dönmekeerir.²⁶⁷ Duyulur kesinlik için nesnenin doğruluğu artık ‘Ben’in dolaysızlığındadır. Duyulur kesinlik, ‘benim duyumsamam’ olarak nesnenin doğruluğunu kurmaya çalışır. şimdi ve burası için verilen örnekleri hatırlayacak olursak, verilen bu örnekler artık; ‘şimdi gecedir çünkü bunu ben görmekteyimdir ve burası bahçedir çünkü bunu ben görmekteyimdir’e evrilir. Fakat duyulur kesinlik, nesne ile kurduğu bu doğruluk ilişkisinde de daha önceki ilişkilerde karşısına çıkan diyalektiği deneyimler. şimdi ve burada bahçeyi duyumsayan ‘Ben’ ve daha sonra şimdi ve burada evi duyumsayan ‘Ben’, duyumsamamın kaynağının aynı olması sebebiyle (örneğin görmenin kendisi ve bunun ‘benim’ görmem olması) aynı inandırıcılığa sahip, iki ayrı doğruluk olarak görünmektedir. Ama doğruluğun biri ötekinde ‘şimdi’ ve ‘burası’ örneklerinde olduğu gibi kaybolmaktadır.²⁶⁸ Bu ilişkide kaybolmayan şey, evrensel olarak ‘Ben’dir. Çünkü ‘şimdi’ ve ‘burası’nda olduğu gibi evrensel olarak ‘ben’, içerikte kaybolmamaktadır. ‘Ben’in görme edimi, X ya da Y’nin görülmesi olarak değil, yalın bir görme olarak anlaşılmaktadır. Duyulur kesinliğin bu aşamasında ortaya koyulan ‘ben’, ‘şimdi’, ‘burası’ veya ‘bu’ gibi sadece evrensel olarak belirlenmektedir. Hegel, duyulur kesinliğin dolaysız ve tekil olarak söylemeye çalıştığı ‘şimdi’ ve ‘burası’ ilişkisindeki sonucun, ‘ben’ için de geçerli olduğunu vurgular ve dolayısıyla duyulur kesinlik yine söylemek istediğini söyleyemez. Tekillikleri içinde ‘bu’, ‘burası’, ‘şimdi’ ve ‘ben’ denildiğinde, aslında tüm bu’lar, tüm bura’lar, tüm şimdi’ler ve tüm ben’ler denmektedir.²⁶⁹

²⁶⁷ A.e. ps: 100. s. 70.

²⁶⁸ A.e. ps: 101. s. 70-71.

²⁶⁹ A.e. ps: 102. s. 71.

Duyulur kesinlik, deneyiminde, özünün ne nesnede ne de 'ben'de olduğunu görür. Çünkü ikisi de özsel değildir ve nesne ile 'ben' evrenseldir. Duyulur kesinliğin, özsel olarak ilkin nesneyi daha sonra da 'ben'i ortaya koyduğunu gösterdik. Hegel, duyulur kesinliğin özü olarak artık bir momentin koyulmadığı ve onun bütününe kendi özü olarak koyulacağı bir momente gelindiğini söyler. Böylelikle dolaysızlığı içinde var olan ve tüm karşıtları dışlayan, duyulur kesinliğin kendisi durumuna gelir.²⁷⁰ Duyulur kesinlik için şimdi ve burada'nın (tekil durumlarından ayrı gece ya da gündüz olma durumunun kapsayıcısı olarak), nesnenin ve 'ben'in arasında özsel ya da özsel olmayan ayırım, içeriğin değiştiği ve evrenselin sabit kaldığı durumda ortadan kalkar. Duyulur kesinlik için doğruluk, kendine özdeş kaldığı ilişkidir ve burada 'ben' ile nesne arasındaki ayırım da ortadan kalkmaktadır. Hegel, duyulur kesinliğin bu momentinde saf bir sezme olarak kendini kurduğunu ve doğruluğu korumak için kendini tek bir ilişkiye sınırlamak durumunda kaldığını belirtir. Duyulur kesinlik, 'ben' olarak şimdinin gece ya da gündüz olmasını duyuma göre belirler ve önceki durumunu (gece ise gündüz, gündüz ise gece) dikkate almaz. Duyulur kesinlik doğruluğun, ifade etmesinde, dile getiriliş ediminde değil, yaşadığı şeyde olduğunu ileri sürmektedir.²⁷¹ Yani Hegel'in deyiimi ile burası bahçedir der ve arkasını dönmez, çünkü arkası bir bahçe olmayandır. Böylelikle duyulur kesinlik, doğruluğunu kurmak için dolaysız tek bir bağıntıyla sınırlar kendini.²⁷²

Duyulur kesinlik, dolaysız ilişkisinin doğruluğunu, bir şimdi'ye veya bir bura'ya sınırlayan, bir 'ben'in doğruluğu olarak ortaya koymaktadır. Hegel, bahsedilen dolaysız doğruluğu, daha sonra denetleyeceğimiz veya halihazırda verili olmayan bir şekilde bu doğruluğu kavramaya çalışacağımız taktirde, bu dolaysız doğruluğun tüm anlamını kaybedeceğini belirtir. Bunun sebebi, böyle bir yaklaşımla, duyulur kesinliğin doğruluk olarak ortaya koyduğu özsel dolaysızlığı ortadan kaldıracak olmamızdır. Yani işin içerisine ayırım ya da duyu olmayan başka bir şey

²⁷⁰ A.e. ps: 103. s. 71-72.

²⁷¹ John Russon, **Reading Hegel's Phenomenology**, Indiana University Press, USA, 2004. S.15.

²⁷² Hegel, **TF**, ps: 104. s. 72.

daha girecektir, oysa duyulur kesinlik bölümünün başında Hegel, ayrımsama ve kavrama farkını belirterek, dolaysızlık ve tekillik vurgusu yapmıştır. Bu nedenle Hegel, duyulur kesinliğin iddia ettiği dolaylılığın, nasıl olabileceğinin incelenmesi gerektiğini belirtir.²⁷³ ‘Şimdi’ örneğini ele aldığımızda, şimdi’yi ‘bu şimdi’ olarak gösterebileceğimiz sonucu çıkıyor. Fakat ‘şimdi’ dediğimiz şeyi yakalayamıyoruz. Çünkü ‘bu şimdi’ dediğim an, ‘bu şimdi’ demek istediğim andan farklı bir andır. Şimdi’yi, ‘bu şimdi’ olarak gösterdiğimiz anda, o artık olmuş bir şimdi’dir. Hegel’in belirttiği gibi şimdi’nin karakteri, ‘tam varken artık var olmamak’ olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla şimdi’nin doğruluğu, olmuş bir şimdi olmasıdır ve bu da duyulur kesinliğin iddia ettiği, varlığın doğruluğu değildir.²⁷⁴ Şimdi, şimdi’ler bütünü olarak karşımızdadır. Şimdi’yi dolaylı olarak, tekilliğinde yakalama iddiası başarısız olmuştur, çünkü şimdi evrenseldir. Şimdi ve şimdi’nin dile getiriliş edimi, Hegel’e göre üç momentten oluşan bir süreci göstermektedir. İlk şimdi’nin ‘bu şimdi’ olarak gösterilmesi ve ilk doğruluğun ortadan kaldırılması, ikinci olarak ‘bu şimdi’nin olmuş bir şimdi olduğunun gösterilmesi ve ikinci doğruluğun ortaya koyuluşu ve son olarak, olmuş olan şimdi’nin, varlığının doğruluğunu taşımadığını göstererek, ikinci olarak ortaya atılan doğruluğu ortadan kaldırılması. Böylelikle Hegel, ‘şimdi’nin olumsuzlanmasının olumsuzlanmasıyla, ilkin ortaya atılan ‘şimdi vardır’ önermesine geri dönüldüğünü belirtir. Buradan çıkan sonuç hem şimdi’nin hem de şimdi’nin dile getirilişinin dolaysız değil, tam tersine dolaylı bir süreci ifade ettikleridir.²⁷⁵ Bu süreç ve hareket ‘burası’ için de geçerlidir. Burası, başka ‘bura’larda (sağ, sol, ön, arka ve başka belirlenimler) kaybolmaktadır. ‘Bu’ dediğimiz şey, tüm ‘bura’ların karmaşık bağıntısıdır.²⁷⁶

Hegel, duyulur kesinliğin diyalektiğinin, kendi hareketi ve tüm deneyiminin yalın tarihi olarak ve duyulur kesinliği de bu tarihin kendisi olarak belirtir. Duyunun, tekil bir deneyimden ibaret olduğunu söylemek doğru değildir çünkü dolaylı gibi

²⁷³ A.e. ps: 105. s. 72.

²⁷⁴ A.e. ps: 106. s. 72-73.

²⁷⁵ A.e. ps: 107. s. 73.

²⁷⁶ A.e. ps: 108. s. 73-74.

görünen duyu her dile getirilişte bir evrenselin dolayımına girer. Tekil bir duyu deneyiminden sonra söylediğimiz her ne ise bu, evrenseldir. Duyulur kesinlik bağlamında dile getirilmek istenenle, dile getirilen arasındaki fark böyle oluşur.²⁷⁷ Tekil bir şey dile getirilmek istendiğinde, bütünüyle evrensel bir şey olarak dile getirilmiş olur;

“Tekil bir şey dediğimde, onu tersine o denli de bütünüyle evrensel bir şey olarak bildirmiş olurum, çünkü her şey tekil bir şeydir; ve benzer olarak bu şey dilediğim her şeydir. Onu bu kağıt parçası olarak daha tam belirtirsek, o zaman tüm kağıt parçaları ve her kağıt parçası bir bu kağıt parçasıdır, ve yalnızca her zaman evrenseli söylemiş olurum. Ama, demek isteneni dolaysızca evirerek başka birşey yapma ve böylece onu sözcüklere girmeye bırakmama gibi tanrısal bir doğa taşıyan dile bu kağıt parçasını göstererek yardım etmek istersem, duyu pekinliğinin doğruluğunun gerçekte ne olduğunu deneyimlemiş olurum: Onu bir Burası olarak gösteririm ki, öteki Buraların bir Burasıdır ya da kendisinde birçok Buranın yalın bir birlikteliği, e.d. bir evrenseldir; böylece onu doğrulukta olduğu gibi alırım, ve dolaysız birşeyi bilmek yerine, algılarım [= nehme ich wahr = doğru olarak alırım].”²⁷⁸

Duyulur kesinliğin ortaya koyduğu doğruluk, deneyimde tersini gösterir, nesneyi tekilliği ve dolaysızlığında yakalamaya çalışan duyulur kesinliğin, deneyimde karşılaştığı şey, bir evrensel olmuştur. Daha baştan dolaysızlık ortadan kaybolmaktadır çünkü şey ve onun dile getiriliş edimi her zaman bir dolayım içermektedir. Duyulur kesinliğin iddiasının deneyimde başarısızlığa uğraması, onu ortadan kaldırmaz. Duyulur kesinlikte ortaya çıkan ve her türden dolaysızlık iddiasını çürüten zihinsel müdahaleler, bir sonraki bilinç momentini doğurur. Hegel felsefesinde bilincin ikinci momenti algıdır (**Wahrnehmung**). Algının, duyulur kesinlik aşamasından farkı algının, nesneyi soyut dilsel ifadeler, yüklem olarak (vardır) bildirmemesi, nesneyi belli birtakım nitelik ve özellik taşıyıcısı olarak ele alması olacaktır.²⁷⁹

²⁷⁷ A.e. ps: 109. s. 74-75.

²⁷⁸ A.e. ps: 110. s. 75-76.

²⁷⁹ Enver Orman, **Hegel’in Mutlak İdealizmi.**, Belge Yayınları, İstanbul, 2015. s. 119

4. Algı

Duyulur kesinlik, dolaysız bir kesinlik olarak, doğruluğa erişememektedir. Çünkü doğruluk, deneyimde evrensel olan olarak ortaya çıkmıştır. Duyulur kesinliğin erişmek isteği, dolaysızlığı içinde tekil ‘bu’ idi. Fakat algı (**Wahrnehmung**) momentinde nesne, bir önceki momentin zorunlu sonucu olarak evrensel olarak alınır. Evrensellik, bu durumda algının ilkesi olarak kendini göstermektedir ve süreç içinde ortaya çıkan; ‘ben’ ve ‘nesne’ de evrensel olmaktadır. Algı Deneyiminde iki moment ortaya çıkar ve bunlar bir hareketin (algılama veya gösterme hareketi) iki ucunu oluşturacak şekilde; ‘algılayan ben’ ve ‘algılanan nesne’dir. Evrenselin, ilke olarak algının özü olduğunu belirttik. Fakat Hegel, bunun bizim için böyle olduğunu vurgulamaktadır. Bizim için bir soyutlama sonucunda iki ayırt edilen moment (algılayan ve algılanan), özsel olmayandır ama sadece gerçekte kendileri evrenseli ifade ettiklerinde özseldirler. Bununla birlikte algı momentindeki bilinç için algılama hareketinde, algılayan ve algılanan karşıt oldukları için bu ilişkide biri özsel moment olabilir. Bu durumda duyulur kesinlik bölümünde gördüğümüz süreç, kendini yineler; İlişki içinde ayırt edilen iki moment, ben ve nesne arasında, özsel ve özsel olmayan ayrımı ortaya çıkar. Bu durumda belirlenmiş ve algılanmasından bağımsız olarak var olarak kabul edilen nesne, öz olarak ortaya koyulur. ‘Ben’ ise algılayan olarak, olumsal bir karakter taşıdığı için özsel olmayan olarak belirlenir.²⁸⁰ Bu nedenle, algılayan öznenin ilk varsayımı, algının pasif bir duyarlılık eylemi ve bilincinden bağımsız bir nesne olmasıdır.²⁸¹

Özsel olarak ortaya koyulan nesneyi belirlemeye çalışırsak, nesnenin ilkesinin, dolaylı bir evrensel olduğunu görürüz. Nesnenin dolaylı evrensel olması, nesneyle ‘birçok özelliğe sahip bir şey’ olarak karşılaşmamızda yatar. Algının,

²⁸⁰ Hegel, **TF**, ps: 111. s. 77.

²⁸¹ Joseph, L. Navickas, **Consciousness and Reality: Hegel’s Philosophy of Subjectivity**, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, s. 46.

duyulur kesinlik momentinden temel farkı da budur; Algı, olumsuzlamayı, çokluğu ve ayrımı özünde taşır.²⁸² Bu sebeple de algının ele aldığı ‘bu’, aynı zamanda bir ‘bu olmayan’ özelliğine sahiptir. Buradaki ‘bu olmayan’, bir yokluğu ifade etmez çünkü belirli bir içeriğin yokluğudur ve böyle olduğu için de duyulur olanla hala ilişki içindedir. Algıdaki duyulur olanla ilişkinin, duyulur kesinlikteki ilişkiden farkı, tekil bir şey olarak değil, evrensel veya biraz sonra göreceğimiz gibi kendini bir özellik olarak belirleyen bir şey olarak sunmasıdır. Algının nesnesinin, “birçok özelliğe sahip bir şey” olduğunu belirttik. Algı aşamasında, bu ‘bir’ ve ‘çok’ karşıt olarak koyulur ve nesnenin belirlenimi bunlar üzerinden yapılmaya çalışılır. Algı momentinde Şeyin özellikleri, kendi kendileri ile ilişki içinde fakat birbirlerinden bağımsız olarak alınırlar. Şeyin kendisi de yalın evrensellik olarak, kendi kendisiyle özdeşliği içinde, özelliklerin bulunduğu ‘Ortam’dır ve bu özellikler Ortamda birbirlerine temas etmeden bulunurlar. Hegel, buna soyut evrensel ortam demek ve bunun ‘şeylik’ veya ‘saf öz’ olarak, çokluğun yalın birlikteliğinden başka bir anlama gelmediğini vurgulamaktadır.²⁸³ Bunu anlamak için Hegel, tuz örneğini verir; tuz bir Şeydir ve bu anlamda da özelliklere sahip olan bir ‘burası’dır. Tuz, ayrıca beyazdır, ayrıca acıdır, ayrıca kübiktir, ayrıca bir kütleye sahiptir. Tuzun bahsedilen özellikleri aynı ‘burası’ içinde bulunur ve birbirlerini etkilemezler. Yani acılık kübikliği, kübiklik beyazlığı etkilemez ve onların birlikteliği sadece bir ‘Ayrıca’ olarak belirlenir. Bu noktada ortaya çıkan ‘Ayrıca’, Hegel’e göre saf evrensellik, ortam ve onların birlikteliğini sağlayan şeyliktir.²⁸⁴

Algı aşamasında, duyulur kesinlikteki tek tek özelliklerin toplamı olarak evrenselden söz ediyoruz ancak bu özelliklerin evrensel ile özsel bir ilişkisi yoktur. Görüldüğü gibi, algı için özelliklerin tamamı, şimdi ve buradılığı ile evrensel olana ulaşıyor ve algının nesnesi, özellikleri birbirinden bağımsız ve onlardan ilgisiz bir ‘Ayrıca’ olarak görünüyor. Tam da bu noktada, algı momentindeki ilk sorunla karşılaşıyoruz; Özellikler birbirleri ile tamamen ilgisiz olsalardı ve sadece kendi

²⁸² Hegel, **TF**, ps: 112. s. 77-78.

²⁸³ **A.e.** ps: 113. s. 78.

²⁸⁴ **A.e.**

kendileri ile ilişkili olsalardı, o zaman belirli olmazlardı. Çünkü belirlenim, kendisini başkasından ayımsadığım ve başkaları ile karşıtlık ilişkisinde kurduğum ölçüde belirlenim olur. Yani beyazı belirlemek demek, zorunlu olarak beyaz olmayanı varsaymayı ve onunla ilişki içinde kurmayı gerektirir. Hegel'e göre bu durumda nesne, ilgisiz bir 'Ayrıca' olarak birlik değildir, nesne, dışlayıcı bir 'birlik'tir.²⁸⁵ Çünkü tuz, ilgisiz bir ayrıca değildir, beyaz olmak ve beyaz olmayan olmamak tuzun kendisine aittir. Böylelikle 'Bir' (nesnenin dışlayıcı birliği) ve 'Ayrıca' (özellikler çokluğu) algı için nesnenin doğruluğunu oluşturur.

Hegel, Şeyin ilkin, bağımsız evrensellik yani birçok özelliğin Ayrıca olduğu, ikinci olarak dışlayıcı birlik, yani olumsuzlama olarak, karşıt özellikleri dışlamakta olduğunu ve son olarak da birçok özelliğin kendisi olarak ilk iki momentin ilişkisi olduğunu söyler.²⁸⁶ Bu üçüncü ve son aşamada, Şeyin özellikleri kendilerini somutlaştırmış ve kendilerini görünür kılmıştır. Bu Şey, sadece özelliklere sahip değildir, onun Şeyliğini ifade eden özellikleridir. Bu şekilde Şey, kendini diğer Şeylerden ayırır ve bağımsızlığını kazanır.²⁸⁷ Evrenselliğin, bu momentleri ile ilişkisi sonunda Şey oluşturulur veya biz Şeyi elde etmiş oluruz.²⁸⁸

Algının Şeyi, yukarıda aktarıldığı gibi oluşur ve bu momentinde bilinç, Şey onun nesnesi olduğu için algılayan olarak belirlenmektedir. Bilinç bu alısta, ne bir ekleme ne bir çıkarma yapmalıdır çünkü herhangi bir eylem ile doğruluğu değiştirmiş olur. Nesne, kendine özdeş olarak alınmaktadır ancak bilinç, her zaman bir şeyin bilincidir. Algıladığı nesne değişmez olarak alınır ve böylelikle algının doğruluğu, nesneyi olduğu gibi, kendine özdeş bir Şey olarak alması olarak belirlenir. Bu durumda nesne, doğru olarak kabul edildiğinden yanlış içermez ama algılamada yanlış olabilir yani herhangi bir yanlışın sorumlusu özne olarak

²⁸⁵ A.e. ps: 114. s. 79.

²⁸⁶ A.e. ps: 115. s. 79.

²⁸⁷ Peter Kalkavage, **The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit**, Philadelphia, Paul Dry Books. 2007, s. 44.

²⁸⁸ Hegel, **TF**, ps: 115. s. 80.

görünür.²⁸⁹ Çünkü bölümün başında belirttiğimiz gibi bu aşamada nesne, özsel olan olarak koyulmakta, kendi kendiyile özdeş varlık olarak ele alınmaktadır. Bu noktaya kadar anlatılanlar algının, nesnel olarak edilgin bir alımlayıcı olmasını anlatmaktadır ve artık incelenmesi gereken şey, algı momentindeki bilincin, edimsel deneyiminin nasıl bir yol izlediğidir.

Edimsel algılamada, algılanan nesne, kendini 'Bir' olarak sunar. Fakat bu 'Bir' olan nesnede ayrıca özellikler de ayırmsanır ki, bunlar evrenselidir ve nesnedeki tekiliği aşmaktadır. Çünkü birbiriyle ilgisiz çokluk olarak, nesnenin tekiliğini bozmaktadırlar ve ayrıca ayırmsanan özellikler, sadece ele alınan nesneye ait değildirler. Yani beyazlık sadece tuza ait değil, aynı zamanda örneğin şekere de ait bir özelliktir.²⁹⁰ Bu halde algı aşamasındaki bilinç, yanılgının nesnede değil, kendinde olduğunu söylediğinden, çelişkiye düşmemek için nesneyi bu özellikler topluluğu olarak almalıdır. Tuzdaki beyaz ve kübik olma özelliklerinin, 'Bir'de (Tuzda) oldukları için bir kendilikleri vardır. Oradan yani tuzdan koparıldığında, kendiliklerinden söz edemiyoruz.²⁹¹ Fakat algı sürecine, yalnızca nesne ve ayırmsanması değil aynı zamanda özne de dahildir. Algıdaki yanılgı, nesne kendine özdeş olduğu için sanı karakterinde, özneye ait olarak ortaya çıkar. Sanı karakterli yanılgının genel olarak ne ifade ettiğini basit örnek üzerinden anlamaya çalışırsak; Akşam karanlığında, pencereden bir karartı görerek, bunu insan zannetmem ama bunun bir ağaç olmasındaki yanılgı bana aittir ve bu sanı karakterli bir yanılgıdır. Sanı, bilinçte kendi içine yansımanın bilincinde olma imkanını verir. Doğruluk, algılananın doğruluğu olarak bilince düşer, onun (ağacı, insan sanmanın) nesnede olmadığını söyleyerek ben düzeltiyorumdur.²⁹² Bu noktada algı aşamasındaki bilinç, 'bir' ve 'çok' arasındaki çelişkiden kurtulmak için birliği nesneye, çokluğuysa kendi üzerine alır. Böylelikle evrensel ortam olarak özellikler çokluğu, özneye ait edilerek nesnenin birliği korunmaya çalışılır. Çünkü algı, nesnenin birliğini iddia ederek,

²⁸⁹ A.e. ps: 116. s.80.

²⁹⁰ Orman, **Hegel'in Mutlak İdealizmi**, s. 120.

²⁹¹ Hegel, **TF**, ps: 117. s. 81.

²⁹² A.e. ps: 118. s. 82.

tuzdaki beyazlığı, kübikliği, acılığı kendinin kılar. Öznenin evrensel ortam olmasının anlamı, tat ile acılığı, görme ile beyazlığı ve kübikliği kendinde taşımasıdır.²⁹³ Fakat özellikleri bilince, birliği ise nesneye yüklemek başka bir çelişki doğurmaktadır. Nesne, sadece ‘Bir’ olarak ele alınır, özellikler bilince yüklenirse, nesnenin içeriği boşaltılmış olur. Yani tuz, kübikliği, beyazlığı ve acılığı ile belirlenimlidir. Çünkü her belirlenim bir olumsuzlamadır ve tuz, zorunlu olarak bir tuz olmayan üzerinden belirlenmelidir ve bu belirlenimi sağlayan da özellikleridir. Bu noktada görülmektedir ki, ‘Şey’in kendisi, Ayrıca veya evrensel ortamdır. Şey, birliği içinde, sadece özellikleri ile birlikte bir Şeydir ve böyle alındığı ölçüde Şey, doğru alınmış olmaktadır.²⁹⁴

Algı momentindeki bilincin, şeydeki ‘bir’ ile ‘çok’ çelişisini ortadan kaldırmak için birliği Şeye, çokluğu ise bilince yüklediğini gösterdik fakat bu durumda yeni bir çelişki ortaya çıktı. Çünkü şey, özelliklerinden bağımsız olarak tasarlanamamakta, belirlenimsiz kalmaktaydı. Bu yeni çelişki karşısında bilinç, bu sefer de bu ilişkinin iki ucunun yerlerini değiştirerek çelişkiyi çözmeye çalışır. Yani özelliklerinden bağımsız Şeyin, belirlenimsiz olduğunu gördüğü için Şeyi, özellikler çokluğu (Ayrıca) olarak belirler ve birliği (Bir) ise bu sefer bilince atar. Bu durumda Şey, beyaz, kübik, acı ve beyaz olmayan, acı olmayan ve kübik olmayan olarak kabul edilir. Bu özellikler çokluğuna birliği veren, bilinç olarak varsayılır. Fakat bu durumda da farklı bir çelişki ile karşılaşılır. Çokluk nesneye, birlik de özneye atfedildiğinden, nesnede varolan özellikler çokluğundaki her özelliğin, dışsal ve birbiriyle ilgisiz olarak tasarlanması gerekir ki, bu özellikler bir birliğe dönüşmesin. Fakat bilincin bu aşamasında, özne değil nesne doğru ve özsel olarak alındığından öznenin koyduğu bu birlik özsel bir değer taşımaz. Algının doğruluk olarak koyduğu ve alımlamayı hedeflediği nesne, sadece bir özellikler çokluğuna dönüşür. Hegel bu noktada bu özelliklerin dışsal ve bağımsız olmaları sebebiyle ‘özgür madde’ olarak tasarlandığını belirtir ve Şey, bu haliyle gerçek Ayrıca konumuna yükselir. Çünkü

²⁹³ A.e. ps: 119. s. 82-83.

²⁹⁴ A.e. ps: 120. s. 83.

Şey, Bir olmak yerine maddelerin toplamı ve bu maddeleri örten yüzey haline gelmektedir.²⁹⁵

Algılama ediminde bilinç, çelişkiden kurtulmak için Bir ve Ayrıcayı, nesneye ve özneye yükler. Dolayısıyla algılamanın bu aşamasının sonucu ikili bir yer değiştirmedir. Bu noktada Hegel, bilincin, sadece kendisinin değil nesnenin de ayrımsama ve kendine geri yansıma (**Reflexion**) momenti taşıdığını fark ettiğini belirtir.²⁹⁶ Nesne kendi içine yansıyor, çünkü bir şey olsa da içinde birçok şey (özellik) vardır.²⁹⁷ Bu durumda bilincin deneyimlediği şey, nesnenin kendini belirli bir şekilde gösterdiği fakat bu gösterdiği şeklin dışına çıkıp, kendine geri yansıdığıdır. Artık bilinç, nesne ve özne arasında Bir ve Ayrıca paylaşımını yapmaz. Nesne, daha önce nesne ve özne arasında paylaşımlan bütün hareket olarak alınır. Nesne Birdir ve kendine geri yansımış, kendi içindir. Nesne, aynı zamanda başkası içindir dolayısıyla nesne, hem kendisi için hem de başkası içindir. Çünkü Bir olmasının yanı sıra kendi içinde çokluğa sahiptir. Buradaki nesnenin çifte anlamı vardır, kendi başına ya da ‘kendisi için’ ve benim için (bilincimin nesnesi olarak) aynı zamanda kendi içinde Bir ve çok. Fakat bilinç için bu Bir olma hali ile çokluk birbiriyle çelişir. Bilinç bu çelişkiden çıkmak için nesnenin ‘kendisi için’ olma durumunu özsel, ‘başkası için’ olma durumunu ise özsel olmayan olarak alır. Bilincin öne sürdüğü çözüm, şu ana kadar "bilinç için" anlamına gelen, ‘başkası için’ olma ilişkisini almak ve onu ‘başka şeyler için’ olarak yeniden yorumlamaktır. Yani tuz ‘kendisi için’ iken, beyazlık tuz olmayan olarak ‘başkası için’dir. Diğer şeylere yapılan bu müdahale sayesinde, hem Şeyin Birliği korunur ve aynı zamanda ‘başkası için’ olma, Şeyin ve bilincin dışına (başka nesnelere) koyulur. Böylece algı, deneyiminin bu aşamasında, yeni bir nesnel bir görecelik biçimi icat eder; ‘karşılıklılık’ (**vis-a-vis**).²⁹⁸ Bahsedilen nesne, bir tanedir fakat onun refleksiyonu, ‘kendisi için’ değil (çünkü o zaman kendisinden başka olurdu), ancak ‘bir şeye göre’

²⁹⁵ A.e. ps: 121. s. 83-84.

²⁹⁶ A.e. ps: 122. s.84.

²⁹⁷ Kalkavage, a.g.e. s. 49

²⁹⁸ A.e.

veya başka şeylere göredir.²⁹⁹ Böylelikle bilinç, nesne ‘kendisi için’ olduğu zaman, ‘başkası için’ değildir demektir. Yani iddia ettiği şey, nesnenin kendi kendine özdeş bir birliği olduğu ama diğer nesneler tarafından bu birliğin bozulduğudur.³⁰⁰

Bilincin, ‘kendisi için’ olma ve ‘başkası için’ olma çelişkisini farklı nesnelere dağıtarak çözmeye çalıştığını belirttik. Fakat ‘kendisi için’ ve ‘başkası için’ ayrımı, yine de tekil Şeyin kendisindedir. Böylelikle farklı nesnelerin her biri, kendileri için koyulmuştur lakin içlerindeki ayrımlar kendilerini kendilerinden ayırmak için değil, kendilerini başkasından ayırmak için ortaya çıkar. Bilinç, bu durumda nesnenin ‘kendisi için varlığını’ özsel olarak alır ve özelliklerini, ‘başkası için varlığını’ özsel oymayan olarak nesnenin içine geri yerleştirir.³⁰¹ Öyleyse bilinç için nesne, başka nesnelerle karşıt olmadığı, kendi kendisiyle ilişki içinde olduğu sürece nesnedir. Çünkü bilinç nesneyi, ‘kendi için’ varolan Bir olarak kurmuştur. Başkası için olmak ise bilinç için nesnenin, ‘kendi için’ olmasını kaybetmesidir.³⁰² Fakat bu noktada da bir çelişki ortaya çıkar; nesne ancak başkası ile karşıtlık yoluyla bir nesnedir, kendisi için olmasının olanağı, başkası için olmasıdır. Yani Şeyin kaderi; ‘kendisi için’ olmak için ‘başkası için’ olmak ve böyle olduğu durumda da ‘kendisi için’ olma konumunu kaybetmektir.³⁰³ Bir örnek üzerinden açıklayacak olursak; Bilinç, tuzun birliğini özsel ve ‘kendisi için’ olan olarak alır ve özelliklerini (beyazlık, kübiklik, acılık) ‘başkası için’ olma, yani farklı bir nesne, bir tuz olmayan için alır. Lakin tuz, kendisini tuz olmayandan ayırmak (belirli olmak) için zorunlu olarak özelliklerine (başkası için olma) başvurur ve onun ‘başkası için’ ve özsel olmayan olarak alınan tarafı, onun tuz olmasının zorunlu koşulu haline gelir.

Bilincin ortaya koyduğu ‘kendisi için’ varlık ve ‘başkası için’ varlık ayrımı deneyimde ortadan kaybolur. Hegel nesnenin, kendi kendisinin karşıtı olduğunu,

²⁹⁹ A.e.

³⁰⁰ Hegel, TF, ps: 123. s. 84-85.

³⁰¹ A.e. ps: 124. s.85.

³⁰² A.e. ps: 125. s. 86.

³⁰³ A.e. ps: 126. s.86.

‘başkası için’ oldukça ‘kendisi için’, ‘kendisi için’ oldukça da ‘başkası için’ olduğunu söyler.³⁰⁴ Böylelikle duyulur kesinlik aşamasında olduğu gibi algı aşamasında da bilinç, ortaya attığı iddianın deneyiminde çürütülmesine şahit olur. Duyulur kesinlik aşamasından, algı aşamasına geçerken, algının nesnesinin, duyulur kesinliğin sonucu olarak evrensel olduğunu belirtmiştik. Fakat algının evrenseli, duyulur olanla ilişkisini sürdüğünden ‘koşullu evrensel’ olarak karşımıza çıkmıştır. Çünkü ancak karşıtlık yoluyla belirlenmeye çalışılan bir evrensel özelliğine sahip olduğu deneyimde görünür olmuştur. Algının, duyulur olanla ilişkisi yüzünden ortaya çıkan evrensel, ‘koşullu evrensel’ olduğundan, kendini, tekil ve evrensel, Bir ve Ayrıca uçlarına böler. Bu uçlar, algı için nesnenin özselliği olarak kurulur fakat bunların bir birlik içinde oldukları deneyimde kendini gösterdi. Hegel’in deyimi ile; Şeyin özsel olarak ortaya koyulan belirlenimleri, ‘başkası için’ ile yüklü ‘kendisi için’ varlıklardır. Şey, ayrımı kendinde taşımaktadır. Böylelikle Şey, kendi içinde birlik ve ayırmadır, ayırmda birliktir.³⁰⁵ Hegel, bu birlikten yeni bir evrensel doğduğunu söyler; Koşulsuz evrensel. Ve bu koşulsuz evrensel ile birlikte bilinç ilk kez anlama yetisi alanı girmiş bulunur.³⁰⁶ Bu evrensellik, çokluğu içerir ve aynı zamanda kendisini tüm özel koşullarda ‘dışlayıcı ve itici’ bir birlik olarak korur. Bu şekilde algı deneyiminin sonucu, duyulur kesinlikte ulaşılan sonucun ilerisine geçer. Şey, ilişkisellik sonucunda bir Şeydir lakin ele alınan Şey, bu ilişkiler toplamından fazlasıdır. Çünkü kendinde ve kendi için bir birliği vardır ama bu birlik de ancak başka şeyler ile ilişkide var olur, onlardan soyutlanmış olarak değil. Bununla birlikte ulaşılan bu koşulsuz evrensel, algının sınırları dahilinde değildir. Koşulsuz evrensel, (kavramsal) anlama yetisinin sınırları dahilindedir.³⁰⁷ Algının sonucu olarak bilgi nesnesinin gerçek içeriği, koşulsuz evrensel olmuştur. Koşulsuz olmasının nedeni, bütün sınırlayıcı koşullara rağmen kendi birliğini bu koşullarla ilişkide iddia etmesidir. Hegel, anlama yetisi momentinde, bir şeyin, kendi kendini belirleyen bir

³⁰⁴ A.e. ps: 128. s. 86.

³⁰⁵ Herbert Marcuse, **Reason and Revolution: Hegel and The Rise of Social Theory**, London, Routledge & Kegan Paul LTD., 1955, s. 107.

³⁰⁶ Hegel, **TF**, ps: 129. s. 87.

³⁰⁷ Marcuse, **a.g.e.** s. 108.

birlik olarak nasıl bir arada tutulduğunu açıklamak içinse kuvvet kavramını kullanacaktır.³⁰⁸

3. Anlama Yetisi

Bir önceki bilinç momenti olan algının, diyalektik sonucu olarak koşulsuz evrensele ulaştık. Hegel, bilincin ilk kez duyulardan koparak düşüncelere ulaştığını belirtir. Hegel, şimdi bu ulaşılan koşulsuz evrensel eğer sabit bir öz olarak alınırsa daha önce gördüğümüz ‘kendisi için varlık’ olarak, ‘başkası için varlık’ olan ve özsel olmayanla karşıtlığa dönüşeceğini, sonunda da özsel olmayacağını belirtir. Çünkü algı aşamasında gördüğümüz gibi ‘kendisi için’ ve ‘başkası için’ momentleri, ilişkinin zorunluluğu olduğu için bu momentlerden birinin özsel olarak alınması çelişki doğurmuştu. Böylelikle anlama yetisinin ele alacağı koşulsuz evrensel ‘kendisi için’ ve ‘başkası için’ ilişkisinden, ilişkinin kendine çözülerek ve kendini ilişki olarak sunarak doğru ve gerçek olmalıdır.³⁰⁹ Biz, yani bu incelemeyi yapanlar, bu koşulsuz evrenselin kurulumunda öznenin rolünün farkındayızdır. Fakat anlama yetisi momentindeki bilinç, bu koşulsuz evrenselin sebebinin kendisi olduğunu bilmemekte ve daha önceki momentlerde olduğu gibi nesnesini doğruluk olarak ileri sürmektedir. Bu sebeple de Hegel, bilincin, koşulsuzun kavramını, kavram olarak kavramadığını belirtir. Yani bilinç nesneyi düşünür ama nesneyi düşündüğünü, yani kendini düşünmez.³¹⁰ Hegel’in dediği gibi koşulsuz evrensel, bilincin hareketi sonucunda oluşan düşüncedir fakat anlama yetisi momentindeki bilinç, nesneyi hala doğruluk ve öz olarak ortaya koyduğundan burada kendini fark edememektedir.³¹¹ Bilinç kendini ilk iki momentinde olduğu gibi anlama yetisi momentinde de alımlayıcı olarak, doğruluk diye ileri sürdüğü nesneye karşı pasif, seyredici bir pozisyonda konumlandırır.³¹²

³⁰⁸ A.e.

³⁰⁹ Kalkavage, a.g.e. s. 59

³¹⁰ Kalkavage, a.g.e. s. 60.

³¹¹ Hegel, TF, ps: 132. s.90.

³¹² A.e. ps: 133. s. 90-91.

Anlama yetisinin nesnesi olan koşulsuz evrensel, bilinç için ilk olarak ‘kendisi için’ ve ‘başkası için’ kavramlarının olumsuzlaması olarak soyut ve olumsuz bir anlam ihtiva eder. Fakat Hegel, bu sürecin sonucunun kendinde olumlu bir anlam taşıdığını söyler ki o da, ‘kendisi için’ varlık ve ‘başkası için’ varlığın birliği olarak, mutlak karşıtlık gibi görünenlerin, aynı öz olarak ortaya koyulmasıdır. Koşulsuz evrensel olarak ortaya koyulan öz, sadece ‘kendisi için’ ve ‘başkası için’ momentlerinin biçimsel bir değişimi gibi görülebilir fakat Hegel, koşulsuz evrenselin doğruluğunun, ‘kendisi için’ ve ‘başkası için’ momentlerinin birliğinden oluştuğunu hatırlatarak, bu ilişkinin aynı zamanda içeriği oluşturduğunu söyler.³¹³ Burada ilişki kavramı çok önemli bir yer tutmaktadır çünkü ‘kendisi için’ varlık ile ‘başkası için’ varlığın, koşulsuz evrenselde çözülmesi bu ilişki üzerinden mümkün olmuştur. Fakat anlama yetisi aşamasındaki bilinç, koşulsuz evrenseli nesne olarak aldığından biçim ve içerik ayrımı ile yüzleşir. İçeriği oluşturan ‘kendisi için’ ve ‘başkası için’ varlık, algı momentinde olduğu gibi görünür. ‘Başkası için’ olan, maddelerin evrensel ortamı olarak bir moment ve ‘kendisi için’ olan, kendine geri yansımış Bir olarak alınan diğer moment. Algı aşamasında karşılaştığımız bu ayrımın ‘başkası için’ varlığın, Şeyin bağımsızlığının ortadan kaybolması (özellikler çokluğu), ‘kendisi için’ varlığın ise Şeyin Bir olma durumu olduğunu görmüştük. Şimdi bu momentlerin koşulsuz evrenselde ne şekilde yer aldıklarını inceleyecek olursak, ilkin bizim için söylenmesi gereken şey, bahsedilen iki momentin de evrensel olması sebebi ile birbirinden ayrılamaz olduğudur. Çünkü daha önce gösterdiğimiz gibi bu momentler ancak bir ilişki içinde vardır. Böylelikle bu momentlerin koşulsuz evrenselde bulunuşu birbirlerine geçen momentler olarak mevcuttur.³¹⁴ Bunun yalnızca bizim için böyle olduğu unutulmamalıdır. Anlama yetisi, koşulsuz evrenseli nesne olarak aldığından onda süreç farklı bir şekilde gerçekleşir. Şimdi anlama yetisinin bunu nasıl deneyimlediğini göreceğiz.

³¹³ A.e. ps: 134. s. 91.

³¹⁴ A.e. ps: 135. s. 91-92.

Anlama yetisi nesneyi ilkin, momentlerden biri, evrensel ortam olarak, bağımsız maddelerin kalıcılığı şeklinde alır. Bu bağımsız maddelerin bağımsızlığı, evrensel ortam anlamına gelir. Yani evrensel ortam, bir evrenseller çokluğudur (algı momentinde gördüğümüz özellikler çokluğu). Bununla birlikte bağımsız maddeler bir arada bulunduğu, yani aynı ortamda, biri diğerinin bulunduğu yerde bulunduğu için birbirlerinden kopuk olarak ele alınamazlar. Bu durumda evrensel, kendinde bir çokluk (maddelerin bağımsızlığı) ve bölünmez bir birlik (maddelerin bulunduğu bütün) şeklini alır. Böylece bu maddeler karşılıklı olarak birbirlerine nüfuz ederler (çünkü biri diğerinin bulunduğu yerdedir) fakat aynı zamanda birbirlerine dokunmadan bunu yaparlar (çünkü bir taraftan da bağımsız maddedirler). Buradan çıkan şey; bağımsız maddelerin dolaysızca bir birliğe (çünkü bağımsız maddeler biri diğerinin de bulunduğu aynı ortamdadır), birlikten çokluğa (çünkü bu ortam demek aynı zamanda bağımsız maddelerin çokluğu anlamına gelir) ve bu çokluktan da yeniden birliğe (iki momentin ilişkisi olarak Bir olma hali) geçtiğidir. Bahsedilen hareket, koşulsuz evrenseli oluşturur ve Hegel, bu hareketi kuvvet (**Kraft**)³¹⁵ diye adlandırır.³¹⁶

Kuvvet, anlama yetisi tarafından ‘kendisi için’ ve ‘başkası için’, evrensel ortam ve Bir olma ayrımlarına uygun olarak, ‘kuvvetin dışavurumu’ ve ‘asıl kuvvet’

315 ‘Kendisi için’ ve ‘başkası için’ momentlerinin koşulsuz evrensel olarak ilişkilerine çözüldüklerinde, koşulsuz evrenselin, ilişkinin kendisi olduğunu belirtmiştik. Hegel için kuvvetin de mantıksal olarak bu olduğu söylenebilir. Yani, şeylerin dünyasında, özelliklerinde ve davranışlarında gerçek olan bir ilişki kategorisidir. Kalkavage, kuvveti anlamak için ‘sertlik örneğinin faydalı olacağını söyler. “Algı momenti açısından düşünürsek sertlik, renk, şekil gibi bir özellik olarak görülebilir fakat bu koşullu evrenseldir. Bilimsel düşünce açısından ise sertlik, tüm maddelerin doğasında bulunan direnç kuvvetidir. Örneğin bir duvara yumruk attığımda hissettiğim karşı dirençtir. Bu, Newton’un etki ve tepki ilişkisi üzerine olan üçüncü yasasıdır. Böylelikle anlama yetisinin algı momenti ile bir farkı daha ortaya çıkmaktadır. Algı momentinde özelliklerin bir dış uyaran, farklı şeyler tarafından uyarılması gerekli değildi fakat anlama yetisi için bu uyarılma yani ilişki ve etkileşim Şeyin ne olduğu için elzemdir. Yumruğumun kuvvetine karşı çıkarak (sert olarak) duvar kendini savunur, varlığını benim için (kendisi için) bir varlık olarak ifade eder. Görüldüğü gibi anlama yetisi bir önceki aşamada olduğu gibi sadece özellikleri listelemez, mantıksal bağıntılar kurmaya çalışır ve zorunluluk arar. Anlama yetisi, düşünce olarak şeyleri ayırır ve birbirine bağlar. Böylelikle düşünmek, ilişki kurmak ve farklılıkta birlik ile birlikte farklılığı kavramaktır. Şeyler mantıksal olarak bir ilişki ağına çözüldükçe, mantıksal ilişki olarak düşünce ortaya çıkar. Düşünce, şeylerin kaybolması ve koşulsuz evrensel de kavram veya düşüncenin kendisidir.” Kalkavage, *a.g.e.* s. 59-61; Kuvvet kavramı için ayrıca bkz: Tom Rockmore, **Cognition: An Introduction to Hegel’s Phenomenology of Spirit**, Los Angeles, University of California Press, 1997, s.50-53.

³¹⁶ Hegel, **TF**, ps: 136. s. 92.

ayrımına dönüşür. Böylelikle evrensel ortam momenti, yayılım olarak kuvvetin dışavurumu, Bir olma veya kendisi için olma momenti de kendine geri yansımış kuvvet olarak asıl kuvveti oluşturur. Fakat kuvvet ve kuvvetin dışavurumu tek ve aynı harekettir. Yani asıl kuvvet, kuvvetin dışavurumu ile kuvvetin dışavurumu da asıl kuvvet ile belirlenimlidir. Asıl kuvvet, kendini dışavurmalı ve kendini dışavurmak için de asıl kuvvet olmalıdır. Böylece bu iki momentin dolaysız birliğini görmektediriz, yani kuvvet, kendisinin birliği ve dışavurumu olmaktadır.³¹⁷ Buradaki ayrım düşüncededir. Yani ayrım kuvvetin kavramındadır, gerçek kuvvette değil. Bu, bahsedilen ayrımın anlama yetisi tarafından koyulduğu anlamına gelir.³¹⁸

Bu momentin temel çelişkisinin, anlama yetisinin koşulsuz evrenseli nesnel öz olarak ortaya koyması olduğunu belirttik. Bununla birlikte kuvvet ve kuvvetin dışavurumunun tek bir hareket olduğunu, ayrımların da anlama yetisine ait olduğunu söyledik. Anlama yetisi ilkin koşulsuz evrenseli, nesnenin doğruluğu olarak gördüğü için kuvvet ve kuvvetin dışavurumunu gerçek bir ayrım olarak görmez. Çünkü koşulsuz evrensel bir bütün olarak ortaya çıkmıştır. Fakat koşulsuz evrensel ayrımında birlikti yani kendinde ayrımı (başkası için) taşımaktaydı. Bu sebeple de anlama yetisi kuvveti, kendinde olduğu gibi ortaya koyabilmek için düşünceden bağımsızlaştırarak töz olarak ortaya koyar; İlkin kendinde ve kendisi için bütün kuvvet olarak töz daha sonra kendileri için kalıcı momentler (kuvvet ve dışavurumu) olarak ayrımlar.³¹⁹ Böylece yine iki moment bağımsız olarak karşı karşıya gelir; asıl kuvvet (bir) tözsel olarak, kuvvetin dışavurumu ise (maddeler çokluğu) tözsel olmayan yan olarak ortaya konur.

Böylelikle kuvvetin dışavurumu, kuvvetten başka bir şey olarak belirlenmeye çalışılır. Bu şekilde bağımsız olarak kurgulandıklarından kuvvetin kendini

³¹⁷ Jean Hyppolite, **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**, Northwestern University Press, Illinois, 2000. s.121

³¹⁸ A.e. ps: 136. s. 93.

³¹⁹ A.e.

dışavurması için başka bir şey tarafından kışkırtılması gerektiği ortaya çıkar.³²⁰ Çünkü asıl kuvvet kendinde olarak alınır. Fakat kuvvetin, kendi dışavurumunu kendinde taşıdığını belirtmiştik. Böylelikle asıl kuvvet kışkırtılan ve kuvvetin dışavurumu da kışkırtan olarak değerlendirilir. Anlama yetisi artık, kuvvet ve başkası ilişkisinden iki bağımsız kuvvetin etkileşimi ilişkisine geçmiştir. İlk kışkırtan olarak değerlendirilen, kışkırtılan asıl kuvvet ile ilişkide kendini evrensel ortam olarak belirler. Fakat kendisi de kuvvet olduğundan ve asıl kuvvetin değişimi olduğundan evrensel ortam olmaya kışkırtılması gerekir. Bu sebeple de kışkırtıldığı için asıl kuvvete kışkırtıcı olmuştur. Algı momenti üzerinden anlayacak olursak; Bir olması için evrensel ortam olması gerekir ve evrensel ortam olması için de Bir olması gerekir. Böylelikle biri kışkırtan öteki de kışkırtılan olarak ele alınan iki kuvvet bir değiş tokuşa dönüşmektedir.³²¹ İki kuvvetin bu oyunu Hegel için, belirlenimlerini birbirini üzerinden kazanan iki moment sonucunu doğurur.³²² Bu hareket anlama yetisi için, ikili bir ayrım taşımaktadır; içerik ayrımı olarak, kendine yansımış kuvvet ve maddeler ortamı, biçim ayrımı olaraksa kışkırtan (etkin) ve kışkırtılan (edilgin) kuvvet. Fakat kuvvetlerin karşılıklı ilişkisinde görülmektedir ki onlar birbirlerine geçen ve birbirlerinden bağımsız olmayan kuvvetlerdir. Biz, bu noktada içerik ve biçim ayrımının kaybolduğunu görmekteyiz. İçerik ve biçim aynı şeyi ifade etmektedir.³²³ Çıkan sonuca göre bu kuvvetler, birbirleri dolayımı ile vardır ve bu sebeple de kendilerine ait tözsellikleri yoktur. Böylelikle anlama yetisinin ileri sürdüğü bağımsızlık ve tözsellik iddiası, ayrımsız bir birliğe çöker. Hegel, ayrımın düşünceye ait olduğunu bir kez daha yineler. Kuvvetler oyununun sonucu deneyimde ayrımsız birlik olmuştur. Fakat kuvvet kavramı iki momentin birliği şeklinde ortaya çıkmıştı dolayısıyla kuvvet kavramı iki momentin değişiminde kendini saklamak özelliğine sahiptir.³²⁴ Yani ilkin ortaya çıkan koşulsuz evrensel olarak kuvvet iki momentin, kendisi için ve başkası için momentlerinin birliği idi bu

³²⁰ A.e. ps: 137. s. 94.

³²¹ A.e. ps: 138. s.94-95.

³²² A.e. ps: 139. s. 95.

³²³ A.e. ps: 140. s. 95-96

³²⁴ A.e. ps: 141. s. 96-97.

da ayırırda birlik anlamına geliyordu, şimdi ise ayırmsız bir birlik söz konusudur. Anlama yetisi bu çelişkiden kurtulmak için ayırmsız birliği ‘iç olarak şeylerin içi’ şeklinde alır ve böylelikle tamamen öz alanına girmiş bulunur.³²⁵ Anlama yetisi artık bu evrenseli şeylerin gerçek özü ve doğruluğu olarak ileri sürecektir.

Anlama yetisi, kuvvetler arasındaki oyunu yiten momentler olarak alır ve buna görünüş (**Erscheinung**) der ve de anlama yetisi bu görünüşler dolayımıyla şeylerin özünü keşfeder. Ortaya çıkan bu öz, nesnel doğruluk olarak şeyin kendinde varlığı olarak kabul edilir. Anlama yetisi için, şeylerin içi olarak evrensel dolayımlyken (görünüş dolayımı taşır), kuvvetler oyunu dolaymsız olarak alınır.³²⁶ Böylelikle evrensel ve tekil karşıtlığı taşımayan bu yeni evrensel, ‘öte yan’ olarak duyulurüstü bir dünyaya atılır.³²⁷ Marcuse, görünüş kavramının Hegel için ikili bir anlam taşıdığını söyler; ilk olarak, bir şeyin varoluşunun, özünden farklı olacak şekilde var olduğu anlamına gelir, ikinci olaraksa ortaya çıkan şeyin, salt görünüş değil, sadece görünüşte var olan bir özün ifadesi olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, görünüş bir yokluk değil, özün görünüşüdür.³²⁸ Duyu deneyimi ve algı dünyası, görünüş alanıdır. Öz alanıysa bu değişen ve görünüş alanının ötesinde bir dünyadır. Hegel ortaya çıkan özü, aklın ilk ve kusurlu görüntüsü olarak değerlendirir.³²⁹ Kusurludur, çünkü bilinç hala doğruluğunu 'bir nesne biçiminde' yani özneye karşı bir şey olarak bulur. Öz alanı, şeylerin iç dünyası olarak ortaya çıkar ve bilinç için bir öte yan olarak kalır çünkü bilinç henüz özde kendini görmemektedir.³³⁰ Hegel, nesnemizin böyle olduğu halde iç (öz), anlama yetisi ve orta terim olarak görünüş şeklinde bir tasım olduğunu söyler.³³¹ Normalde tasım, öncül olarak adlandırılan iki önermenin, üçüncü bir sonuç verdiği biçimsel bir

³²⁵ A.e. ps: 142. s. 97.

³²⁶ A.e. ps: 143. s. 98.

³²⁷ A.e. ps: 144. s. 98.

³²⁸ Marcuse, a.g.e. s. 110

³²⁹ Hegel, TF, ps: 144. s. 98.

³³⁰ Marcuse, a.g.e. s. 110

³³¹ Hegel, TF, ps: 145. s. 98.

çıkarmı şekli olarak anlaşılır ((a)Tüm insanlar ölümlüdür. (b)Spinoza bir insandır. (c)O halde Spinoza ölümlüdür.). Bununla birlikte Hegel için tasım, böyle üç önermeden oluşan bir argüman değildir. Tasım, iki uç ve bir orta terimden oluşur ve bu üç terimin diyalektik ilişkisi olarak anlaşılır.³³² Bunun önemi, iki uç ve orta terimin birbirinden kopuk olmaması ve sadece biçimsel bir şekilde bir araya getirilmemeleridir. Bahsedilen tasımdaysa anlama yetisi, orta terim aracılığıyla öte dünyaya bakar, öz ile ilişkiye girer.

Anlama yetisinin varsaydığı iç, bu haliyle boş bir içtir çünkü görünüşün yokluğundan başka bir şey ifade etmemektedir.³³³ Bu noktadaki sorun, anlama yetisinin ayırdığı ve karşıt iki uç olarak koyduğu iç ve görünüşün birbirinden kopuk olmamasıdır. Çünkü iç, görünüşten ortaya çıkmıştır ve anlama yetisi için görünüş dolayımı ile bir ilişki içindedir. İç, görünüşün özü olarak anlaşılabilir da aslında görünüş, için özü ve doluluğudur.³³⁴ Bizim için anlaşılmalıdır ki öz, aşkın değil içkindir ve anlama yetisinin kendinde olarak varsaydığı öte yanı bilememesinin, 'kendinde'nin bilinemez olmasının nedeni, orada bilinecek bir şey olmamasıdır.³³⁵ Anlama yetisiyse kuvvetler oyununu dolaysız olarak, içi doğruluk olarak alır. Fakat gördüğümüz gibi görünüş ve iç birbirinden kopuk şeyler değildir. Anlama yetisi, içi öz ve doğruluk olarak alırken diğer taraftan ona görünüş ile ulaşmakta ve aslında için belirlenimi görünüşten kaynaklanmaktadır. Kuvvetler oyunu olarak görünüş ise yiten momentler olarak vardır. Yani kışkırtan kışkırtılan, edilgin etkin olarak kendini gösterir, belirlenimler kaybolur ayrımlar ortadan kalkar. Şimdi anlama yetisi, duyulurüstü ve görünüş çelişkisinden kurtulmak için içi, evrensel ayırım olarak alır. İç, ilkin ortaya çıktığı şekliyle görünüşün yokluğu olarak, boş bir iç şeklinde kendini göstermişti. Anlama yetisi, evrensel ayırımı, için doluluğu olarak kurar ve içe belirlenim vermeye çalışır. Bu evrensel ayırım, kuvvetler oyununda ayrımların ortadan kalkarak, kendini bir ayırım olarak kurduğu, ayırım olarak ayırımdır. Hegel

³³² Kalkavage, **a.g.e.** s.73

³³³ Hegel, **TF**, ps: 146. s. 99.

³³⁴ Hegel, **TF**, ps: 147. s. 99.

³³⁵ Kalkavage, **a.g.e.** s. 74

bunu yasa (**Gesetz**) olarak adlandırır.³³⁶ Kuvvetler oyununda yitip giden momentlerin yanında bir de değişmeyen bir şey vardır. Yani tüm ayrımların kaybolduğu yerde kaybolmayan, Şeyi nasılsa öyle tutan bir şey. Anlama yetisi için bu, evrensel ayırım olarak yasadır. Ve bu yasa, kuvvet yasası olarak duyulurüstü dünyayı belirler. Şimdi anlama yetisi, değişen, akış halinde olan görünüşlerin arkasına sabit bir yasa yerleştirir. Görünüş dünyası değişken ve akış halinde, yasa olarak duyulurüstüyse görünüşün sabit bir imgesi olarak kurulur. Duyulurüstü böylelikle sabit yasalar ülkesi olarak anlaşılır.³³⁷

Anlama yetisi, nesnenin özü olarak kuvveti ve daha sonra da kuvvetin özü olarak yasayı almış oldu. Bu noktada yaşayacağı çelişki ise değişim ve akış halindeki görünüş dünyası ile sabit yasa olarak, duyulurüstü dünya karşıtlığı olacaktır. Yasalar ülkesi, anlama yetisinin doğruluğu olarak alınır ve yasa da görünüşte bulunur. Yani yasa hem kendini görünüşte açığa sermeli hem de duyulurüstü olan olarak sabit olmalıdır. Fakat anlama yetisinin bir birlik olarak almaya çalıştığı sabit yasa, görünüş dünyasında ‘yasalar’ olarak kendini gösterir. Başka bir deyişle farklı farklı nesnelerin ilişkisinde farklı farklı yasalar (birlik) ortaya çıkar lakin bu anlama yetisinin almaya çalıştığı birlik olarak yasa ile çelişir. Ortaya çıkan, içsel bir zorunluluğu olmayan, belirlenimsiz bir yasalar çokluğudur. Böylelikle anlamaya yetisi, bu çelişkiden kurtulmak için yasalar çokluğu olarak ortaya çıkanı, tek bir yasada bir araya getirmelidir. Bu şekilde dışsal bir, bir araya getirme çabası ise yasaların belirlenimlerinin kaybolması anlamına gelecektir. Böylelikle anlama yetisinin ulaşmaya çalıştığı edimsel bir birlik ihtiva eden yasadır fakat ulaştığı sadece yasa kavramı olmuştur.³³⁸ Bundan sonra anlama yetisi, görünüş ve duyulurüstü dünya karşıtlığında aradığı sabit bir yasayı bulmakta başarısız olacaktır. Anlama yetisi, bir birliğe, ilişkisel olarak içsel bir zorunluluğaysa ancak anlama yetisinin kendisine gönderim yapan, sonsuzluk kavramı ile ulaşacaktır. Anlama yetisi, sonsuzluk kavramıyla hem kuvvetin nesnel öz olmadığını hem de görünüş ve duyulurüstü diye

³³⁶ Hegel, **TF**, ps: 148. s. 100-101.

³³⁷ **A.e.** ps: 149. s. 101.

³³⁸ **A.e.** ps: 150. s. 101-102.

iki ayrı dünya olmadığını keşfedecektir. Bölümün başında Hegelci anlamda sonsuzluğun, kendi içinde ayrımların, karşıtların oluştuğu ve bu karşıtların ve ayrımların sonucunda bozulmayan bütün olduğunu belirtmiştik. Sonu gelmez, sayılamayan anlamındaki sonsuzluğunsu Hegel felsefesinde ‘kötü sonsuz’ olarak adlandırıldığını vurgulamıştık. Anlama yetisi için de tekil ile evrenselin çelişkisi ve yasaların, tek bir yasa olarak anlamlı olması da sonsuzluk kavramı üzerinden anlaşılabilir hale gelmektedir. Sonsuzluğu, bütün ve parçaların canlı hareketindeki diyalektik oluşturur. Sonsuzluk kendini ayıran ve o ayrımda kendi olarak kalan şey olarak, kendi başkasını kendinde taşıyan salt birlikteliktir.³³⁹ Sonsuzluk ile birlikte yaşam kavramı ile de karşılaşırız ki, bunlar genelde özdeşirler. Hegel, sonsuzluğu ilkin mutlak kavram olarak adlandırır ve bunu yaşamın özü, evrenin ruhu diye belirtir.³⁴⁰ Sonsuzluk ayrıca öz-hareket olarak da anlaşılmaktadır. Bu, kuvvetler oyununda kendini göstermiş fakat şimdi ilk defa anlama yetisi için nesne olmuştur ve anlama yetisi öte dünya ile ilgileniyormuş gibi yapsa da ilgilendiğinin kendisi olduğu görünür olmuştur.³⁴¹ Anlama yetisi olarak bilinç, ayrımların ortadan kaldırılmışlığının bilincidir ve nesnesi sonsuzluk yani kendisi olduğundan artık özbilinçtir.³⁴² Anlama yetisi, görünüş dünyasının ötesinde, duyulurüstü dünyada kendisi ile karşılaşmıştır. Bu bilgiyle birlikte Bilinç bölümünü oluşturan sanı, algı ve anlama yetisi momentleri yiter, yerine özbilincin diyalektiği gelir ve bilincin kendini bilirken aslında neyi bildiği inceleme konusu olur.³⁴³

³³⁹ A.e. ps: 161. s. 110-111.

³⁴⁰ A.e. ps: 162. s. 111.

³⁴¹ A.e. ps: 163. s. 112-113.

³⁴² A.e. ps: 164. s. 113.

³⁴³ A.e. ps: 165. s. 114.

B. ÖZBİLİNÇ VE ARZUNUN GÖRÜNÜR OLUŞU

1. Arzu Olarak Özbilinç

‘Bilinç’ bölümünde, kesinliğin momentleri olarak doğruluk, bilinç için kendisinden başka bir şeydi. Yani bağımsız bir gerçekliğe sahip olan şey, bilincin nesnesi olmakta ve bu nesne doğruluk olarak ele alınmaktaydı. Fakat doğruluk kavramı, bilincin deneyiminde ortadan kalkmış ve nesne, dolaysız olarak ele alındığında “kendisi için” olma durumunun, deneyimde tersine “başkası için” olma durumu olduğunu ispatlamıştır. Yani bilincin nesnesi olan, bağımsız bir gerçekliğe sahip olarak tasarımılanan şey, kendisini duyulur gerçeklikte ortadan kaldırır. Bir başka deyişle, nesnenin kavramı nesnesiyle uyumsuz ve doğruluk, kesinliğin yerini alır. Özbilinç bölümünde ise Hegel, daha önceki bilinç aşamalarında olmayan yeni bir şeyin görüldüğünü belirtir: doğruluğu ile özdeş kesinlik. Bunun sebebiyse öznenin, kendini nesne olarak almasıdır. Bu aşamada bilinç, kendisi için doğruluk olmaktadır. Hegel, burada bir başkalık da olduğunu söyler çünkü bilinç ayırım yapmaktadır yani kavram ile nesne arasında bir ayırım. Fakat bu ayırım, bilinç için kavramı ile nesnesi kendisi olduğundan bir ayırım olmaktan çıkar. Bilinç için, önceki aşamalarında kavram ile nesnesinin uyumsuzluğu söz konusuysen bu aşamada kavram nesnesiyle uyumaktadır. Bilincin, kendini kendi nesnesi yapmasıyla Özbilinç aşamasına geçilir. Bu aşamada bilinç, kendisiyle ilişkidir. Böylelikle ‘ben’ hem ilişkinin içeriği hem de ilişkinin kendisi olmaktadır.³⁴⁴

Özbilincin ilk olarak nasıl ortaya çıktığına bakacak olursak, bilinç bölümünde, başkasının (nesnenin) bilinmesi olarak ortaya çıkan bilme edimi, özbilinç bölümünde başkası için olan nesnelerin, kendinde değil aynı zamanda

³⁴⁴ A.e. ps: 166. s. 115.

başkası için de olmalarından dolayı ortadan kaybolmuştur. Bilinç bölümünün algı, duyu, anlama yetisi aşamalarında bilinç tarafından öz olarak ele alınanlar artık özbilinç bölümünde öz değil sadece özbilincin momentleri olarak, soyutlama yani ayırım olarak ortaya koyulmaktadırlar. Fakat bu ayrımlar, aynı zamanda kaybolan özler olduğundan bilinç için bir ayırım değildirler. Bu sebeple bilinç bölümünde bağımsız gerçekliğe sahip olan nesne, ortadan kalkmaktadır. Hegel, özbilincin duyulur dünyanın varlığından yansıyan ve yansıdığı nesneden yani başkalıktan geri dönen hareket olduğunu belirtir. Fakat özbilinç, ilk olarak kendisini nesne olarak aldığı ve doğruluğuyla özseliği sadece kendisine atfettiğinden hareketsiz “ben=ben” totolojisi olmaktadır. Çünkü kendinden ayırdığı, kendisi olduğundan ayırım, başkalık olarak dolaysızca ortadan kalkmakta ve özbilinç hareketsiz bir totoloji olmaktadır. Özbilincin, başkalığa geçiş ve başkalıktan kendine dönme hareketi olduğunu belirtmiştik. Bu noktada ise ayırım ve başkalığın ortadan kalkması demek, özbilincin ortadan kalkması anlamına gelecektir. Bu sebeple başkalık bir varlık veya bir moment olmak durumdadır ve Hegel’e göre bu momentte özbilinç, bilinç olarak vardır. Bunun yanı sıra ikinci moment olarak özbilinç, ayırım ile kendisinin birliğini taşımaktadır. Çünkü ilk momentte yapılan ayırım özbilinç için doğru ve özsel bir ayırım değildir, doğru ve özsel, özbilinç için sadece kendisidir. Bu noktada doğruluk ve kesinlik özdeş olduğu ve özsel olan sadece özbilinç olduğundan, görünüş ve doğruluk karşıtlığı ortaya çıkmaktadır. Özbilincin ortaya koyduğu görünüş ve doğruluğun bu karşıtlığı ise öz olarak yalnızca doğruluğu yani özbilincin kendisi ile birliği anlamına gelmektedir. Hegel, bu birliğin özbilinç için özsel olduğunu ve özbilincin genel olarak arzu olduğunu söylemektedir. Burada arzu ile anlatılmak istenen öznenin nesneye yönelmesi, böylelikle özne ile nesne arasında bir ilişkisellik kurulması yani birliğin sağlanmasıdır. Özbilinç, arzu dolayımıyla dış dünya ile ilişki kurar ve aynı zamanda kendi birliğini korumaya çalışır. Hegel’in açıkça belirttiği gibi, özbilinç dolayımıdır ve burada dolayımın koşulu arzu olmaktadır. Arzu, her zaman Ben’in arzusu olmak durumundadır fakat arzuda aynı zamanda bir başkalık da ortaya çıkar ki o da yöneldiği nesnedir. Böylelikle arzu, kendinden başkalığa çıkan ama her zaman başkalıkta yine kendi içinde kalan harekettir. Özbilincin bundan böyle iki nesnesi vardır; birincisi, dolaysız olarak duyusal kesinliğin ve algının nesnesidir, ikincisi de kendisi yani doğru özü,

özbilincin hareketidir. Özbilinç için birinci nesne olumsuz bir karakter taşımaktadır, ikinci nesne de ilkin ilk nesneye karşıt olarak bulunmaktadır ve özbilinç bu iki nesneyi birbirine karşıt olarak kurmaktadır.³⁴⁵

Hegel, özbilincin genel olarak arzu olduğunu söyler çünkü insan bir şeyi arzuladığında ve bunun bilincinde olduğunda zorunlu olarak arzulanan nesne ve arzulayan özneyi varsaymak durumunda kalır. Hegel felsefesinde de özbilinç bu noktada ortaya çıkar. Özne bir şeyi arzular ve bu arzu her zaman “Ben”in arzusu olmak durumundadır. Böylelikle özne, arzusunun yöneldiği şey ile kendisi arasında bir fark olduğunu, kendisinin arzuladığından farklı bir şey olduğunu görür ve “arzuladığı şey kendisine bir *"nesne"* (*Gegen-stand*); kendisinde bulunmayan *kendisi* olmayan, ama Ben-olmayan bir dış gerçeklik olarak”³⁴⁶ görür. Bu noktada, özbilincin, arzunun dolayımı ile ortaya çıktığını, genel olarak arzu olduğunu ve özbilincin temelinde arzunun yattığını söyleyebiliriz. Fenomenolojik incelemede arzu, aynı zamanda teoriden pratiğe geçişin de habercisidir. Bilinç bölümünde ortaya konan epistemolojik doğruluk arayışında seyreden bilinç artık eyleyen bir bilinçtir ve doğruluğunu arzu dolayımıyla eylemde aramaktadır.³⁴⁷

Özbilincin, bundan böyle iki nesnesi olduğunu belirttik. Özbilincin, iki karşıt olarak kurduğu nesnelerden olumsuz olan nesne yani duyulur dünya, “kendinde”, özbilincin yapmış olduğu gibi kendine geri yansıyan nesnedir. Nesne, kendine geri yansıma ile yaşam olur ve böylelikle arzunun nesnesi, canlı bir şey haline gelir. Nesnenin “kendinde” kendine geri yansıması demek, anlama yetisinde gördüğümüz “kendinde”nin, varlık olarak her zaman bir “başkası için” olması anlamına gelmesidir. Yani duyulur dünyanın varlığı, her zaman bütünün içinde ilişkisel olarak varlıktır. Hegel, bu ilişkiselliği anlatmak için sonsuzluk kavramını kullanmaktadır. Sonsuzluk, ilişki ve yaşam kavramları, birbirleri olmadan düşünülememekte ve

³⁴⁵ A.e. ps: 167. s. 116.

³⁴⁶ Alexandre Kojève, **Hegel Felsefesine giriş**, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 41.

³⁴⁷ Ivan Soll, **Hegel’in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş**, çev. Tufan Karaağaç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019, s. 36.

birbirleri aracılığıyla diyalektik hareketi açıklamak üzere, Hegel tarafından kullanılmaktadır. Sonsuzluk, bütünün ve parçaların canlı birliği olarak, yaşam kavramı ile özdeşir ve sonsuz olarak ele alındığı ölçüde her şey ilişki yoluyla yaşam ve harekettir.³⁴⁸ Demek ki bu noktada söz konusu olan ‘kendinde’ ve ‘başkası için’ karşıtlığı, aynı zamanda özbilinç ve yaşam karşıtlığı anlamına gelmektedir. Özbilinç, ayrımların sonsuz birliği olduğundan ve yaşam da bu birliğin kendisi olduğundan, özbilinç nasıl bağımsızsa, nesnesi yani yaşam da ‘kendinde’ öyle bağımsız olmaktadır. Yani yalnızca ‘kendisi için’ olan ve nesnesini olumsuzlayan arzu (özbilinç), kendini özsel olarak kurduğu, bağımsızlığını istediği halde sadece nesnesinin bağımsızlığını deneyimleyecektir.³⁴⁹

Yaşam ve özbilinç karşıtlığında yaşamın döngüsünün momentlerini Hegel, öz ayrımların çözülüşü olarak sonsuzluğu “eksen çevresindeki saf hareket ve mutlak hareket içindeki öz hareketsizlik olarak, içinde hareketin ayrımlarının çözüldüğü bağımsızlık” şeklinde anlatır. Fakat yaşamda ayrımlar çözülmekle beraber aynı zamanda bulunmaya da devam ederler çünkü yaşam kendi doğasını, ayrımların çözülüşünün ortadan kaldırılışı yapmakla ortaya koyar ve ayrımlar kalıcı değilse ortadan kaldırılamaz. Bunun anlamı, yaşama eğer ayrımların çözülüşü, ilişkisellik sonucu birliği diyorsak, ayrımları varsaymak zorunda olmamızdır. Başka bir deyişle ayrımların çözülmesi, kaybolması için önce ayrımların olması gerekir. Bu yaşam akışkanlığı, kendine özdeş bağımsızlık olarak ayrımların kalıcılığıdır, yani bu akışkanlıkta ayrımlar ayrı bireyseller ve kendileri için varolanlar olarak bulunmaktadır. Bu aşamada varlık, artık bir varlık soyutlamasına gönderim yapmaz, varlık kendi içiresindeki saf hareketin yalın akıcı tözü durumundadır. Bu bireysellerin ayrımları ise sonsuzluk momentlerinin ya da saf hareketin belirliliğidir.³⁵⁰ Bağımsız üyeler (tekil şeyler), kendileri içindirler ve bu aynı zamanda dolaysızca bir birliğe yansımaları anlamına gelir, yani yaşama, çünkü

³⁴⁸ Hyppolite, **Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**, s.48-51.

³⁴⁹ Hegel, **TF**, ps: 168. s. 117.

³⁵⁰ **A.e.** ps: 169. s. 117-118.

yaşamda vardır. Bununla birlikte bu birlikten geri dönüp, bağımsız şekillere ayrılmaları anlamına gelir çünkü ancak o şekilde belirlidirler.³⁵¹

Bu noktada ilki, şekillerin kalıcılığı ve kendinde varlıklarının olmadığı olgusunun bastırılması, ikincisi bu kalıcılığın, ayırımın sonsuzluğuna boyun eğdiği olmak üzere iki karşıt moment belirmiştir. İlk momentte kendi için varlık, kendi belirleniminde sonsuz töz olarak evrensel töz ile karşıtlık içindedir. Evrensel tözdeki sürekliliği kabul etmeyerek kendisini de evrensel tözde çözülmeyen olarak koymaktadır. Fakat kendini, bu inorganik doğadan ayırmakla ve onu tüketmekle korumaktadır. Bu ayırma ve tüketme yoluyla ilk moment olarak koyulan şekillerin bağımsızlığı, hareketsizliği, şekillerin hareketi olmakta ve süreç olarak yaşamı oluşturmaktadır. Özbilinç, kendi kendine özdeş olduğunu, kendini inorganik doğadan ayırarak ve özelliği kendine yükleyerek ortaya koymakta fakat tam da kendini ayırdığı inorganik doğayı tüketmekle yani ilişkiyle kendisini korumaktadır. Hegel, bu noktada bağımsız şekillenmeler yani bireysellikler olarak ele alınan ile, yaşam sürecinin aynı hareketi oluşturduğunu vurgular. Paragrafın başında bahsettiğimiz iki karşıt moment, böylelikle bir döngü haline gelir. Bu bahsedilen döngü, yaşamı oluşturan harektir.³⁵²

Özbilinç bölümünde ortaya çıkan, dolaysız varlık olarak ele alınan birlikten ortaya çıkan şekillenme ve süreç momentlerinin aşılmasıyla, bu momentleri içinde taşıyan evrensel ile farklı bir birliğe ulaşmış bulunuyoruz. Hegel, bu birliğe yalın cins demektedir. Artık varlık olarak ele alınmayan birlik, düşünsel, kavramsaldır ve yaşam hareketinde kendisi için yalın belirlenim olarak var olmaz bunun yerine yaşam kendisinden başka bir şeyi, bir özbilinci işaret eder. Bununla birlikte yaşam, evrensel birlik ya da cins olarak vardır.³⁵³ Hegel, cins olarak yaşamı, özbilinçle

³⁵¹ A.e. ps: 170. s. 118.

³⁵² A.e. ps: 171. s. 118-119.

³⁵³ A.e. ps: 172. s. 120.

özdeşleştirir ve özbilincin ilkin nesnesinin, soyut saf Ben olduğunu belirtir. Bu soyut nesne, deneyimde kendisini yaşamda olduğu gibi zenginleştirecektir.³⁵⁴

Özbilinç, ilkin şekillenmiş bağımsız momentlerin olumsuz özü, yani duysal dünyanın canlı nesnelere karşı özseliği sadece kendine atfeden ve dış dünyayı olumsuzlayan şey olarak var olur. Kendini bağımsız yaşam olarak gösteren dış dünyanın, yani “başka”nın ortadan kaldırılması, olumsuzlanması yoluyla özbilinç kendi kesinliğini sağlar. Hegel, bir kez daha özbilincin arzu olduğunu vurgulamaktadır. Bağımsız nesneyi yok ederek, arzunun doyuma ulaşması hedeflenir. Bağımsız nesnenin yokluğundan kesin olan özbilinç, bu yokluğu nesnenin doğruluğu olarak kurar ve bağımsız nesneyi yok ederek kendi kesinliğini doğruluk olarak kendisine geri yansıtır ve bu kesinlik özbilinç için nesnel bir şekilde kazanılmıştır.³⁵⁵

Fakat bu doyum ile birlikte özbilinç, kendi bağımsızlığını değil aksine nesnenin bağımsızlığını deneyimlemektedir. Çünkü arzu ve doyum ile ulaşılan öz-kesinlik ‘başka’nın ortadan kaldırılması ile mümkündür. Başka bir deyişle özbilinç, öz-kesinlik için ‘başka’ya ihtiyaç duyar ve ‘başka’ya bağımlıdır. Hegel, özbilincin nesne ile kurduğu bu olumsuz ilişkide, nesneyi tıpkı arzusu gibi sürekli yeniden ve yeniden üretmek zorunda kaldığını belirtir. Özbilinç, arzu dolayısıyla nesnesinin ortadan kaldırılması yoluyla kendi içindir ve doğruluk olduğu için doyumunu deneyimlemelidir. Nesnesi ise bağımsız olduğundan doyuma sadece nesnesi, kendine olumsuz olduğunda, kendisi kendi üzerinde olumsuzlamayı gerçekleştirdiği zaman ulaşabilecektir. Özbilinç bölümünde ele alınan nesne artık değişmiştir, nesne kendinde olumsuzlama ve aynı zamanda bağımsız olduğundan artık bilinçtir. Ve arzunun nesnesi olan artık başka bir arzudur. Artık özbilinç doyuma, başka bir özbilinç ile ulaşabilir.³⁵⁶

³⁵⁴ A.e. ps: 173. s. 120.

³⁵⁵ A.e. ps: 174. s. 120.

³⁵⁶ A.e. ps: 175. s. 121.

Kojeve, özbilinç bölümünde ortaya çıkan ilk arzuyu, hayvansal arzu olarak adlandırır. Bu adlandırmanın temel amacı, Hegel'in bir önceki paragrafta anlattığımız, arzunun yönelimini başka bir arzuya çevirmesidir. Bu iki arzu arasında bir ayrım için bu kavram (hayvansal arzu) kullanılmaktadır. Tabiatı en temel arzu, içgüdüsel olarak hayatın sürekliliğinin sağlanmasıdır. Ve bu temel arzunun zorunlu nesnesi de besindir. İnsan, besin bakımından yöneldiği nesneyi olumsuzlayarak yok eder. Nesneyi yok etmek amacıyla, Kojeve'in deyimi ile hayvani iştah olarak ortaya çıkan arzunun (hayvansal arzunun) yani özbilincin özünün, yöneldiği nesneyi olumsuzlayarak dönüştürdüğü ve yok ettiği sonucuna varabiliriz. Dolayısıyla Hegel'in arzu veya özbilincin, kendisinin değil ama yöneldiği nesnenin bağımsızlığını gördüğünü söylemesinin sebebi de budur. Burada özne, nesne ile tüketim ilişkisi kurmaktadır fakat tükettiği ölçüde de arzu nesnesini yeniden üretmek durumunda kalacaktır. Çünkü doğanın bir zorunluluğu olan beslenme etkinliğinde özne, arzu nesnesi olmadan yani besin olmadan hayatını yani en temel ve ilk arzusunu koruyamaz. Hayatının sürekliliği açısından elzem olan besin, bir belirlenim, mutlak bir belirlenimdir. Dolayısıyla her belirlenim gibi besin belirlenimi de bir sınırlamadır. Yaşamak için dış şeylere ihtiyaç duyan insan, arzu varlığı olarak belirlenir.³⁵⁷

Özne ve nesne arasında kurulan bu tek taraflı ilişkide özbilinç, yöneldiği nesnenin kendisinden bağımsız bir varlık olduğunu görür ve arzunun yöneldiği nesneyi kapsayarak-aşamadığı (**Aufheben**) belli olur. **Aufhebung** edimi, dolaysız olanın dolaylı kılınması, herhangi bir belirlenimin dolaysız varlığının ortadan kaldırılarak daha gelişmiş bir biçimde içerilmesi ve özümsemesi olarak anlaşılabilir.³⁵⁸ Özbilinç, kendisinden bağımsız olan nesneyle kurduğu ilişkide bir birlik kuramaz. Nesnesini olumsuzlayarak ve onunla tek taraflı bir ilişki içinde olan hayvansal arzu, özbilincin birliğinin kurulması için yöneldiği nesneyi değiştirmek durumunda kalır. Tinin kendisini inşa edişinin temelinde duran arzu, hayvansal

³⁵⁷ Charles Taylor, **Hegel**, Cambridge University press, UK, 1999, s.152.

³⁵⁸ Enver Orman, **Hegel'in Mutlak İdealizmi**. Belge Yayınları, İstanbul, 2015. s. 115.

varoluşundan sıyrılıp insani bir varoluşa geçmek için hayvani arzudan, insani bir arzuya yönelmelidir.

Kojeve hayvansal arzunun, insansal varoluş için zorunlu ancak yeterli olmadığını söyler ve bu iddiasının nedenini aşağıdaki şekilde açıklar;

“Hayvansal İştah olarak arzu -örneğin açlık- ve ondan kaynaklanan eylem, verilmiş, doğal varlığı olumsuzlar, tahrip eder. Hayvan, bu varlığı olumsuzlayarak, değişikliğe uğratarak, kendinin kılarak, onun üzerine yükselir. Hegel'e göre, hayvan bitkiyi yiyerek, bu bitki üzerindeki *üstünlüğünü* gerçekleştirir ve açığa vurur. Ama hayvan, bitkilerle beslenirken, onlara *bağımlıdır* ve dolayısıyla, onları gerçekten aşmayı başaramaz. Genel olarak, *biyolojik* arzu ile kendini açığa-vuran açgözlü boşluk ya da Ben, kendini ancak, *doğal* ve biyolojik bir içerikle, bu arzudan kaynaklanan *biyolojik* eylem sayesinde doldurur. Demek ki, bu arzunun doyuma ulaşmasıyla gerçekleşen Ben ya da sözde Ben, arzunun ve eylemin yöneldiği şey kadar *doğal*, biyolojik ve maddeseldir. Hayvan, hayvansal arzusunda olumsuzlanmış doğanın üstüne ancak bu arzunun doyuma ulaştığı anda, yine doğanın içine düşmek için yükselir. Bundan ötürü hayvan ancak, *Selbst-gefühl'e*, yani *kendinin-duygusuna* (Kendini-duyuşa) ulaşabilir, ama *Selbst-bewusstsein'a*, Kendinin bilincine ulaşamaz; yani kendisinden *söz edemez*, "Ben..." *diyemez*. Bunun nedeni, hayvanın, kendisini, *verilmiş varlık*, yani vücut olarak gerçekten asamaması; kendine *geri dönmek* için kendinin üzerine yükselememesi; kendisini seyredebilmesi için kendisiyle arasında *mesafe* bulunmamasıdır.”³⁵⁹

Kojeve, hayvanın kendinin duygusuna ulaşp fakat kendinin bilincine (özbilince) ulaşamadığını söylerken, insanın da ilk bu aşamadan geçtiğini fakat kendinin bilincini kazanmak için verilmiş bir varlığa değil, bir varlık olmayana yönelmesi gerekliliğini vurgular. Yani arzu, bir başka arzuya yöneldikçe insansal bir arzu haline gelmektedir ve özbilinç kendi birliğini kurmak için kendisinden ayrı ve kendisi gibi bir özbilince ve onun arzusuna ihtiyaç duymaktadır. Fakat bu sefer arzu, nesnesine baş eğdirmek için değil ama nesnesine yönelen başka bir arzuyu baş eğdirmek için bir itici güç olacaktır.³⁶⁰ Bu geçiş, özsel kurgudaki radikal bir

³⁵⁹ Kojeve, *a.g.e.*, s. 43. (Çeviri değiştirilmiştir.)

³⁶⁰ *A.e.*

değişiklik momentine gönderim yapmaktadır. İlk radikal dönüşüm, arzu dolayımıyla öznenin seyredici konumunu değiştirip etkin olmasıydı şimdi ise arzu nesnesini değiştirerek özneler-arası bir ilişkiye girmektedir. Arzu artık verili olana değil başka bir arzuya yönelmektedir. Başka bir deyişle arzu, arzuyu arzulamaktadır.

Hegel'in belirttiği gibi özbilinç, kendi birliğini yalnızca başka bir özbilinçli varlıkla ilişki içinde kurabilir ve arzusun, kendisi olmayan bir özbilincin arzusu ile kurduğu ilişki yoluyla tatmini söz konusu olabilir. Bu noktada arzu edilen, dolayına girmek durumundadır ve bilinç düzeyinden özbilince geçmesi gereken arzusun dolayımı, başka bir özbilince ihtiyacı olduğundan, özbilinç olacaktır.

Böylelikle Hegel, özbilinç kavramının üç momentte tamamlandığını belirtir; İlk saf ayrımsız 'Ben' (Ben=Ben) onun dolaysız ilk nesnesidir. İkinci olarak arzudur ve bağımsız nesnenin ortadan kaldırılması ile vardır. Arzunun doyumu ise özbilincin kendine yansması ya da gerçeklik olmuş kesinliktir. Üçüncü olarak ise bu kesinliğin gerçekliği ikilenme olarak görülür. Çünkü özbilincin nesnesi, kendi üzerinde olumsuzlamayı gerçekleştiren bağımsız canlı bir özbilinçtir.³⁶¹

Bir özbilinç, bir özbilinç için vardır ve sadece bu şekilde bir özbilinç olmaktadır. Arzusunun tatminine de böylelikle ancak başka bir özbilinçle ilişki içinde varabilecektir. Çünkü başkalığında, kendi kendisiyle olan birliği bu şekilde görünür olur. Hegel'in deyişiyle kavramının nesnesi olan 'Ben' gerçekte nesne değildir çünkü aynı zamanda öznedir ve arzusun nesnesi sadece bağımsızdır, evrensel yok edilemez tözdür yani yaşamdır. Bu noktada özbilinç hem bir nesnedir hem de bir Ben'dir.³⁶² Hegel felsefesinde her şey, kendi karşıtı dolayımıyla vardır. Özbilinç de bu karşıtının varlığının gerçekliği durumunda, kendi farkındalığının bilincine varabilir. Kendi karşıtı olan bir özbilinç için varolan bir özbilinç söz konusudur ve özbilinçlerin bu karşılaşması, tanınma kavramına işaret edecektir.

³⁶¹ Hegel, **TF**, ps: 176. s. 121.

³⁶² **A.e.** ps: 177. s. 121-122.

2. Tanınma Arzusu

Özbilincin, kendi birliğini yalnızca başka bir özbilinçli varlıkla ilişki içinde kurabileceğini ve arzunun, kendisi olmayan bir özbilincin arzusu ile kurduğu ilişki yoluyla tatmininin söz konusu olabileceğini belirttik. Özbilinç, ancak tanınan bir şey olarak özbilinçtir.³⁶³ Bu noktada özbilinç, karşısına başka bir özbilinç alarak kendi dışına çıkmış olur. Hegel, bunun iki anlamı olduğunu söyler; ilki özbilinç, kendini yitirmiştir çünkü kendini, kendiyle ilişki içinde kurmuştu fakat şimdi, dışındaki bir özbilince yönelmiştir, ikincisiyse yöneldiği özbilinci ortadan kaldırmıştır çünkü yöneldiğini, öz olarak görmez aksine yöneldiği başkasında kendini görmektedir.³⁶⁴ Özbilinç kendi birliğini kurmak için, bu ikilikten kurtulmak, başkalığı (yöneldiği özbilinci) ortadan kaldırmak ister, fakat Hegel'in belirttiği gibi, başkasını ortadan kaldırılması aslında özbilincin kendini ortadan kaldırması olacaktır çünkü bu başkalıkta kendini görmektedir.³⁶⁵ Böylelikle özbilinç, başkalığı ortadan kaldırarak kendi özdeşliğini kurarken aynı zamanda diğer özbilince de bağımsızlığını geri vermektedir.³⁶⁶ Bunun sebebi bu hareketin, tek yanlı bir hareket olmamasıdır. Özbilincin yaptığı hareket, karşısındaki özbilinç tarafından da yapılmaktadır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak özbilinç, karşısındaki özbilincin de bağımsız bir özbilinç olarak aynı hareketi yaptığını fark eder ve bu hareket sonucunda iki özbilinç de sadece bağımsız iki özbilinç görmektedir.³⁶⁷ Özbilincin tanınma arzusu kendi özdeşliğini kurmak içindi fakat arzusunun doyumu başka bir özbilinçtedir ve bu süreç açıkça göstermiştir ki karşısındaki, sadece arzusunun nesnesi değil aynı zamanda kendi için varolan bağımsız bir özbilinçtir. Kuvvetler oyununda aktarılan

³⁶³ A.e. ps: 178. s. 122.

³⁶⁴ A.e. ps: 179. s. 122.

³⁶⁵ A.e. ps: 180. s. 123.

³⁶⁶ A.e. ps: 181. s. 123.

³⁶⁷ A.e. ps: 182. s. 123.

süreç kendini tekrar eder; karşıtlar birbirinde yiter. Bu kez özbilinç orta terimdir ve ayırdığı karşıtlıkların, kendi için olmak ile başkası için olmanın birbirine geçişine şahit oluruz. Hegel, bunu aşağıdaki şekilde açıklar:

“...Ama bilinç, olarak hiç, kuskusuz kendi dışına çıkar; gene de kendi dışında olmasına karşın aynı zamanda kendi içinde geri tutulur, kendi içindir, ve kendi dışında olması onun içindir. Dolaysızca başka bilinç, olması ve olmaması onun içindir; ve yine bu başkasının ancak kendini kendi-için-varlık olarak ortadan kaldırdığı zaman kendi için olması ve salt başkasının kendi-için-varlığında kendi için olması onun içindir. Her biri öteki için orta terimdir ki, bununla her biri kendini kendi ile dolaylı kılar ve kendi ile birleşir; ve her biri kendisi ve öteki için dolaysızca kendi için varolan bir özdür ki, bu aynı zamanda salt bu dolaylılık yoluyla böyle kendi içindir. Karşılıklı olarak birbirlerini tanıyarak kendilerini tanırlar (...) Tanımanın, kendi birliği içindeki özbilincin ikilenişinin bu arı Kavramını şimdi sürecinin özbilince görüldüğü yolda irdeleyelim. Bu ilk olarak ikisinin özdeşlik yanını, ya da orta terimin uçlara ayrılmasını sunacaktır, ki bunlar uçlar olarak birbirlerine karşıttırlar ve bunlardan biri salt tanınan, öteki salt tanıyandır.”³⁶⁸

Özbilinç, ilk olarak kendi için varlıktır; kendi dışındaki her şeyi olumsuzlaması yoluyla kendi özdeşliğini sağlamakta ve birey olmaktadır. Bu sebeple özsel olarak “ben”i yani kendini almakta ve karşısındakini özsel olmayan yan olarak görmektedir. Fakat karşısındaki nesne de bir özbilinçtir ve böyle olduğu halde bir birey, diğer bir bireyle karşılaşmıştır. Her birey kendi kendisinin kesinliğini taşır ama karşısındakinin kesinliğinden emin değildir. Özbilinç, karşısındakinin kendini tanıması ile kendi kesinliğinin doğruluğunu kurduğundan, karşısındakinin kesinliğinden emin olmamakla, kendi kesinliğinin doğruluğundan da mahrum kalmaktadır.³⁶⁹

Özbilincin bu çelişkisinin nedeni, kendini, ‘kendisi için varlık’ olarak yaşama hiçbir bağıllığı olmadan, kendine özdeş bir bütünlük içinde kurmasıdır. Özsel olarak kendini alır ve geri kalan her şeyi, özsel olmayan yan olarak dışlar.

³⁶⁸ A.e. ps: 184-185. s. 123-124.

³⁶⁹ A.e. ps: 186. s. 124-125.

Kendi kesinliğini, kendine yeterliliği üzerinden kazanmaya çalışır. Bu sebeple iki özbilincin karşılaşması ilkin; ‘kendini’ tanıtmak için ölüm-kalım savaşı olarak belirlenir. Bu savaşa girerek kendisi için varlık olduğunu kanıtlayacağını düşünür çünkü başkalığı ortadan kaldıracaktır ve onda özü olarak kendini gördüğü başkasını ortadan kaldırarak, özünü dışarıda olmaktan kurtaracaktır.³⁷⁰ Burada önemli olan başka noktaysa, karşısındaki özbilinci öldürmeye çalışarak aynı zamanda kendi hayatını tehlikeye atacak olmasıdır. Kendi hayatını tehlikeye atmadaki temel psikolojik gerilim, kendini yaşamdan daha üstün görmede yatar. Bu, ‘Özbilinç olarak arzu’ bölümünde bahsettiğimiz yıkıcı arzudur. Hatırlayacak olursak özbilinç, ilkin arzusunun tatmini için arzusunun nesnesini tüketmekte fakat tükettikçe de yeniden üretmekteydi. Çünkü nesnesi mutlak bir belirlenimdi. Şimdi de özbilinç, ölüm kalım savaşına girmektedir fakat taraflarından birinin ölümü, özbilincin kesinliğinin doğruluğu için gerekli olan tanınma talebini yok etmektedir. Öyleyse tanınma, ancak başka bir özbilinç tarafından mümkündür.³⁷¹ Hegel, bu deneyimden sonra özbilincin ilk nesnesi olan saf dolaysız ‘ben’in çözülüşünün gerçekleştiğini belirtir. Çünkü özbilinç, yaşamın da saf ‘ben’ kadar özsel olduğunu görmüştür. İlk nesnenin (dolaysız ben) çözülüşü sonucunda ortaya iki özbilinç çıkar; birincisin özü kendisi için varlık olarak bağımsız (efendi), diğerinin özü bir başkası için yaşamak olarak bağımlı (köle).³⁷² Böylelikle ölüm kalım mücadelesi köle-efendi diyalektiğine evrilir.

Kendi başkası olan bir özbilinç için varolan bir özbilinç, başkası ile karşılaştığında, karşımıza tanınma kavramı çıkmış ve köle efendi diyalektiği doğmuştur. Tanınmak için mücadele içine giren iki özbilinç, tanınma talep eder ve özbilinçlerden biri kendi kesinliğinin doğruluğunun, yaşamdan daha elzem olduğuna karar verdiğindeyse tanınma talebi ölüm kalım savaşına evrilir. Bu noktada yaşamının kaybından, dolayısıyla ölümden korkan özbilinç, kendi ‘ben’liğinden vazgeçerek kendisi için varlık olma durumunu diğer tarafa teslim eder ve her iki özbilinç köle-efendi diyalektiğine katılır. Burada, ikili bir arzu hattı görmekteyiz;

³⁷⁰ A.e. ps: 187. s. 125.

³⁷¹ A.e. ps: 188. s. 126.

³⁷² A.e. ps: 189. s. 126.

tanınma arzusu ve yaşama arzusu. Tanınma arzusunu üstün tutan efendi, yaşama arzusunu üstün tutansa köle olmaktadır. Efendi, köleye kendi normlarını dayatır ve kendi doğal arzularını gerçekleştirmek için de köle, bu dayatmaları kabul eder. Bu noktada, kölenin kendisi için neyin önemli olacağına ve hangi arzularının tatmin edileceğine efendi karar verir.³⁷³

Efendi, bağımsız bilinç olarak kendi içindir fakat onun kendi için varlığı öyle oluşmuştur ki o, yalnızca başkası (köle) dolayımı ile kendi içindir. Çünkü köle tarafından tanınarak, kendi kesinliğinin doğruluğuna ulaşmaktadır. Böylelikle efendi, arzunun nesnesine ve aynı zamanda bu nesneyi ona getiren köleye dolayimli olarak kendi için varlıktır. Aynı şekilde efendi, köle ile arzusunun nesnesi (şey) aracılığıyla, arzusunun nesnesiyle de köle aracılığıyla ilişkidedir. Köle ise nesne ile olumsuz bir ilişkidedir. Nesne üzerinde çalışır fakat nesne bağımsız olduğundan onu ortadan kaldıramaz, sadece dönüştürür. Efendi, nesne ile sadece yararlanım ilişkisi kurmaktadır. Köle, nesneyi getirmekte ve efendi ondan yararlanmaktadır. Efendi, nesne ile kendi arasına köleyi koyarak nesnenin yalnızca bağımlı yanına sahip olur, bağımsız yanını ise nesne üzerinde çalışan köleye bırakır.³⁷⁴ Başka bir deyişle köle, karşısında üzerinde çalışması gereken bağımsız bir dünya bulurken, efendi bu dünyanın bağımsızlığını deneyimlemez çünkü dünya ile ilişkiye girmeyi dolayısıyla da bağımsızlıkla yüzleşmeyi köleye bırakmıştır. Efendi, dış dünya ile uğraşmak gereği duymadan, onun bağımsızlığını deneyimlemeden yararlanım sağlar. Arzunun başarısızlığı böylece yararlanımla aşılmaya çalışılır, hem dış dünyayı olumsuzlar hem de köle tarafından tanınması sağlanır.³⁷⁵ Bu aslında, özbilinç ve yaşam karşıtlığının bir başka anlatısıdır; Özbilinç, arzu olarak yaşamı olumsuzlamaya çalıştığında bunu başaramıyordu çünkü yaşamı, mutlak anlamda olumsuzlamaktan yoksun kalmasının nedeni, onun bağımsızlığını deneyimlemesiydi. Şimdi ise efendi olarak özbilinç, yaşamın bağımsızlığını deneyimlemeden onu olumsuzlamanın bir

³⁷³ Pinkard Terry. **Hegel**, çev. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 201.

³⁷⁴ Hegel, **TF**, ps: 190. s. 127.

³⁷⁵ Ivan Soll, **a.g.e.** s. 43.

yolunu bulmuş gibidir çünkü bu deneyimi köleye bırakmaktadır. Böylelikle efendi, kendi özdeşliğini ve dış dünyadan bağımsız, kendi kendiyile ilişki içinde kendi kesinliğinin doğruluğunu ileri sürer.

Butler, bu noktada kölenin, emeği ile (nesne üzerinde çalışması) efendinin varoluşunun maddi koşulunu sağlayan, araçsal bir beden işlevi gördüğünü söyler. Köle emeği ile hem kendi maduniyetini hem de efendinin tahakkümünü temsil eder. Bu durumda, efendinin tanınmak için köleye ve aynı zamanda nesne ile yararlanım ilişkisi kurmak için, kölenin araçsal bedenine ihtiyacı vardır.³⁷⁶ Efendi, kendini özsel olarak ileri sürer, köleyse özsel olmayandır fakat bu noktada ortaya biri özsel diğeri özsel olmayan eşitsiz bir tanınma çıkar.³⁷⁷ Efendi bu mücadeleye, kendisi gibi ancak kendisinden başka bir özbilinç tarafından tanınmak arzusu ile girmiştir fakat mücadelenin sonunda sadece bir köle tarafından tanınmış olmaktadır. Bağımsız bir özbilinç tarafından tanınması gerekirken, karşısında bağımlı bir özbilinç bulmuştur. Kendisi için varlık olarak, kendisinin kesinliğinin doğruluğunu kurmak istemiştir fakat doğruluğu özsel olmayan özbilinç (köle) ve onun eylemine dönüşmüştür.³⁷⁸ İnsan olmak için kendisi bir başka insan tarafından tanınmak istemiştir lakin “insan olmak efendi olmaks, köle insan değildir ve kendinin bir köle tarafından bilinip-tanınmasını sağlamak da bir insan tarafından bilinip-tanınmayı sağlamak değildir.”³⁷⁹ Bu noktada efendinin, kendinin başka bir efendi tarafından tanınmasını sağlaması gerekir ama bu, efendinin özü gereği ölümü, başka birisini kölece bilip-tanımaya tercih etmesi nedeni ile mümkün değildir. Kısacası “Efendi, amacını, uğrunda hayatını tehlikeye attığı amacı gerçekleştirmeye ulaşamaz”.³⁸⁰ Başka bir deyişle tanınma arzusunun tatminine ulaşamaz. Efendi, kendi özbilincinin köle tarafından onaylanmasını arzularken aslında köleye bağımlı hale gelir. Böylece bağımsız bilinç olarak efendinin doğruluğu deneyimde köle bilinci olarak tersini

³⁷⁶ Butler Judith, **İktidarın Psişik Yaşamı**, çev. Fatma Tütüncü, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 41.

³⁷⁷ Hegel, **TF**, ps: 191. s. 127-128.

³⁷⁸ **A.e.** ps: 192. s. 128.

³⁷⁹ Alexandre Kojève, **Hegel Felsefesine giriş**, s.51.

³⁸⁰ **A.e.**

işaret eder. Köle ise kendi deneyiminde, ilkin ortaya çıktığı durumun tersine işaret edecek ve emeğinin ürününde bağımsızlığını görecektir.³⁸¹

Köle, bağımlı bilinç olarak efendiyi öz olarak görmekte, bağımsız kendi için varolan bilinci (efendiyi), doğruluk olarak almaktadır. Henüz köle bilinci bunun farkında olmasa da bahsedilen doğruluğu kendinde de deneyimlemiştir. Hegel, kölenin efendi ile karşılaştığında yaşadığı korkunun, ölüm korkusunun, bağımsız bilincin temel deneyimi olduğunu söyler. Çünkü özbilinç, ölüm korkusu karşısında tüm varlığı için endişe duymuştur. Ayrıca köle, hizmet ile efendiye bağımlılığını gösterirken, emeğiyle dolayimli bir şekilde doğal belirlenime bağımlılıktan uzaklaşır.³⁸² Köle, efendiye mutlak bir bağımlılık içinde değildir. Efendi, kendi varlığının doğruluğunu, bağımlı ve özsel olmayan köle dolayımıyla kazanırken (ki bunun aslında eşitsiz tanınma olduğunu gösterdik), köle, kendi varlığının doğruluğunu kendi emeğinde deneyimler. Başlangıçta mücadeleyi kaybederek köle olan özbilinç, kendi emeği sayesinde bağımlılıktan kurtulur. Efendi, doğa ile ilişkisini köle dolayımı ile kurarken, köle hem efendi ile dolayimli özbilincinin bütünlüğünü korur hem de emeği ile öz bağımsızlığını görmeye başlar.

Efendinin arzusu, köle tarafından yerine getirilir ve böylece efendi arzu nesnesi ile doğrudan bir ilişki içinde olmaz. Doyum için köleye ihtiyacı vardır ve arzusu nesnenin olumsuzlamasıdır ve bu sebeple de arzusu kalıcı, nesnel değildir. Köle ise emekle (ki emeği Hegel durdurulmuş/ertelenmiş arzu olarak tanımlar³⁸³ çünkü mutlak bir olumsuzlama değil biçimlendirici, oluşturu bir eylemdir), arzu nesnesini kalıcı yapmaktadır. Emekle köle, kendi bireyselliğini, kendi için varlığını kurar ve şekillendirdiği nesnenin bağımsızlığında kendi bağımsızlığını sezmektedir. Bu noktada arzu kavramının önemi bir kez daha görünür olmaktadır. İlkin özbilincin zorunlu koşulu olarak ortaya çıkan arzu, şimdi de emek ile nesnelleştirilerek özgürlüğün koşulu olmuştur. Emek etkinliğiyle kazanılan kendi için varlık olma

³⁸¹ Hegel, **TF**, ps: 193. s. 128.

³⁸² **A.e.** ps: 194. s. 128-129.

³⁸³ **A.e.** ps: 195. s. 129.

durumu, kendiyle birlikte korkuyu da taşır. Hegel, bu sürecin üç momentinin de (Korku, emek ve hizmet) zorunlu olduğunu vurgular. Fakat bu momentlerin zorunluluğunun sonucu olarak kölenin bağımsızlığı ve özgürlüğü de henüz nesnesine bağımlı halde bulunur. Henüz evrensel oluşturuıcı etkinlik, mutlak kavram değildir, çünkü nesnesi duyusal dünya bağlıdır.³⁸⁴ Böylelikle köle, emeğinde kendini görmekle, özgürlüğünü sezmekle birlikte tam olarak özgür olamamakta çünkü kendini gördüğü nesnesini kendinden bağımsız olarak bulmaktadır. Özbilincin temel arzusu, kendini, kendine yeterlilik olarak, kendi kesinliğinin doğruluğu biçiminde ileri sürmek, kendini nesnesi yaparak bilinç ve nesne arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktır. Fakat köle, efendi ile emeğinin ürününün yani bilinç ve nesnenin ayrı ve bağımsız olduğunu görmektedir.³⁸⁵ Köle, özgürlüğü bu çelişkiden kurtarmak için düşünce dünyasına çekilecek ve özgürlüğünü orada arayacaktır. Hegel, kölenin ilk özgürlük biçimini Stoacılık, olarak adlandırır.

3. Arzu Geriliminde Özbilincin Özgürlük Arayışları

Kölenin, arzusunu nesnelleştirdiği emeğinin ürününde, özgürlüğünü görmesiyle yeni bir bilinç şekli ortaya çıkar. Bu bilinç şeklinde özbilinç, düşünmektedir ve özgürlük düşüncesine sahiptir. Artık özbilinç, nesnel öze kendini koyar ve kendine nesne olur. Daha önce görmüş olduğumuz gibi nesne, şekiller veya tasarımlar olarak değil kavramlarla ele alınır ve böylelikle de kendini bilince kavramlarla sunar. Köle, emeği ile şekillendirdiği ürününde özgürlüğünü görmüştür fakat bu özgürlük hala dış dünyaya bağımlı bir özgürlük olmaktadır. Çünkü emek ile şekillendirilen şey (nesne), bilinçten farklı bir şeydir. Köle, emeğinin ürününde kendi

³⁸⁴ A.e. ps: 196. s. 129-130.

³⁸⁵ Ivan Soll, a.g.e. s. 47.

bağımsızlığını görmekle birlikte hala kendi için varlığı, efendide bilinç olarak görmektedir. Hegel, köle için iki ayrı moment olarak varolanın bizim için ayrı olmadığını belirtir. Bu durumda köle, özgürlüğünü nesnelleştirmek için düşünce dünyasına geri çekilir. Kavram, ayırım ihtiva etmekle birlikte, şekillendirilmiş dış nesneden farklı olarak, bilincin kavramı olduğundan aslında gerçek bir ayırım olmamaktadır. Çünkü kavramsal içerik, düşüncede kavranan içerik olduğundan düşünme ediminde köle, dış varlığa bağımlı olmadan saf kendinde bir etkinlik içinde olduğunu ileri sürer. Bu noktada öz olan nesne, köle için kendisinden başkasını değil kendinde kaldığı bir birliğe gönderim yapar.³⁸⁶ Hegel, özbilincin bir momentı olarak bu özgürlük bilincinin tarih sahnesine çıkışının, Stoacılık olarak adlandırıldığını belirtir. Stoacılık, bilinci düşünen öz olarak ele alır ve bir şeyin doğruluğu veya iyiliği düşünen öz olan bilince bağlıdır.³⁸⁷

Yaşamın çok yönlü edimi yani kendini ayıran ve bu ayırıda aynı kalan, emek ve arzunun yönelimi olan edim, Stoacılıkta kaybolmuş ve düşüncenin saf hareketine sıkıştırılmıştır. Stoacı özbilinç için doğal varoluşunun bilinci, arzu ve duygu hiçbir önem taşımamakta, önemli olan ancak ve ancak düşünsel olan olmaktadır. Böyle olduğu takdirde bu özbilinç momentı, köle-efendi ilişkisini de yadsımaktadır. Çünkü Hegel'in belirttiği gibi, ister tahtta olsun ister zincire vurulmuş, bireysel varoluşunun tam bağımlılığında amacı, özgür olmak ve varoluşun hareketliliğinden, düşüncenin cansız yalın özsellğine geri çekilmektir. Hegel, özbilincin amaç edindiği bu özgürlüğün, köle özgürlüğü olduğunu, Stoacılığın kölelikten gelen ve düşüncenin saf evrenselliğine geri dönen özgürlük olduğunu belirtir. Stoacı düşüncenin nesnel koşulunu Hegel, “evrensel bir korku ve kölelik çağında ama ayrıca imgeyi düşünceye dek yükseltmiş bir evrensel kültür çağında ortaya çıkabilirdi”³⁸⁸ olarak açıklar. Burada vurgulanmak istenen Stoacı düşüncenin,

³⁸⁶ Hegel, **TF**, ps: 197. s. 131-132.

³⁸⁷ **A.e.** ps: 198. s. 132.

³⁸⁸ **A.e.** ps: 199. s. 132-133.

bahsedilen tarihsel döneme ait olduğu değil, bu düşüncenin ortaya çıkmasının olanağının bahsedilen tarihsel dönem olduğudur.³⁸⁹

Stoacı özbilinç için öz, artık ne ben soyutlaması ne de kendisinden başka bir şeydir. Öz, düşünsel olarak kendinde başkalığı taşıyan ve dolaysızca bu düşünsel başkalıktan geri dönen Ben'dir. Bu da bize Stoacı özün, soyut bir öz olduğunu göstermektedir. Stoacı özbilincin özgürlüğü, düşünsel bir özgürlüktür. Düşünsel özgürlük doğruluğunu yine düşüncede bulmaktadır. Özbilincin düşünsel özgürlüğüyle, doğal varoluş yadsınmaktadır. Özbilincin özgürlüğü, canlı varoluştan yoksun kalmakta ve canlı özgürlük yerine sadece özgürlük kavramı olmaktadır. Bu durumda özbilinç için kavramdan başka bir doğruluk olmamalıdır. Fakat bu noktada da kavramın içeriğini yine doğal varoluştan alması gerektiği sorunu karşımıza çıkmaktadır. Çünkü kavram, belirli bir kavram olarak kavramdan başka bir şeye, belirliliğini aldığı bir şeye gönderim yapmalıdır. Hegel, bu noktadan hareketle Stoacılığın içerikten yoksun soyut bir düşünme biçimi olduğunu ve bu nedenle de doğruluğun ölçütü sorusunda tökezlediğini söylemektedir.³⁹⁰

Böylelikle Stoacı özbilinç, başkalığın eksik bir olumsuzlaması olmaktadır. Düşünceyi içerik olarak almaktadır fakat düşünce belirli bir düşünce olduğundan, duyulur varoluşun belirleniminden kurtulamamaktadır.³⁹¹ Böylelikle Stoacılık, istediği özgürlüğü gerçekleştirmek kudretinden yoksundur. Kendi bağımsızlığını kazanmak için düşünce dünyasına çekilmiş fakat düşüncesinin içeriğini oluşturan yine duyulur dünya olduğundan bunu başaramamıştır. Bunun farkındalığıyla birlikte, özgürlük arayışı şekil değişmek durumunda kalacaktır.

Özbilincin özgürlük arayışında Hegel, ikinci momentin Şüphencilik olduğunu ve Şüphencilüğün, Stoacılıkta kavram olanın gerçekleşmesi ve düşünce özgürlüğünün

³⁸⁹ A.e.

³⁹⁰ A.e. ps: 200. s. 133-134.

³⁹¹ A.e. ps: 201. s. 134.

edimsel deneyimi olduğunu belirtir.³⁹² Stoacılıkta, duyulur dünya başka olarak, düşüncenin dışına düşmekteydi. Şüphecilikte ise başka olarak duyulur dünyanın özsel olmadığı iddia edilecektir. Stoacılığın temel çelişkisinden kurtulmanın yolu, duyulur dünyaya olumsal bir değer atfetmek olarak görünmektedir. Stoacı özbilinç, dış dünyadan düşünceye çekilerek özgürlüğün kavramına ulaşmaktaydı. Şüphecilik ise dış dünyaya, arzuya ve emeğe karşı bir olumsuzlama tutumu olarak olgusallaşmaktadır.³⁹³

Stoacılık, içe dönük bir özgürlükse Şüphecilik, olumsuzlamak için bile olsa duyulur dünyaya bakar ve onu özsel olmayan olarak konumlandırır. Hala bir köledir fakat Şüphecisi olarak hem köleliğine hem de efendinin ahlaki üstünlüğüne inanmamaktadır.³⁹⁴ Biraz sonra göreceğimiz gibi Şüpheciliğin temel çelişkisi de bu cümlede ortaya çıkacaktır; hala bir köledir fakat köleliği olumsuzlar. Şüphecisi, duyulur dünyanın gerçekliğini reddeder ve duyulur dünyayı olumsuzlarken zorunlu olarak onunla olan ilişkisini de olumsuzlar. Duyulur dünyadaki ayrımların bir kalıcılığı kalmaz Şüphecisi için ve düşünceyi olumsuz öz olarak konumlandırmaktır.³⁹⁵

Şüphecisi özbilinç, özsellik taşımayan ve sürekli değişen duyulur dünyada kendinin özgürlüğünü ve doğruluğunu kendisiyle özdeşliği üzerinden ileri sürmektedir. Fakat özbilincin kendisiyle özdeşliği, özsel olmayan yan olarak ortaya koyduğu duyulur dünya tarafından bozulmaktadır. İlk köledir ve köleliği olumsuzladığını söylese de efendiye boyun eğmektedir. Bu durumda kendisiyle özdeşliğinin bozulduğu açıktır. Çünkü özsel olmayan olarak kurduğu duyulur dünyaya boyun eğmektedir. Bu durumda şüphecilik, ikili bir karakterdedir; bir taraftan özsel olmayan duyulur dünyada kaybolan bir özbilinçtir, bir diğer taraftan da kendini evrensel, kendine özdeş olarak kuran, özsel olmayanın olumsuzlamasıdır.³⁹⁶

³⁹² A.e. ps: 202. s. 134-135.

³⁹³ A.e.

³⁹⁴ Richard Sennett, **Otorite**, çev. Kamil Durand Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 139

³⁹⁵ Hegel, **TF**, ps: 204. s. 135.

³⁹⁶ A.e. ps: 205. s. 136.

Şüpheli özbiñ, iki uç arasında dolaşır fakat bu iki düşünceyi kendinde bir araya getiremez. Hegel, böyle olduğu halde Şüphelinin, söyledikleri ile yaptıklarının her zaman çeliştiğini belirtir; Duyulur dünyanın kaybından bahseder fakat bahsedilen vardır ve de biñ bu bahsedilen kaybolmadır, görmenin ve duymanın geçersizliğinden bahseder fakat kendisi görmekte ve duymaktadır, ahlaki özsellikleri kabul etmez ama aynı zamanda kendi eylemlerinin ilkesi yapar.³⁹⁷

Böylelikle Şüpheli özbiñ kendini, kendi içinde çelişen biñ olarak deneyimler ve bu deneyimin farkındalığıyla yeni bir biñ şekli ortaya çıkar. Hegel, bu yeni biñ şeklini mutsuz biñ olarak adlandırır ve mutsuz biñ, Şüpheliğin iki ayrı uç olarak kurduğu düşünceyi bir araya getireme çabasına sahne olacaktır;

‘Şüpheliğin kendi üzerine düşüncesizliği yitmelidir, çünkü gerçekte o kendisinde bu iki momenti taşıyan tek bir biñdir. Bu yeni şekil böylece kendi için kendisinin çifte bir bilincidir: Kendini özgürleştiren, değişmez ve kendine özdeş olarak, ve mutlak olarak kendini karıştıran ve saptıran olarak — ve bu çelişkinin bilincidir. — Stoacılıkta özbiñ kendi yalın özgürlüğüdür; Şüphelikte bu özgürlük kendini olgusallaştırır, belirli varlığının öteki yanını yokeder, ama aslında kendini ikiler ve şimdi kendi için bir ikiliktir. Bu yolla daha önce iki birey olarak efendi ve köle arasında bölünen ikileniş şimdi birde toplanır; özbiñin kendi içinde ikilenişi, ki Tinin Kavramında özseidir, böylece burada önümüzdedir, ama henüz birliği içinde değil; ve Mutsuz Biñ, kendisinin ikili, salt çelişkili bir varlık olarak bilincidir.’³⁹⁸

Mutsuz biñ, kendinde çelişkinin bilinci olarak ortaya çıkmıştır; Bir tarafta değişmez olan, diğer tarafta ise değişebilir olan. Bu iki yanın birliği, mutsuz bilincin özüdür fakat henüz biñ ikisinin birliğinin farkında değildir.³⁹⁹ mutsuz biñ, bu iki yanın dolaysız birliği olduğundan ve iki yanı karşıt olarak aldığından özsel ve özsel

³⁹⁷ A.e. ps: 205. s. 137.

³⁹⁸ A.e. ps: 206. s. 137.

³⁹⁹ A.e. ps: 207. s. 137-138.

olmayan ayrımı ortaya çıkar. mutsuz bilinç, değişmez olanı özsel, değişebilir olanıysa özsel olmayan olarak almaktadır ve kendisi de bu çelişkinin bilinci olduğu için kendini değişebilir olan yani özsel olmayan olarak kabul eder. Fakat kendisi, özsel olandan bağımsız değildir, sonuçta değişmez olan da onun bilincindedir. mutsuz bilinç, bu çelişkiden kurtulmak için Hegel'in deyimi ile değişmez olandan yani aslında yine kendisinden kurtulmaya çalışacaktır.⁴⁰⁰ Tam da bu (kendinden kurtulmaya çalışması) nedenle mutsuz bilinç, özsel olmayandan kurtulma çabasında başarısızlığa uğrayacaktır. Kendini bireysel, değişebilir varoluşunun üstüne taşıyarak değişmeze erişmek ister fakat bu yükselişin kendisi de bilincin süreci olarak kendini gösterir. Başka bir deyişle değişmeze, değişebilir olandan, bireysel varlığından ulaşmaktadır ve bu da gösterir ki aslında ulaşılan nokta bireyselliğin ya da kendinin bilinci olmaktadır ve bireysellik, değişmezde çözülmek yerine değişmezin koşulu haline gelmektedir.⁴⁰¹

Hegel, mutsuz bilincin bu noktada deneyimlediği şeyin, bireyselin değişmezde ve değişmezin bireyselde ortaya çıkışı olduğunu söyler.⁴⁰² Mutsuz bilinç, değişmezde sadece genelde bireyselliği görmekle kalmaz bizzat kendi bireyselliğini de değişmez öзде görür çünkü değişmez ve bireyselliğin arasındaki hareketinin doğruluğu, bahsedilen iki bilincin birliğidir. Fakat bu birlik mutsuz bilinç için ilkin değişmez ve bireysel ayrımının devam ettiği bir birliktir.⁴⁰³ Böyle olduğu halde Hegel, bilincin bireysellik ve değişmez ile ilişkisinin üç momenti olduğunu söyler; ilkin bilinç kendini değişmez öze karşıt olarak kurmakta, ikinci olarak bilinç, değişmezin bireyselliği kendinde taşıdığını ve değişmezin şekli olarak bireyselliğin var olduğunu ileri sürer, üçüncü olaraksa bilinç, kendini bir bireysel olarak değişmezde görür. ⁴⁰⁴ Mutsuz bilincin değişmez ve bireysel ayrımının, mutsuz bilincin kendi ayrımı olduğunu belirtmiştik. Bu sebeple bireysel bilincin

⁴⁰⁰ A.e. ps: 208. s. 138.

⁴⁰¹ A.e. ps: 209. s. 138-139.

⁴⁰² A.e. ps: 210. s. 139.

⁴⁰³ A.e.

⁴⁰⁴ A.e.

bahsettiğimiz hareketi aynı zamanda değişmez bilinç için de olmalıdır, çünkü mutsuz bilinç aynı zamanda değişmez bilinçtir. Böylece bireysel bilincin üç momenti olduğu gibi değişmez bilincin de bireysel ile ilişkisi üç momenttedir; İlk momentte bireyselliğe karşıt olarak, ikinci momentte kendisi bireysel olarak başka bireyselliğe karşıt olarak, üçüncü momentte ise bireysellikte bir olarak.⁴⁰⁵ Bu sürecin bizim için böyle olacağı açıktır fakat mutsuz bilinç, şimdiki momentinde bu sürecin farkında değildir. Mutsuz bilinç, sadece değişmez bireysellikte ve bireyselliğin değişmezde ortaya çıktığını deneyimlemiştir.

Mutsuz bilinç, değişmezde bireyselliği görse de bu bireysellik, olumsal bir karakter taşımaktadır. Çünkü hem birlik hem de değişmez bireysel olma durumunun içsel gerekliliğini kavrayamamaktadır.⁴⁰⁶ Mutsuz bilincin, bireysel bilinç olarak değişmez ile ilişkisinin ikinci momentini yani “Değişmezin bireyselliği kendinde taşıdığını ve değişmezin şekli olarak bireyselliğin var olduğunu” ileri sürdüğünü hatırlayacak olursak, bu olumsallık da kendini açık eder. Eğer değişmez, kendinde bireyselliği taşıyor ve bireysel, değişmezin şeklidir deniyorsa aynı zamanda değişmez, bireyselden daha fazlasıdır da denmiş oluyor (çünkü bireysel değişmezi kapsamıyordu). Böylece bu olumsallık karakteri, öte yan düşüncesini, mutsuz bilinç için yeniden pekiştirmektedir. Çünkü değişmezin şekillenmesi (bireyselde tezahürü), her ne kadar bireysel bilinç için değişmezle birleşme umudu olmuş olsa da bireyseldeki değişmezin tam olarak elde edilemeyecek olması sebebiyle bu birleşme düşüncesi sadece umut olarak kalır.⁴⁰⁷

Mutsuz bilincin, bireysel bilinç olarak, değişmez bilinçle bir olma çabasının ilk momenti, karşıt uçlar olarak bireyselliğinden kurtulmak olarak belirlenmiş fakat değişmezde bireyselliği ve bireyselde değişmezi gördüğünden artık çaba şekillenmiş bir değişmez ile ilişkiye girerek, bir olma çabası olmuştur. Bunun sebebi, artık ikinci ilişki momenti olarak bireyselin, ortadan kaldırılmasının değil değişmezle birliğinin

⁴⁰⁵ A.e. ps: 211. s. 139-140.

⁴⁰⁶ Kalkavage a.g.e. s. 144.

⁴⁰⁷ Hegel, TF, ps: 212. s. 140.

mutsuz bilinç için öz ve nesne olmasıdır.⁴⁰⁸ Bu şekillenmiş değişmez veya öte yan ile girilecek ilişkinin Hegel, üç momentte gerçekleştiğini belirtir; İlk olarak saf bilinç olarak, ikinci olarak gerçekliğe karşı arzu ve emek olarak davranan bireysellik olarak ve üçüncü olarak kendinin, kendi için varlığının bilinci olarak.⁴⁰⁹ Şimdi Hegel, bu üç momenti mutsuz bilincin deneyimlediği şekilde incelemeye geçer.

İlk moment olarak saf bilinç, şekillenmiş değişmezi nesne olarak aldığından, kendinde ve kendi için olan olarak kabul eder. Fakat değişmez, kendinde ve kendi için ortaya çıkıyorsa kendisinden (bağımsız bir varlığı) ortaya çıkması gerekir oysa biz bunun, bilinç tarafından koyulduğunu bilmekteyiz. Bu da saf bilincin temel çelişkisi olacaktır. Bilince bağlı olduğu için değişmez, tek yanlı ve eksiktir.⁴¹⁰ Bu durum şimdilik mutsuz bilinç için görünür olmamaktadır. Hegel, mutsuz bilinç bu bilgiye sahip olmasa da yine de saf düşünmeyi aştığından, Stoacılık ve Şüphencilikten üstün olduğunu söyler. Çünkü Stoacı, soyut düşünme olarak, bireyselliği yok saymakta, Şüpheli ise bireyselliği olumsuzlamakta ama iki düşünce (bireysel ve değişmez veya evrensel) arasında sürekli gidip gelmekteydi. Mutsuz bilinç ise düşünce ve bireyselliği bir araya getirerek, önceki iki bilinç momentini de aşmaktadır.⁴¹¹ Fakat mutsuz bilinç, bilincin bireyselliğinin, saf düşünceyle birleştiği düşünceye erişememektedir. Mutsuz bilinç, farkında olmasa da bu (bireyselin ve düşüncenin) birliktir. Mutsuz bilinç, değişmezin özsel olarak bireysellik olduğunu bilir fakat bu değişmezin, kendisi olduğunu bilmemektedir.⁴¹² Bu sebeple Hegel, saf bilincin, nesnesi olan değişmeze ilişkisini, düşünen bilinç olarak değil bağıllık veya tapınma (ki bu da Hegel'e göre düşünceye yönelimdir) yoluyla kurduğunu söyler. Hegel, Katolik kilisesinin ayinini hatırlatırcasına⁴¹³ saf bilincin düşüncesini: “Çan

⁴⁰⁸ A.e. ps: 213. s. 140-141.

⁴⁰⁹ A.e. ps: 214. s. 141.

⁴¹⁰ A.e. ps: 215. s. 141.

⁴¹¹ A.e. ps: 216. s. 141-142.

⁴¹² A.e.

⁴¹³ Mutsuz bilincin başından itibaren Hegel'in Hristiyanlık iması varlığını hissettirmektedir ve Katolik ayini tasviri de bu imayı pekiştirir. Kalkavage, saf bilinç aşamasında, mutsuz bireyin, içsel eğilimi veya kalbi aracılığıyla Tanrı'ya yani değişmeze yaklaştığını söyler. Mutsuz bilinç hissediyor ama hareket etmiyor ya da daha doğrusu, onun hissi onun eylemidir. Hegel'in dediği gibi bu, "sonsuz, saf

seslerinin düzensiz çınlaması, sıcak bir tütsü dumanı olarak kavram düzeyine ulaşmamış müzikal bir düşünce’’⁴¹⁴ olarak nitelendirir. Mutsuz bilincin değişmeze bu yönelişi, sadece bir iç duygu karakterinde olduğundan, nesnesi bir öte yan olarak, yabancı bir şey olarak görünür çünkü nesnesine kavranabilir bir şey olarak yönelmemiştir. Bu sebeple de saf bilinç olarak bireyselin, değişmezle birliği başarılı olmaz.

Saf bilinç momentinde mutsuz bilinç, değişmez ile birliğini gerçekleştiremez fakat Hegel’in vurguladığı gibi bir içsel duygu olarak değişmeze yönelmesi nedeniyle kendini duyumsar. Çünkü değişmeze içsel duygu olarak yaklaştığından ve bir duygu, her zaman ‘ben’in duygusu olduğundan bilinç, kendi duygusu veya özduyguyu deneyimlemiştir. Bu deneyimle birlikte saf bilinç momenti kendini, arzu ve emek ilişkisi olarak bireysellik momentine bırakır. Değişmezle ilişki, arzuda, emekte ve yararlanımda kurulmaya çalışılacak ve bilinç için yabancı varlık olarak belirlenen şeylerin üzerinde çalışılarak, onlardan yararlanım dolayısıyla öz kesinlik sağlanmaya çalışılacaktır. Özbilinç, arzu ve emekle yabancı varlığı duyumsamasının özduygusu olduğunu bilmez; sadece kendini arzulayan ve emekçi olarak bulur bu sebeple de ikiye ayrılmış bir dünya ile karşılaşır. Çünkü özbilinç, kendi kesinliğini

iç duygu", değişmeye karşı mistik, yarı romantik bir ilişkidir. Katolik kitesinin ayinini Hegel bu sebeple hatırlatmaktadır; “ Değişmez, bilinç için saf düşüncenin kendisidir: Tanrı hayal etmez veya hissetmez, daha ziyade düşünür. Düşünme, varlığının mükemmelliğidir. Bu Katolik Orta-çağ teolojisinde korunan Aristoteles görüşüdür. Tanrı akli bir ışıktır ve biz Tanrı’dan sürgün edilenler olarak karanlıkta yaşarız. Dahası bilinç, kendisini örtük olarak böyle bir varlık olarak bilir. Eğer sadece arzusunu ve bedenliğini kaybedebilseydi, saf bir tefekkür eyleminde Tanrı’ya katılırdı... Bu hareket sonsuz bir özlem, sonsuz özlem ise tersine çevrilmiş bir arzudur. Bu, benliğin başkalarına karşı değil, kendisine karşı yönlendirdiği olumsuzluktur. Özlemin amacı, karşılıklı tanınmadır. Bununla birlikte tanınmanın felsefi tamamlanması için Hristiyanlık gereklidir: sadece Hristiyanlık tekil ve evrensel bilincin birliğini (Mesih personasında) ortaya koyar. Sadece Hristiyanlık, özbilinçliliği arzu olarak tamamlama umudunu, yani tekil benliği ve evrensel benliği karşılıklı tanıma içinde uzlaştırma umudunu saklı tutar.” Kalkavage, **a.g.e.** s. 146-147; Konunun daha iyi anlaşılması için Kalkavage’in anlattıklarına bir ek daha yapmalıyız. Hegel’in mutsuz bilinç momentinde Hristiyanlık iması yaptığı ve örnekler verdiği açıktır fakat Navickas’a göre bu olgu, mutsuz bilinci, dindar bilinç olarak okumayı gerektirmez tersine böyle bir okuma Fenomenolojinin genel yapısına aykırıdır. Çünkü mutsuz bilincin dindar bilinç olduğunu söylemek, bilincin daha deneyimlemediği akılsal, tinsel ve ahlaki momentleri aştığını söylemek olur. Navickas, bu momentte Hegel’in dine atıfta bulunmasının sebebi olarak, mutsuz bilincin içsel mücadelesiyle, dindarların mutlak varlık arayışı arasındaki benzerliği göstermek olduğunu belirtir. Bkz: Navickas, **a.g.e.** s.120-121

⁴¹⁴ Hegel, **TF**, ps: 217. s. 142-143.

kendisi için taşımadığından, kendisini değişmez olan öte yan ile ilişkilendirdiğinden, arzuda ve emekte kazanacağı kesinlik, mutsuz bilinç için bir bütünlük ifade etmez.⁴¹⁵

Özbilincin, arzu, emek ve yararlanımla kurduğu, dış dünyayı, yabancı varlığı olumsuzlama ‘Arzu Olarak Özbilinç’ bölümünde karşımıza çıkmıştı. Ayrıca ‘Tanınma Arzusu’ bölümünde de köle dış dünya üzerinde çalışarak bağımsızlığını nesnede görmekteydi, fakat bu momentler ile mutsuz bilinç momenti arasında temel bir fark vardır; Artık özbilincin yöneldiği dış dünya, bütünüyle hiçlik olarak, tüketilecek bir şey olarak kavranmaz, özbilinç dış dünyayı, değişmezliğin şekli olarak aldığından dünya ikiye ayrılmış bir dünya olmaktadır; Bir taraftan özbilincin tüketeceği, kendinde hiçlik olarak dünya, diğer taraftansa değişmezliğin şekli olarak, kutsanmış bir dünya.⁴¹⁶ Hegel, bu noktada bilincin, bağımsız bilinç olarak dış dünyayı hiçlik olarak görmesi durumunda, onun üzerinde çalışmada ve yararlanımda kendi bağımsızlığını deneyimleyeceğini söyler.⁴¹⁷ Çünkü dış dünyayı olumsuzlayarak, kendi etkinliğinin ve yararlanımının sonucu olarak eylemiyle kendilik duygusu güçlenecektir. Fakat dış dünya, mutsuz bilinç için değişmezliğin şekli olduğundan, bilinç dış dünya üzerinde çalışmasını ve yararlanımını kendine değil, değişmezliğin kendi şeklinden vazgeçmesine bağlar. Başka bir deyişle bilinç, dış dünya üzerinde çalışıyor ve ondan yararlanıyorsa bu, değişmezliğin bunu istediği, kendi şeklinden vazgeçtiği ve yararlansın diye bilince armağan ettiği içindir.⁴¹⁸ Mutsuz bilinç, kendini etkin ve karşısındaki dünyayı edilgin bir alan olarak bulmaktadır; etkinliğiyle edilgin alanı değiştirir, ortadan kaldırır fakat mutsuz bilinç için ayrıca bu etkinlik ancak değişmez kendisi bunu istediği için böyledir yani aslında ortadan kaldırılmak istediği için ortadan kaldırılır. Böylelikle mutsuz bilinç, özsel varlık olarak değişmezi aldığından, kendi eylemindeki etkin güç de kendinin öte yanı olarak değişmeze atfedilir.⁴¹⁹ Böyle olduğu halde mutsuz bilinç ilkin, değişmezle

⁴¹⁵ A.e. ps: 218. s. 143.

⁴¹⁶ A.e. ps: 219. s. 144.

⁴¹⁷ A.e. ps: 220. s. 144.

⁴¹⁸ A.e.

⁴¹⁹ A.e. ps: 221. s. 144-145.

birliği yakalamış olduğunu düşünür çünkü hem değişmez kendi şeklinden vazgeçmiş ve ona armağan sunmuştur hem de bireysel bilinç, değişmeze teşekkür ederek eyleminin özünü öte yan olarak değişmeze atfetmiştir.⁴²⁰ Fakat bu birlik, gerçek değildir, bilinç bunun farkına varır, kendi içinde aşılmaz bir bölünmeyi görünür kılar ve evrensel ile bireysel yine karşıtlar olarak görünür. Çünkü mutsuz bilinç, öz duygusunun görünümünden vazgeçse de öz duygusunun gerçek doyumunu deneyimlemiştir. Başka bir deyişle bilinç, arzulamıştır ve çalışmıştır ve yararlanmıştır, değişmeze teşekkür etse de bu teşekkür yine bilincin eylemi olarak kalmaktadır. Kendini inkar etmekte fakat inkar ediminde bile kendini olumlamaktadır, çünkü inkar ediminin kendisi de bilincin edimi olmaktadır.⁴²¹ mutsuz bilinç, değişmezde kendinden vazgeçtiğini söylese de aslında değişmezde kendi tekil bireyselliğini duyumsamaktadır ve sonuç olarak kendinden vazgeçmek ve değişmezle birlik çabası başarısızlığa mahkumdur.⁴²² Mutsuz bilinç, fiziksel varoluşundan vazgeçememektedir ve mutsuzluğunun kaynağı artık fiziksel varlığı olmuştur. Mutsuz bilincin mutsuzluğu, artık kendi arzusu, kendi bedeni yüzündendir. İstırabı bedeni olması, acısı arzulamasıdır. Aslında bilincin mutsuzluğu, ‘kendi’ olmasıdır. Kendinden kaçamamaktadır, kendinden kurtulamamaktadır ve bu sebeple değişmez öte yana ulaşamamaktadır. Artık düşman bellidir ve bilincin değişmezle olan üçüncü ilişki biçimi de bu düşmanla savaşmak olarak belirlenecektir.

Mutsuz bilinç, öte yan ile ilk ilişkisinde saf bilinç olarak iç duyguydu, ikinci ilişkideyse eylem ve yararlanımla kendini etkin bilinç olarak deneyimlemiştir. İkinci ilişkinin sonucunda bilinç, kendinde ve kendi için olmanın doğruluk olduğunu görmüştür.⁴²³ Öte yan ile birleşmesindeki düşman da böylece mutsuz bilinç için artık kendi arzu ve eylemidir. Mutsuz bilinç için arzusu ve eylemi özsel değildir, özsel olan değişmezdir. Bu sebeple arzu ve eyleminden kurtulmaya çalışır çünkü arzusunda, hayvani işlevlerde, sürekli kendi tekilliğini, bireyselliğini

⁴²⁰ A.e. ps: 222. s. 145.

⁴²¹ Kalkavage a.g.e. s. 150

⁴²² Hegel, TF, ps: 222. s. 146.

⁴²³ A.e. ps: 223. s. 146.

duyumsamaktadır. Fakat bu noktada mutsuz bilinç temel bir sorunla karşılaşır; Kendinde önemsiz ve Tin için özsel olmayan olarak değerlendirilen hayvani işlevler yani bilincin arzuları, bilinç onlardan kurtulmaya çalıştığı için en önemli şey haline gelir. Bilinç, hayvani işlevlerden kurtulmak ister fakat onun yerine sürekli onları düşünür, onlarla uğraşır hale gelir.⁴²⁴ Mutsuz bilincin bu durumu, eski Hint hikayesinde bilgenin yanına gelerek bilgeye, bir günde bilge olmak istediğini söyleyen adama benzemektedir. Bilge, adama bir gün boyunca atları düşünmezse bilge olacağını söyler ve adam, bilgenin yanından ayrıldığı andan itibaren atları düşünmeye başlar, sürekli at düşüncesi kafasında dolaşır ve ertesi gün bilgenin yanına gelerek söyler; ben bilge olmak istemiyorum, lütfen sadece kafamdan şu atları çıkart. Mutsuz bilinç de sürekli kurtulması gerektiğini düşündüğünden, hep onu düşünür hale gelir; özsel olana ulaşmak ister fakat hep özsel olmayanla uğraşır bulur kendini. Bu noktada hem bilincin mutsuzluğunda hem de eylemlerinin özsel olmamasında yine de bilinç, değişmezle birliğin örtük olarak farkındadır.⁴²⁵ Çünkü Hegel, mutsuz bilincin kendi bireysel varlığını ortadan kaldırmaya çalışmasının, değişmezin düşüncesiyle dolayımlandığını belirtir.⁴²⁶ Bu dolaylı bağıntı, bilincin olumsuz hareketinin özünü oluşturmaktadır, çünkü bilinç değişmezle birlik için kendi bireyselliğine karşı gelir fakat bu olumsuz hareket, kendinde olumlu bir sonuç verecektir ki bilinç değişmezle birliğinin farkına varacaktır.⁴²⁷

Bu dolaylı bağıntı düşüncesiyle birlikte mutsuz bilinç, değişmeze erişmek için bireyselliğinden (arzu ve eylemlerini) feragat etmedeki soruna yeni bir çözüm ileri sürer. Bu çözüm, orta terim (aracı) düşüncesidir ki bu orta terimle özsel olmayan uç ile özsel olan ucun birliği hedeflenir. Bilincin dolayımını sağlayan eylem olduğundan, bu orta terim veya aracı da eylemli birisi olmalıdır ve aynı zamanda değişmezden gelen mesajları dolaysızca taşımalıdır. Bu durumda başka (aracı), bir

⁴²⁴ A.e. ps: 225. s. 146-147.

⁴²⁵ Kalkavage, a.g.e. s. 151.

⁴²⁶ Hegel, TF, ps: 226. s. 147.

⁴²⁷ A.e.

özbilinçli varlık olmalıdır.⁴²⁸ Böylelikle mutsuz bilinç, arzularını, eylemlerini ve iradesini aracıya teslim eder, sürekli olarak değişmeze ulaşmak için önünde engel teşkil eden ve kendini kirlenmiş hissettiği arzu ve eylemlerinden kurtulmayı hedefler. Aracı, değişmezle dolaysız ilişkide düşünülür ve bilinç ondan öğütler alır. Artık bilinç, aracının ve dolayısıyla da değişmezin arzularını ve eylemini gerçekleştirdiği için arzu ve eylemlerin sorumluluğundan kurtulur. Bunları yaparken aynı zamanda kendi iradesinden, özgürlüğünden de vazgeçer. Ayrıca oruç gibi ritüellerle de kendini cezalandırarak aslında yararlanımını da değişmeze atfeder.⁴²⁹ Aracı dolayımıyla değişmeze mutlak boyun eğmekle bilinç, aslında kendi için varlığından, kendi 'ben'inden vazgeçer ve dolaysız özbilincini nesnel bir varlık (aracıyla) yapmanın kesinliğine erişir.⁴³⁰ Mutsuzluğu, arzu ve eylemlerinden kaynaklanmaktaydı, eylemini aracıya yüklediğinden mutsuzluğu da aracıya atfeder. Hegel, mutsuz bilincin kendi iradesinden vazgeçişinin olumlu tarafı olduğunu da söyler, çünkü artık iradesi tekil, bireysel irade değil, evrensel bir iradedir yani değişmezin iradesidir. Fakat bu noktada bilincin eksikliği, evrensel iradeyi kendi iradesi olarak değil, kendi olmayan bir değişmezin iradesi olarak görmesidir. Arzusunu ve eylemini kendine değil evrensele ait arzu ve eylemler olarak görür. Gördüğümüz gibi arzu olarak ortaya çıkan özbilinç, ilkin arzusunun nesnelleşmesiyle özgürlük düşüncesine ve daha sonra da arzunun evrensel arzu olmasıyla da örtük de olsa bireysel ve evrensel birliğine ulaşmaktadır. Bununla birlikte aracı üzerinden bireysel ve evrenselin birliği, akıl tasarımını oluşturur, çünkü artık bilinç, evrensel bilinç olarak tüm gerçekliğin kesinliğini kendinde taşıdığını düşünür.⁴³¹

Bununla birlikte Fenomenolojinin ikinci büyük başlığı olan özbilinç bölümü bitmekte ve Akıl bölümüne geçiş yapılmaktadır. Bu noktada Fenomenolojinin bölümlenmesi ile ilgili bilgi vermek yerinde olacaktır. Fenomenolojinin üç harfle (A,B,C) belirlenmiş, üç ana başlığı vardır. Fakat ilk iki başlığın belirlenmiş bir adı

⁴²⁸ A.e. ps: 227. s. 147.

⁴²⁹ A.e. ps: 228. s. 148.

⁴³⁰ A.e. ps: 229. s. 148.

⁴³¹ A.e. ps: 230. s. 149.

varken (A-Bilinç. B- Özbilinç.) üçüncü başlık, dört alt bölümün birleşiminden oluşmaktadır (C. AA-Akıl. BB-Tin. CC-Din. DD-Mutlak Bilgi). Akıl bölümünde, bilinç ve özbilincin bütünlüğünü kurmak hedeflenmektedir. İncelememizde ilkin, nesnel doğruluk iddiası ileri sürüldü ve sonunda öte yan düşüncesi ile doğruluk özneye işaret ederek Özbilinç bölümüne geçildi. Başka bir deyişle ilkin bilinç, doğruluğun nesnel alanda, nesnelerde olduğunu iddia etti ve deneyim sürecinden sonra doğruluğun özneye, öznellik alanında olduğunu gördükten sonra yeni bilinç momenti olan Özbilinç aşamasına geçerek, kendini kendine nesne yaptı. Özbilinç bölümünde, öznel doğruluk ileri sürüldü ve dış dünya olumsuzlandı. Bu bölümün sonu da öte yan düşüncesi ile bitti fakat bu sefer özbilinç, evrensel ve bireyselin birliğine örtük olarak da olsa sahip oldu. Kendi arzusunu evrensel arzu olarak görerek bunu başardı fakat bu evrensel arzuyu kendinin değil bir değişmez olanın arzusunun ondaki tezahürü olarak görmekteydi. Yine de ilk bölümden itibaren karşıtlar olarak kurulan evrensel ve bireysel, başka türlü ifade edecek olursak, bilinç ve dünya veya yaşamı bir birlik içinde görmek artık mümkündür.

Böylelikle akıl, kendini tüm gerçekliğin kesinliği olarak sunmaktadır. Artık nesne, kavranamayacak bir şey değildir, akıl olarak özne, başkalıkta kendini görür.⁴³² Hegel bu momenti, idealizm olarak da adlandırır.⁴³³ Bundan sonraki Fenomenolojik incelemenin problematiği, Özbilinç bölümünde ortaya çıkar; bireysel ve evrenselin birliği. Akıl, ilkin doğada kendini aramaya girer ki bu, bilinç ve özbilincin birliği olma çabasında aklın, bilinç momentine geri dönüşüdür. Yani nesnelliğe, dış dünyaya bir geri dönüş fakat burada akıl olarak bir geri dönüş söz konusu olduğu için dış dünya, bir yabancı olarak inceleme nesnesi olmaz. Bu bilinç için dünya, akıl için vardır çünkü onu akıl oluşturmaktadır.⁴³⁴ Akıl, bilincin içeriği olan dış dünyayı, bilincin akılsallığının dışavurumu olarak kavramaktadır.⁴³⁵ Bu dışavurumu da belirttiğimiz gibi ilkin, organik doğayı gözlemleyerek aramaktadır. Aklın bu çabası

⁴³² A.e. ps: 232. s. 150-151.

⁴³³ A.e. ps: 233. s. 151.

⁴³⁴ Kervegan, a.g.e. s. 66.

⁴³⁵ Orman, a.g.e. s. 133.

başarısız olacaktır çünkü doğanın gözleminde karşılaşacağı şey, doğa ile kendisi arasındaki uyumsuzluk olacaktır. Bunun temel nedeni, doğanın kendinde olarak düşünülen sözgelimi erekselliğinin, aslında öznenin oraya yüklediği bir erek olmasıdır. Bundan başka Hegel, Aklın belirlenimi olarak insan anatomisini inceleyen dönemin sahte bilimleri olarak fizyonomi ve frenolojiye yönelik eleştiriler de yapmaktadır. Akıl bölümünün incelemesi, doğal varoluşa ve bedene yöneldikçe özgürlüğe ulaşması mümkün değildir, çünkü burada karşılaşacağı şey, dışsal bir zorunluluk olmaktadır. Hegel için bu noktadaki sorun, aynı zamanda dünyaya bir anlam verme çabasıdır oysa yapılması gereken, dünyadaki akılsallığı tanımak (örneğin hukukun ebedi kuralları içinde), aklın tin olduğunu kavramaktır.⁴³⁶ Böylelikle gözlemci akıl, nesnellikte birliği kurmayı başaramayarak aktif akıl olmaktadır. Aktif akıl, öznellikte bu birliği arayacaktır. Aktif akıl, öznellik aşamasını temsil etmektedir ve bu momentte akıl ilkin bireysel akıl olarak vardır. Özbilinç bölümünde gördüğümüze benzer süreçlerden geçerek bireysel akıl, evrensel akıl olmakta ve bu da bizi tin kavramına götürmektedir. İlkin akıl bölümü, Hegel'in soyut akıl eleştirdiği bölümdür ve soyut akıl, kendini tin olarak kavrayarak somut akıl olmaktadır. Hegel için akıldan tine geçiş, eleştirel felsefenin öznel kesinliğinden nesnel doğruluğa bir geçiştir.⁴³⁷ Bu geçişle soyut ve dışsal zorunluluktan, özgürlüğü doğuracak olan somut ve içsel zorunluluk alanına geçilmiş olur.

Soyut akıldan somut akla geçiş, bir bakıma bilinç ve özbilinç bölümlerinde gördüğümüz izolasyon düşüncesinin aşılması olarak da yorumlanabilir. Artık birey bireyleler arası etkileşim alanına girmektedir ve burası birey olmanın anlamlı olduğu, aklın dışavurumunun bulunacağı yerdir. Doğa alanı bilinçsiz ve zorunlu bir akılsallık, tinsel alan bilinçli ve özgür bir akılsallıktır. Tin olarak akılsallık, öznel ve dolaysız içerikten kurtularak nesnel ve toplumsal içerik kazanır.⁴³⁸ Tin bölümüne Hegel, törellik aşamasıyla başlar. Bu bölümde akılsal bireylerden oluşan toplumda

⁴³⁶ Karvegan, **a.g.e.** s. 67.

⁴³⁷ Tom Rockmoore, **Hegel'den Önce Hegelden Sonra**, çev. Kağan Kahveci, Ankara, Say Yayınları, 2019. s. 162.

⁴³⁸ Orman, **a.g.e.** s. 136.

varolan ahlaki ilkeler etrafında dönen ilişki, aile ve toplum üzerinden işlenir. Bireyler ancak bu törellik içinde var olabilmektedir ve burada ilkin gerçek bir düşünme söz konusu değildir, çünkü törel dünyaya yönelik eleştirel bir tutum yoktur.⁴³⁹ Bu eleştirel düşünce, eğitimle ve yabancılaşma ile mümkün olacaktır. Hegel tarih sahnesine gelmiş kültürel değişiklerin bir incelemesini yapmaktadır; Aydınlanma ve Fransız Devrimini, tinin tarihini yadsıdığı için eleştirmektedir. Muhafazakar ve devrimcilerdeki tek yanlı ve yıkıcı tutumu Hegel, soyut ve negatif özgürlük olarak tanımlayarak, değişim ve gelişimin, geçmişi tümüyle yok ederek değil içerip aşarak mümkün olabileceğini söylemektedir.⁴⁴⁰ Bunun ardından Hegel, ahlak incelemesine geçer. Tin olarak ilkin bir değerler bütünü içine doğmuş özne, daha sonra eğitim ve yabancılaşmayla bu değerleri sorgulamış ve yıkıcı bir tutumla soyut ve negatif özgürlüğe ulaşmıştır. Şimdi ise düşünce ve eleştiriye kazanmış olarak fakat negatif özgürlükten de uzak durarak yeni bir kurulum gerçekleştirir. Burada özne kendine geri çekilir fakat kendinde evrenseli yaratarak bunu gerçekleştirir. Davranışlarının ahlaki ilkesini belirler ve aynı zamanda da başkalarının ilkelerini bilir. Bu kendine geri çekilmenin, evrensel ahlak ilkesinin, yeniden daha üst toplumsal karakter taşımasıysa din ile olur.

Hegel, din incelemesini üç bölümde yapar; Doğal din, sanat dini ve vahiy dini. Doğal dinde Hegel, ilk dinlerden olan Zerdüştlüğü, Hint ve Mısır dinlerini inceler, sanat dinindeyse Antik Yunanı inceler. Vahiy dini, Hristiyanlık incelemesini içerir. Hristiyanlık, mutsuz bilinç bölümünde de belirttiğimiz gibi evrensel ve bireyselin birliğine gönderim yapmaktadır. Bu sebeple de mutlak din olarak değerlendirilir ve bunun tanrının cisimleşmesi üzerinden meşruluğunu kazandığını belirtmiştik. Hegel, evrensel ve bireyselin birliğinin mutlak dinde olduğunu fakat bunun simgesel olduğunu, kavramsal olmadığını belirtmektedir. Böylelikle mutlak bilgi aşamasına geçilir.

⁴³⁹ Orman a.g.e. s. 136.

⁴⁴⁰ Orman a.g.e. 137

Mutlak bilgiyle yani felsefeyle bu birlik için eksik olan kavram eklenerek özbilincin problematiği olarak doğan, evrensel ve bireyselin birliği sağlanır. Bu birlik fenomenolojik incelemenin tamamıdır, momentlerin içsel süreçte kavranmasıdır. Öznelliğin ve tarihin oluşumu içindeki birlik olarak tin, tarihin içinde var olur ve dinde sürekli ortaya çıkar, felsefedeyse düşünülür olur.⁴⁴¹

Varılan sonucu arzu kavramı bağlamında değerlendirecek olursak, ilkin arzu kavramıyla özbilinç bölümünde karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Fakat bu, arzunun özbilinç bölümünde ortaya çıktığı anlamına gelmez. Hegel felsefesinde hiçbir şey ex-nihilo var olmaz, sadece örtük olan, potansiyel olan bilinç için görünür olur.⁴⁴² Bilincin belirli koşullarında görünür olan arzunun, bu koşullarda neden görünür olduğu ya da bu koşulların ne olduğunu anlamak için biz de incelememize “Bilinç” bölümü ile başlamıştık. Özbilinçte görünür olan arzu, bilincin, özbilinç olmasının koşulu olarak ortaya çıkmıştı. Bilinç bölümünde edilgin seyrediş, arzu ile etkin bir kurulum kazanmaktaydı. Arzu, özbilinç için gerekli olan dolayımı sağlamakta ve

⁴⁴¹ Kervegan, a.g.e. s. 71

⁴⁴² Butler, **Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France**, Columbia University. Press, New York, 1987, s.24.: Bunu ayrıca Küçük mantığın, varlık öğretisi kısmında Hegel’in, ‘bir şeyi kavramanın aslında ne demek olduğu’nu söylediği kısma baktığımızda da görebiliriz; “... “Bu gül kırmızıdır,” ya da “Bu resim güzeldir” dediğimiz zaman, bununla anlatılan şey, güle kırmızılığı ya da resme güzelliği dışarıdan yükleyen biz olduğumuz değil, tersine bunların nesnelerin kendi öz belirlenimleri olduklarıdır. Biçimsel mantıktaki sıradan Yargı anlayışının daha öte bir eksikliği de ona göre genel olarak Yargının salt olumsal birşey olarak görünmesi ve Kavramdan Yargıya ilerleyişin tanıtlanmamasıdır. Oysa genel olarak Kavram anlağın sandığı gibi süreçsiz olarak kendi içinde duran birşey değildir; tersine, sonsuz biçim olarak, sınırsızca etkindir, bir bakıma tüm dirimsellik için punctum saliens’dir ve böylece kendini kendisinden ayırdedendir. Kavramın kıpırlarının ayırımında kendi öz etkinliği yoluyla ortaya çıkan bu bölünüşü Yargıdır, ve buna göre imlemi Kavramın tikelleşmesi olarak anlaşılmalıdır. Hiç kuşkusuz Kavram, kendinde daha şimdiden tikel olandır, ama genel olarak Kavramda tikel henüz koyulmuş değil ama evrensel ile saydam bir birlik içindedir. Böylece örneğin, yukarıda belirtildiği gibi, bir bitkinin tohumu, kök, gövde, yapraklar vb. gibi tikelleri daha şimdiden kapsar; ama bu tikeller ilkin salt kendilerinde bulunur ve ilkin tohum açıldığı zaman ortaya koyulurlar. Bu açılma bitkinin Yargısı olarak görülmelidir. Bu örnek ne Kavramın ne de Yargının yalnızca bizim kafamızda bulunmadığını ve yalnızca bizim tarafımızdan oluşturulmadığını belirtmeye de yarayabilir. Kavram şeylerin kendilerine içkin olandır ve şeyler ne iseler Kavram yoluyla öyledirler, ve böylece bir nesneyi kavramak onun Kavramının bilincine varmaktır...” Bkz: George Wilhelm Friedrich Hegel, **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I. Mantık Bilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2004, s. 261-262. Ayrıca İngilizce çeviri için bkz: George Wilhelm Friedrich Hegel, **The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze**, çev. T. F. Geraets, W. A. Suchting, H. S. Harris, Indianapolis, Hackett Publishing, 1991, s.245.

‘ben’ demenin olanağı olmaktaydı. İlk, yaşamı olumsuzlama momenti olarak, başka bir deyişle doğal olarak verili nesneleri ortadan kaldırmak olarak ortaya çıkan arzu, burada doyuma ulaşamayacağını deneyimledikten sonra başka bir arzuya yani başka bir özbilince yönelmiş ve karşımıza tanınma arzusu çıkmıştı. Tanınma arzusu efendi-köle diyalektiğini doğurmuş ve tanınma arzusunda köle, emeğinin ürününde arzusunu nesnelleştirerek özgürlük düşüncesine ulaşmıştır. Özgürlük düşüncesi kendine yeterlilik anlamı taşıdığından ve köle, bilinç ile emeğinin ürünü arasındaki ayrımı gördüğünden düşünce dünyasına çekilerek arzusunu, dolayısıyla da dış dünyayı yadsıyarak Stoacı bilinç olur. Fakat Stoacı bilinç, arzusunu ve dış dünyayı yadsıyarak düşüncede özgür olduğunu iddia etse de düşüncesi içeriksiz kalır. Çünkü düşüncesinin içeriği için dış dünyaya bağımlıdır. Böyle olduğu halde köle, özgürlüğü için arzusunu ve dış dünyayı yok saymayı denemiş ve Şüpheli bilinç olmuş fakat bu kez de karşılaştığı çelişki, hem arzusunu yok saydığını söylemesi hem de arzulaması olmuştur. Çelişkisini deneyimlemesiyle Şüpheli bilinç, mutsuz bilinç olmuştur. mutsuz bilinç, çelişkiyi yok etmek için değişmeze ulaşması gerektiğini ve arzusundan kurtulmak zorunda olduğunu düşünmüştür. Fakat bu noktada arzusundan kurtulamayacağını anlamış ve bir aracıyla kendi arzusunu, değişmez arzu olarak kabul ederek bireysel ve değişmez birliğine ulaşmıştır. mutsuz bilinç, arzusunu değişmez arzu olarak tasarlayarak, evrensel arzu olmuş fakat kendi bireyselliğinden, özgürlüğünden vazgeçmiştir. Evrensel arzu olarak özbilinç, evrensel arzunun kendi arzusu olduğu ve özgürlüğünü geri kazandığı aşamaya kavramsal olarak mutlak bilgi momentinde gelmektedir. Aslında bu birlik, karşılıklı tanınmanın olduğu bir ulusun yaşamında yani Tinde mevcuttur, fakat eksik olanın, kavramın tamamlaması için mutlak bilgi aşaması başka bir deyişle felsefe gerekmektedir. Hatırlayacak olursak Hegel, Stoacı bilincin gerçek özgürlüğe değil özgürlük kavramına ulaştığını söylemekteydi. Çünkü düşünce, içeriksiz kalamayacağından içeriğini, dış dünyadan almakta ve bu da kendine yeterlilik olmadığından özgürlüğüne ulaşmasını engellemekteydi. Mutlak⁴⁴³ bilgi ile birlikte artık düşünce, kendi içeriğini kendisi oluşturan düşünce olarak kendine yeterliliğe

⁴⁴³ Hegelci mutlak anlayışı ile ilgili detaylı bilgi bkz; Enver Orman, “On Hegel’s Concept of Absolute”, Kaygı, No:15, Güz 2010. s. 11-18.

sahip olmuş böylece özgürlük artık kazanılmıştır. Çünkü özgürlük, başkasına geçişte kendinde kalma, başka bir deyişle kendini ayırma ve bu ayırmda özdeşlik olarak kendini belirlemedir.⁴⁴⁴ Bunun diğer sebebi de artık arzunun, evrensel arzu olarak aynı zamanda bireysel arzu, bireysel arzu olarak da aynı zamanda evrensel arzu olmuş olmasıdır. Ünlü formülasyonla belirtecek olursak; Ben=Biz, Biz=Ben.



⁴⁴⁴ Hegel, **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I. Mantık Bilimi**, s. 86.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SPİNOZA ve HEGEL'DE ARZU KAVRAMININ KARŞILIKLI DEĞERLENDİRİLMESİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SPİNOZA VE HEGELDE ARZU KAVRAMININ KARŞILIKLI DEĞERLENDİRİLMESİ

A. HEGEL'İN SPİNOZA FELSEFESİNE YÖNELİK TEMEL ELEŞTİRİSİ

İncelememizin üçüncü ve son bölümü Spinoza ve Hegel Felsefesinde arzu kavramının kullanımının karşılıklı okumasını içerecektir. Fakat karşılıklı incelemeye geçmeden önce Hegel'in, Spinoza felsefesine yönelik eleştirileri çok detaylandırılmadan kısaca başlıklar halinde aktarılacaktır. Bu aktarmanın nedeni ne Hegel'in Spinoza felsefesini aştığını göstermek ne de Hegel'in eleştirilerine karşı Spinoza savunusu yapmaktır. Böyle bir girişim bizim inceleme konumuzu aşmakta ve başlıca bir araştırma ve inceleme konusu olmaktadır.⁴⁴⁵ Bizim bu eleştiriye aktarma nedenimiz, Hegel'in tarihsel sonralık açısından kazandığı eleştiri hakkını ona tanımak ve inceleme nesnemiz olan iki filozoftan birinin kendi felsefi duruş noktası açısından yazdıklarıyla, inceleme nesnemiz olan diğer filozof ile arasındaki çizdiği farkı aktarmaktır.

Hegel, bir “Yahudi” olan Spinoza'nın Kartezyen felsefedeki düalizmi ortadan kaldırdığını söyler.⁴⁴⁶ Hegel'e göre Spinoza felsefesindeki sonlu ile sonsuzun özdeşliği, Doğu topraklarının bir yansımasıdır ki daha sonra Hegel, Spinoza'da eksik olanın batıya özgü bireysellik olduğunu söylemektedir.⁴⁴⁷ Hegel'in Spinoza yorumunda, Yahudilik ve doğulu görüş vurgusu ilk göze çarpan şeydir. Hegel,

⁴⁴⁵ Hegel'in, Spinoza'ya yönelik eleştirisinin detaylı bir incelemesi ve Spinozacı karşı eleştiriler için bkz: Macharey Pierre, **Hegel ve/veya Spinoza**, çev. Işık Erdüngen, İstanbul, Otonom Yayınları, 2012.

⁴⁴⁶ George Wilhelm Friedrich Hegel, **Felsefe Tarihi Cilt 3: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe**, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul, Notabene Yayınları, 2021, s.233.

⁴⁴⁷ Hegel, **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I. Mantık Bilimi**, s.245.

Spinoza'nın mercek yontarak geçimini sağlamasının da tesadüfi veya keyfi olmadığını, bu işin yani ışıkla uğraşmanın tam da doğuya has bir görüşü yansıttığını; çünkü ışığın, doğu düşüncesindeki mutlak özdeşliğin maddi alandaki karşılığı olduğunu belirtir.⁴⁴⁸

Hegel, Spinoza felsefesini anlatmaya başlarken bu felsefenin temelde yalın ve anlaşılabilir olduğunu ve karşılaşılabilecek zorlukların Spinoza'nın düşüncelerini aktarmak için seçtiği yöntemden ve felsefesindeki temel noktaları “geçişirmesinden” kaynaklanmakta olduğunu söyler.⁴⁴⁹ Hegel'e göre Spinoza'nın sistemi, Descartes'ın felsefesinin mutlak doğruluk biçiminde nesnel kılınmasıdır. Descartes'ın felsefesinde madde (varlık) ve düşünen ‘ben’ birbirinden bağımsız varlıklardır. İki ucun bu bağımsızlığı, Spinoza felsefesinde mutlak Varlığın momentleri olmaları ile ortadan kalkar. Spinoza'nın bu görüşü, Varlık'ın karşıtların birliği olarak kavranması gerektiğini belirtir.⁴⁵⁰ Spinoza'nın bu görüşünün yani mutlağı karşıtlarıyla belirleme görüşünün, Hegel açısından Spinoza felsefesinde en çok takdir edilen yön olduğunu söyleyebiliriz. Hegel, Spinoza'nın ‘mutlak töz doğruluktur’ görüşünün temelde doğru, sağlam bir temel oluşturduğunu söyler. Evet, mutlak töz doğruluktur Hegel için, fakat tüm doğruluk olma özelliğine sahip değildir çünkü tüm doğruluk olması için kendi içinde etkin ve canlı olarak düşünmesi ve bu sayede kendini tin olarak belirlemesi gerekir. Oysa Spinoza felsefesinde der Hegel, töz sadece bir evrensel ve böyle olması halinde de sadece zihnin soyut bir belirlenimi olarak kalmaktadır.⁴⁵¹ Bu temel eleştiriyi birlikte Spinoza'nın ‘birlik’ düşüncesi, Hegel açısından çok önemli bir noktadır. Hatta bu sebeple Hegel; “Spinoza'nın takipçisi olmak tüm Felsefenin özsel başlangıcıdır”⁴⁵² demektedir. Bununla birlikte Hegel, Spinoza eleştirisini temel üç farklı başlık altında yapmaktadır. İlk Spinoza'ya atfedilen ateizm iddiasını inceler ve Spinoza'nın sistemindeki Tanrının

⁴⁴⁸ Hegel, **Felsefe Tarihi Cilt 3: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe**, s.234.

⁴⁴⁹ A.e. s.236-237

⁴⁵⁰ A.e. s.237

⁴⁵¹ A.e. s.237

⁴⁵² A.e. s.238

konumu ile ilgili eleştiriler getirir. İkinci olarak Spinoza'nın yöntemine karşı ve üçüncü olarak da Spinoza'ya bireysellik konusunda eleştirilerini yöneltir.

Hegel, Spinoza felsefesinin ateizm olduğunu söyleyenlerin iddialarını inceler. Hegel, Tanrı ile sonlu arasındaki ilişkiyi; sadece sonlu olanlar vardır ve sonsuz Tanrı yoktur şeklinde yorumlamanın ateizm olduğunu söyler. Spinoza felsefesinde ise Tanrı'nın mutlak töz olduğunu, sonluların da bu tözün modları olduklarını hatırlatarak, ateizmin duruş noktasıyla Spinoza'nın duruş noktasının aynı olmadığını ekler.⁴⁵³ Hegel, Spinoza felsefesinin ateizmde olduğu gibi tanrıyı yok saymaktan çok, onu tek gerçek varlık yaptığını söyleyerek incelemesine devam eder.⁴⁵⁴ Hegel'e göre Spinoza felsefesine Tanrıyı dünyadan, sonludan ayırt etmemesi bakımından ateizm demek yanlış değildir fakat sadece bu sebepten ona ateist demek "ateizm" kavramını doğru kullanmamak olur. Hegel, Spinoza'nın felsefesini ateizmden ziyade Akozmizm olarak adlandırmanın doğru olduğunu, sisteminin de ateizmden ziyade düşünceye yükseltilmiş monoteizm ve panteizm olduğunu belirtir. Bu sebeple Hegel'e göre Spinoza'ya ateizm suçlaması yapmak, ateizm kavramına tam uygun düşmemekle birlikte, Spinoza felsefesi, Tanrı'yı tin olarak kavramaması bakımından ateizmdir.⁴⁵⁵

Hegel'in Spinoza'ya getirdiği ikinci temel eleştiri, Spinoza'nın felsefini açıklamak için kullandığı Euklides'in geometrik yöntemidir. Hegel'e göre bu matematiksel yöntem, sonlu bilimler için geçerli olduğu gibi felsefe için geçerli değildir. Çünkü felsefenin içeriği spekülatif ve matematiksel yöntem formel olması bakımından spekülatif içerik için geçerli değildir. Matematiksel yöntemde kanıt, kavranan nesne üzerinden değil varolan nesne üzerinden yapılır ve böyle olduğu halde de onda Kavram eksik kalır. Oysa Hegel göre, felsefenin içeriği baştan sona kavramdır. Yöntemin içerik üzerindeki etkisini belirten Hegel, bu bağlamda Spinoza'nın yönteminin sadece dışsal bir sorun değil tüm felsefesine nüfuz eden bir

⁴⁵³ A.e. s.256

⁴⁵⁴ Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I. Mantık Bilimi*, s. 245.

⁴⁵⁵ Hegel, *Felsefe Tarihi Cilt 3: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*, s.257

sorun olduğunu belirtir.⁴⁵⁶ Spinoza'nın, felsefesine başlarken yaptığı tanımların zorunluluğu ortaya konmamıştır; onlar felsefesinden türetilmemiş ve yalnızca varsayılmış ve kabul edilmiştir. Spinoza Tözü, başlangıç ilkesi yaparak düşünce ve uzamın birliği olarak tanımlar fakat bu birliğe nasıl ulaştığını, ayrımları nasıl yaptığını göstermez. Töz, diyalektik bir dolaylılık olmaksızın, dolaysızca verili olarak kabul edilmiştir.⁴⁵⁷ Hegel için matematik, bu türden bir başlangıca izin verebilir çünkü en başta nokta ve çizgi gibi varsayımlarla işe başlanır, oysa felsefe, içeriğini böyle kazanmaz, felsefenin içeriğinin mutlak şekilde gerçek olarak bilinmesi gerekir.⁴⁵⁸ Bunun dışında Hegel matematiksel önerme formunun da felsefeye uygun olmadığını belirtir;

“Önergeler, Önerme olarak, bir özne ve bir yükleme sahiptir ki bunlar benzer değildir. Özne hakkında yüklem kanıtlanıp zorunlu olarak onunla birleştirildiğinde, bir evrenselin bir tikel ile ilişkilendirilmiş olması gibi bir ayrıklık kalmaya devam eder: Bundan dolayı ilişki kanıtlanmış olsa bile ikinci bir ilişki söz konusudur. Matematik bilimi, bir bütün hakkındaki doğru önermeleri itibarıyla, bu güçlükten önermelerin evirtliğini de kanıtlayarak kurtulur, böylece her bir önermeyi her iki şekilde de kanıtlayarak onlar için özel bir belirlilik elde eder. Doğru önermeleri o nedenle tanımlar olarak görmek mümkündür ve evirtim, içinde ifade edildiği formdaki önermenin kanıtıdır. Gelgelelim güçlükten bu şekilde kurtulma yolunu Felsefe kullanmaz, çünkü hakkında bir şey kanıtlanan özne bizzat Kavram veya evrenselden ibarettir ve önerme formu da dolayısıyla tamamen lüzumsuz ve yersizdir.”⁴⁵⁹

Hegel'in üçüncü temel eleştirisi ise Spinoza sisteminde bireyselliğin, öznelliğin, özbilincin eksik olduğu yönündedir. Hegel, Spinoza felsefesinde düşüncenin özbilinçli değil, sadece evrensel anlamda var olduğunu ve bu sebeple de Spinoza'nın sisteminin, bireyin özgürlük anlayışıyla bir antagonizma içinde olduğunu söyler. Oysa Hegel'e göre insan, özgürlüğün ve tinselliğin bilincine

⁴⁵⁶ A.e. s.258

⁴⁵⁷ Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I. Mantık Bilimi*, s. 245

⁴⁵⁸ Hegel, *Felsefe Tarihi Cilt 3: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*, s.243

⁴⁵⁹ A.e. s.259

sahiptir ve din tarafından da bu görüş ileri sürülmüştür.⁴⁶⁰ Spinoza felsefesinde tekil, tözden türetilmemiştir sadece varsayılmış ve kabul edilmiştir ve sebeple de hiçbir canlılık ve tinsellik onda bulunmaz. Spinoza'nın tözü, katı ve değişmez bir tözdür dolayısıyla da tin değildir.⁴⁶¹ Bu noktada Hegel için Spinoza'da eksik olan özbilinç momentidir.

Spinoza'nın, her belirlenim bir olumsuzlamadır önermesini Hegel çok önemsemektedir. Hegel, bu önermeden hareketle Spinoza'nın zorunlu olarak tözün birlik olduğu düşüncesine ulaştığını söyler. Fakat Spinoza felsefesinde bir şeyin sonsuzluğu, onun olumlanması olmakta, sonlu olan bireyler de bu sebeple kendinde ve kendisi için varlıkları olmayan momentler haline gelmekte ve tüm tözselliğini kaybetmektedir.⁴⁶² Bu sebeple de sonsuzluk, bir şeyin mutlak doğrulanması anlamına gelerek hareketsiz bir birlik olur ve töz, kendi için varlık belirlenimine ulaşmadan kalır.⁴⁶³ Hegel'e göre Spinoza felsefesi eksiktir çünkü yansıma, dışsal bir düşünme olarak kalmaktadır. Hegel'in, belirlenim olumsuzlamadır ilkesini önemsediyini vurgulamıştık. Hegel bu ilkeyi kabul eder fakat tam da yukarıda bahsettiği nedenlerden ötürü Spinoza'nın belirlilik veya nitelik olarak olumsuzlamada kaldığını ve mutlak, yani kendini olumsuzlayan olumsuzlamaya başka bir deyişle olumsuzlamanın olumsuzlamasına ulaşamadığını belirtir.⁴⁶⁴ Hegel'e göre olumsuzlamanın olumsuzlamasına Spinoza'nın erişememesi, Spinoza'nın tözünü kişilik ilkesinden yoksun bırakır. Bu bağlamda Spinoza felsefesinde biçime ait yalın bir belirlenim ve olumsuzlama mevcuttur ki, bu mutlak biçim olan mutlak belirlenim ve olumsuzlamadan farklıdır. Mutlak biçim olan mutlak olumsuzlama yani gerçek olumsuzlama, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır.⁴⁶⁵ Böylelikle Spinoza

⁴⁶⁰ A.e. s.261

⁴⁶¹ A.e. s.262

⁴⁶² George Wilhelm Friedrich Hegel, **Mantık Bilimi (Büyük Mantık)**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2014, s. 84. Ayrıca İngilizce çeviri için bkz: George Wilhelm Friedrich Hegel, **The Science of Logic**, çev. George Di Giovanni, Cambridge University Press, 2010, s.87.

⁴⁶³ A.e. s. 121

⁴⁶⁴ A.e. s. 411

⁴⁶⁵ Hegel, **Felsefe Tarihi Cilt 3: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe**, s.260.

felsefesinin içeriğinde olumsuz özbilinç momenti eksiktir ve Spinoza felsefesinin içeriğini oluşturan düşünceler, özbilinçli düşünceler değildir: “...İçerik, arı soyut özbilinç olarak düşünceye, ama bireyin dahil olmadığı akıldan-yoksun bilgiye işaret eder...”⁴⁶⁶ Bu sebeple Spinoza’nın olumsuzlaması tek yanlıdır, onda özbilinç momenti yoktur ve Spinoza çelişkiyi düşünmemektedir. Bu sebeple de Hegel, Spinoza felsefesinin içeriğine akıldan yoksun bilgi demektedir. Çünkü Hegel’e göre anlama yetisi çelişkiyi kabul etmez, sadece çelişmez belirlenimleri kabul eder. Oysa olumsuzlamanın olumsuzlaması bir taraftan olumlama diğer bir taraftan olumsuzlamadır, yani çelişkidir ve aklın içeriği olan bu çelişki Spinoza’da bulunmamaktadır; tinselliğin ve özgürlüğün eksikliğinin sebebi de budur.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ A.e. s.260-261.

⁴⁶⁷ A.e. s.261.

B. Spinoza ve Hegel Felsefesinde Arzu Kavramının Karşılıklı Okunması

Çalışmamızda Spinoza ve Hegel felsefesinde arzu kavramının önemini, temel duruş noktalarını aktarmaya çalıştık ve hem öznenin hem de toplumsallığın kurulumunda mevzubahis kavramın önemini vurguladık. Şimdi iki düşünürün arzu kavramı bağlamında benzer ve farklı yanları vurgulanarak bir karşılaştırma yapılacaktır.

İlkin söylenebilir ki iki düşünürün, “‘insan nedir?’” sorusuna cevap vermek için izlediği yol, aslında iki filozofun özsel olarak, felsefelerini nereden başlattıklarını görmek için önemlidir. Spinoza için bu yol, beden üzerine bir inceleme başka bir deyişle bedenin neye kadar olduğunun incelemesini gerektirmektedir. Hegel içinse bu yol, bilincin süreci olarak görünmekte başka bir deyişle insan, bilincin deneyimi üzerinden anlamlandırılmaya çalışılmaktadır.

Tezimizin bölümlerinde, Spinoza’da **cupiditas** ve Hegel’de **begierde** kavramının özneliliğin ve insanın özü açısından öneminden bahsettik. Bu noktada her iki düşünürün de özne anlayışının arzu temelli bir ontoloji üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza, var olma çabası olarak arzuyu, insanın özü olarak ele alırken, Hegel de özbilinçli varlık olma bakımından arzuyu insanın özü olarak ele alır. Hegel için Özbilinç dolayımıdır ve özbilinci tanımlayan dolayım, arzu üzerinden mümkün kılınır. Spinoza açısından da ‘Ben’in oluşumu, dış dünya dolayımı ile mümkündür. Bu görüş, Spinoza’nın zihin-beden problemine yaklaşımında görünür olur. Spinoza için zihin, bedenin fikri olarak vardır. Bunlar tek ve aynı şeyin iki niteleyenidir. İnsan bedenin fikriyle ben diyebilmekte ve bu fikir için de doğaya gereksinim duymaktadır. Çünkü zihin, bedenine dair fikri ancak belirli bir etkileşim veya duygulanım yoluyla bilmektedir. Dolayısıyla da insanın kendine dair bir farkındalığı, zorunlu olarak dış dünyanın dolayımıyla mümkün olmaktadır ve aynı şekilde dış dünyayı da ancak kendi vücudu dolayımıyla bilmektedir. Bu noktada Spinoza’nın

arzuyu insanın özü olarak konumlandırması, evrensel ve tümel bir öz ifadesi değil, tekil ve ilişkisel bir öz kurulumudur.⁴⁶⁸ Hegel de tam da bu noktadan özbilinç bölümüne başlamaktadır. Özbilinç kendisinden çıkan ve kendisine geri dönen hareket olarak karşımıza çıkar. Özbilincin bu dolayımını sağlayansa arzudur. Arzulama edimi, arzulayan özne ve arzulanan nesneyi varsaymaktadır. Dolayısıyla özne, kendisi ve başkası arasındaki ayrımın farkındalığıyla ben diyebilmektedir. Ayrıca iki filozofta da arzu kavramı, bütünlüğün birleştirici ögesi işlevini üstlenmektedir. Spinoza, zihin ve beden incelemesinde birleştirici öge olarak arzu kavramını kullanmakta, Hegel ise bilinçten özbilince geçişte teori ve pratik, özne ve nesne incelemesinde arzu kavramını birleştirici öge olarak kullanmaktadır

Spinoza ilkin, her varlık için temel olan şeyin varlıkta kalma çabası olduğunu söylemektedir. Biz bu çabayı sadece zihne attettiğimizde buna irade hem zihne hem de bedene attettiğimizde buna iştah demektediriz. İştahın bilincinde olduğundaysa buna arzu denmektedir. Yani iştah ve arzu arasındaki fark bilinç (özbilinç) olmaktadır. Spinoza'nın iştah ve arzu arasında koyduğu kavramsal ayrım Hegel'de karşımıza çıkmaz ya da daha doğrusu farklı bir kavramsallaştırma olarak görünür olmaz. Spinoza felsefesinde, iştahının bilincinde arzulayan bir şey olarak kendisinin bilincinde olan özne, Hegel felsefesinde farklı arzular arasında ayrım ve tercih yaparak özbilince varır. Yani özne “hayvansal” arzudan kurtularak “insansal” arzu ile özbilinç aşamasına ulaşır ki, bu insansal arzu, başka bir insansal arzudur yani başka bir özbilinçli varlıktır. Başka bir deyişle özne, verili olan doğal belirlenim yerine başka bir öznenin arzusunu arzular.

Spinoza, zihni ve bedeni ayrı töz olarak değil aynı şeyin iki niteleyeni olarak kurguladığından bu kurgu açısından arzu temel kavram olarak görünür. Çünkü arzu, zihin ve bedenin ortak çabasının bir ifadesi olmaktadır. Varolma çabası aynı zamanda bireyin yaşama arzudur. Bu arzu, Spinoza için özgür değil, belirlenmiş bir

⁴⁶⁸ Jason Read, “Arzu İnsanın Özüdür: Bireylik-Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel”, [Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler içinde], Der. Eylem Canaslan, Cemal Bali Akal, çev. Eylem Canaslan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2017. s. 88

arzudur. İncelememizde Spinoza'nın özgürlük konusundaki görüşlerine geniş bir şekilde yer verdik ama Hegel felsefesindeki özgürlük anlayışıyla kıyaslama yapacağımız için burada kısaca değineceğiz. Özgür irade Spinoza için bir yanılısamadır, insanlar yaptıklarının nedenlerini bilmediği için özgür olduklarını düşünmektedirler. Ontolojik bağlamda, nedeni sadece kendisi olan şey özgür olarak tanımlanmakta ve bu tanıma sadece töz olarak tasarlanan Doğa uymaktadır. Doğa'nın özgürlüğünün de nedeni kendisi olması bakımından bir özgürlük olduğunu hatırlatalım çünkü iradi özgürlük Doğa'da da mevcut değildir. Bunun sebebi de Spinoza için iradenin bir kurgu, tikel arzulara ortak olandan çıkarttığımız bir tümel olmasıdır. Bu sebeple de tüm tikel şeyler gibi insan da nedeni kendinde olmadığından özgür değildir. Arzuyu bu bağlamda değerlendirdiğimizde Spinoza'nın; “bir şeyi iyi olduğu için arzulamayız, bir şeyi arzuladığımız için ona iyi deriz” söylemi daha anlaşılır olmaktadır. Arzunun yöneliminin değişimini ise Spinoza, başka bir arzunun halihazırdaki arzumuzdan daha fazla etkilenime neden olması olarak açıklar. Böylelikle Spinoza, insan için ontolojik bir özgürlük kapısını kapatmaktadır fakat aynı zamanda etik-politik diyebileceğimiz bir özgürlük anlayışının da kapısını aralamaktadır.

Spinoza için insana atfedilebilecek tek özgürlük biçimi, şeylerin nedenlerini bilerek onları değiştirme olanağının görünür olmasıdır. Bu özgürlük akılla kazanılır ve sadece akıllı kılavuz alan insan özgürdür.⁴⁶⁹ Bu özgürlük, duyguları ve nedenleri akılla bilmek anlamına gelir. Spinoza, bir şeyin nedenini özgür olarak düşündüğümüzde, zorunlu olarak düşünmemizden daha çok etki yaratacağını söyler.⁴⁷⁰ Bunun nedeni, temel psikolojik tutum olarak, basitçe insanın ‘olasılık’ düşüncesidir ve etkinin tek bir nedene sabitlenmesidir. Örneğin x'i sevginin veya nefretin (ki sevgi dış bir nedenin fikriyle beraber giden sevinç, nefret de dış bir nedenin fikriyle beraber giden kederdir) tek nedeni olarak görürsek, tek nedeni olarak görmediğimiz zamana oranla daha çok etkileniriz çünkü özgür olduğundan tek sebep olarak onu görürüz. Spinoza bağlamındaysa bir şeyin özgür olduğunu hayal

⁴⁶⁹ Spinoza, *Ethica*, s. 673.

⁴⁷⁰ A.e. s. 431.

etmek, onun nedenlerini bilmemek anlamına gelmektedir. Bu sebeple de insan, doğal zorunluğunun nedenler zincirini anladıkça duyguları üzerinde daha az etkilenme ve belirli bir değişiklik olanağı yaratmış olur. Spinoza, tecrübelerimize bakarak bunu doğrulayabileceğimizi söyler. Örneğin sevdiğimiz bir şeyi kaybettiğimizi düşünelim, doğal olarak sevgi nesnemizin kaybından dolayı kederleniriz fakat onu korumamızın mümkün olmadığını anladığımızda kederimiz tamamen kaybolmasa bile ilkinden daha az yoğun olur. Başka bir örnek olarak bebekleri düşünelim; Kimse bebekler konuşamıyor, yürüyemiyor veya ihtiyaçlarını karşılayamıyor diye bebeklere acımamaktadır, çünkü bunun zorunlu olduğunu düşünmektedirler, fakat çoğu insan yetişkin olarak doğmuş, çok az insan da bebek olarak doğmuş olsaydı, insanlar bunun bir kusur olduğunu düşünerek çocuklara acıyabilirlerdi, çünkü bunu zorunlu olarak görmezlerdi.⁴⁷¹ Spinoza, bir bakıma özgürlük düşüncesinin imkansızlığı üzerinden bir özgürlük alanı açmaktadır. Bu özgürlük alanı, Spinoza'nın mutlak belirlenimci felsefesine aykırı değildir çünkü özgürlük, tam da bu belirlenimin farkındalığıdır. Bu anlayışı, zihin-beden birlikteliğinin, bilgi-eylem birlikteliği şeklindeki bir anlatımı olarak da algılayabiliriz. Başka bir deyişle Spinozacı özgürlük, nesnel zorunluluğun kavranması demektir.

Hegel açısından özgürlük problematiğine, Read'in Spinoza için yukarıda belirttiğimiz bağlamı özetlediği cümle ile geçiş sağlayabiliriz; “Arzumuzun birey – ötesi koşullarını upuygun kavramadığımızdan özgür olduğumuza inanırız ve özgür olduğumuza inandığımız için de birey – ötesi koşulları upuygun kavrayamayız”.⁴⁷² Hegel, Stoacı bilinci anlatırken, Stoacının, özgürlüğün kavramına ulaştığını fakat gerçek özgürlüğe ulaşmadığını belirtmekteydi. Bu noktada Hegel'in vurgulamak istediği, Stoacının düşüncesinin içeriği için dış dünyaya ihtiyacı olduğu çünkü kendi içeriğini kendi üretememesiydi. Bunun temel nedeniyse kendinin bir izolasyon düşüncesiyle özgür olacağını zannetmesi, birey – ötesi koşulları kavrayamamasıydı. Hegel, mutlak bilgi aşamasıyla kendi içeriğini kendisi üreten düşünceye, özgürlüğe varmaktadır. Birey bu aşamada artık birey – ötesi koşulları kavramış, bir izolasyon

⁴⁷¹ A.e. s. 731.

⁴⁷² Read, a.g.e. s. 90.

düşüncesinden, bütünlük düşüncesine geçmiştir. Arzu bağlamında baktığımızda ise birey, bireysel arzusunun evrensel arzu, evrensel arzusunun da bireysel arzu olarak anlamlandığı aşamaya varmaktadır. Spinoza için nesnel zorunluluğun kavranmasının özgürlük olduğunu söylediğimiz gibi aynı tanıımı Hegel için de verebilir fakat bu noktada Hegel için (Spinoza’da olmadığı şekilde) düşüncenin, eylemi kapsadığını söyleyebiliriz. Bu farkı, iki filozofun özgürlük ayrımını, bir bakıma felsefe üzerine görüşlerinin ayrımı olarak da anlayabiliriz. Bunu, Negri’nin provokatif söylemini kendi bağlamımıza oturtarak düşünebiliriz; “Felsefe, mutlu sonunu kutlamak için tarihin gerçekleşmesinden sonra uçan Minerva’nın baykuşu değildir; bilakis felsefe, olaya uygulanan öznel önerme, arzu ve praksistir”.⁴⁷³ Hegel açısından felsefe olaylar olduktan sonra olayları kavramamızın bir yolu olmakta, Spinoza içinse felsefe, olayları anlayarak bir eylem olanağının görünür olmasıdır, çünkü bilgi-eylem birliğinden, ‘bilmek, değiştirmektir’ anlamı çıkmaktadır. Farklı bir araştırma konusu olmakla birlikte bizim için Spinozacı bilgi-eylem birliğinin, ‘sınıf bilinci’nin teorik temellendirilmesi için bir olanak olması da mümkün görünmektedir. Toplum içindeki birey, özneler-arası ilişki koşullarını, toplumdaki konumunu, sınıfını, ötekilerin konumunu ve toplumsal örgütlenmenin koşullarını kavrayarak sınıf bilincine ulaşmaktadır. Bu bilinç ile birlikte yani zorunluluğu içinde nesnel koşulları, nedenleriyle kavrayarak, kendisi için yararlı olanı görmesi olanaklı hale gelmektedir. Böylelikle Spinozacı etik-politik özgürlük alanı olarak, olayları kavrayarak bir eylem olanağının görünür olması, toplumsal örgütlenmedeki değişim olanağı olarak imlenen ‘sınıf bilinci’ kavramının da dolaylı bir felsefî temellendirmesi olarak da yorumlanabilir.

Şimdiye kadar aktarılanlar ışığında Spinoza’nın açıklaması materyalist bir temele dayanmakta, Hegel ise idealist bir temelden kurulumunu yapmaktadır. Spinoza, belirlenimi doğaya bırakırken aslında öznenin, tam da bu doğada özneler-arası ilişkide ortaya çıktığını belirtmek istemektedir. Diğer taraftan Hegel, belirlenimi özbilince verirken yine öznenin özbilincine ulaşmasının, özneler-arası bir ilişkide ortaya çıktığını belirtmek istemektedir. Özneler arası ilişki, iki düşünürde de

⁴⁷³ Michael Hardt and Antonio Negri. **Empire**. Harvard University Press. 2001. s. 49.

arzu temelli bir kurulum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda her iki düşünürün de birey-ötesi (**Transindividual**)⁴⁷⁴ düşünürler olduğu söylenebilir.⁴⁷⁵ Spinoza özbilinci, doğal ilişkilerin bir ürünü olarak, insani bir kazanım olarak sunmaktadır. Hegel ise insanı, “özbilincin insanı”⁴⁷⁶ yaparak, belirlenimi özbilince bırakmakta ve özneler-arası ilişkilerin itkisini özbilinç olarak açıklamaktadır. Bu fark, iki filozofun arzu kavramını kullanımında kendini pekiştirmektedir. İki filozofunda arzuyu kullanımı ilkin neredeyse aynı görülmektedir, fakat farklı bir özne ile ilişkiye sokacak manevra, iki filozofun özsel farkı olmaktadır. Bizim için iki filozofun ilkin özneler-arası ilişkiyi felsefelerinde bir zorunluluk olarak ortaya çıkarttıkları moment incelendiğinde, Spinoza’nın açıklamasının felsefesinin nedensel sonucu olmakla birlikte Hegel’in açıklamasının ereksel bir sonuç olduğu söylenebilir. Çünkü Spinoza için nedensel ilişkiler dizisi söz konusuysen, Hegel için aslında varolan bir şeyin, bir ereğin kendini görünür kılması söz konusudur.

Spinoza’nın sonucu nedensel ve Hegel’in sonucu ereksel dedikten sonra bu görüşü arzu kavramı üzerinden açıklayacağız. Spinoza’nın arzuyu ilkin varlıkta kalma çabası olarak değerlendirdiğini belirttik. Daha sonra bu varlıkta kalma çabası

⁴⁷⁴ “Bu kavram (birey-ötesi) Simondon’un çalışmasında, bireyin felsefe (ve bilim) tarihindeki merkeziliğinin bir eleştirisi üzerinden tanımlanmıştır. Bireyleşme sürecinin, önceden oluşmuş bireyden hareketle tanımlayan eski ve yaygın görüşe karşı, Simondon bireyleşmeyi, içinde bireyin mutlak başlangıç noktası (atomculuk) ya da nihai erek (hilomorfizm) değil de bir safha olduğu bir süreç olarak sunar. Simondon’a göre birey, birey-öncesi bir ortama, yarı-sabit (metastable) durumdaki bir ilişkiler serisine göre konumlanmıştır; henüz bireyleşmemiştir ama çoklu bireyleşmeler için olanaklı koşullar arz etmektedir. Bireyleşme daima bu ilişkilerin gerçekleşmesi ve dönüşmesidir. Simondon farklı bireyleşmeleri, sırasıyla fiziksel, biyolojik, psişik ve kolektif bireyselleşmeleri inceler; bunların her birinin bir sorunsal olduğunu, sonraki bireyleşmelerde çözülmesi gereken sorunlar olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin İnsanlığın biyolojik bireyleşmesi, içgüdülerin ve alışkanlıkların toplanması, psişik bir bireyleşmeyi, bu farklı potansiyelleri gerçekleştiren bir karakter ya da alışkanlığı gerekli kılar. Bu serilerin sonuncusu olan ve de insan yaşamı için ayrılmış görünen kolektif bireyleşme, bireylik-ötesidir. Bireylik-ötesi, bireyleri altına alan herhangi bir kolektiflik değil, bilakis ancak bireyleşmede ve bireyleşme yoluyla var olan bir kolektifliktir -ki bireyleşme de ancak kolektiflik yoluyla var olur: Farklı olanaklar açığa çıkaran kolektiflikler yoluyla, çeşitli ortaklıklar ve ilişkiler yoluyla bireyleşilir. Bireylik – ötesi, ancak hiç tamamlanmayan bireyleşme süreci, yani kendimizde taşıdığımız birey – öncesi ortam yoluyla olanaklı olur. Bireyleşmemizin koşulları, duygular, alışkanlıklar ve dil hiçbir zaman kaynaşmadığı, hiçbir zaman tam bir birey oluşturmadığı için kolektifliklere gireriz. Bireylik – ötesi, yeni bir nedensellik düşüncesi, yeni bir ilişkiler ontolojisi, yeni bir mantık, tanımları anlamanın yeni bir tarzını gerektirir ve bu da Simondon’un sistemini Spinoza’nın içkin nedenselliği ile Hegel’in diyalektiğine oldukça yakınlaştırır.” Read, **a.g.e.** s. 86

⁴⁷⁵ Etienne Balibar, **Spinoza: From Individuality to Transindividuality**, 1997, Eburon Delft, s. 11.

⁴⁷⁶ Vladimir İlyiç Lenin, **Felsefe Defterleri**, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul, Minör Yayınları, 2013. s. 37.

nedeniyle başka bir deyişle yaşamını sürdürebilmek için başka insanlara ihtiyacı olduğunu vurguladık. Çünkü insan, doğada en yararlı olarak ancak başka insanı bulabilir. Bunu basitçe üreme ve örgütlenme üzerinden anlamak mümkün. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Spinoza'nın özneler-arası bir özneyi kurmasının arzu nesnesinin mutlak belirlenimi ve zorunluluğu sonucu olduğudur. Hegel de ilkin, yaşama karşı olumsuz bir moment olarak arzuyu kurmaktadır. Arzunun nesnesi, ilkin bireyin yaşamını devam ettirmesi için gereken çaba olarak belirlenir. Bu, Fenomenolojinin Özbilinç bölümünde açıklanır; Özne, arzu nesnesi ile tüketim ilişkisi kurarak onu ortadan kaldırır. Fakat Hegel bunun arzunun doyumunu hiçbir zaman getiremeyeceğini gösterir bize çünkü besin, yaşamın, doğanın belirlenimi olarak aşılabacak yok edilecek bir şey değildir. Arzunun doyumu her zaman arzunun yeniden ve yeniden üretimi anlamına gelir. Bu durumda özne, yaşamı olumsuzlamak için başka bir öznenin gerekli olduğunu anlar ve bu noktadan sonra Hegel, bir özbilincin başka bir özbilinç için olduğunu söyleyerek iki özbilincin mücadelesini ve tanınma arzusunu anlatmaya başlar. Hegel felsefesinde arzunun, başka bir özneye yönelmesinin nedeni, tikel bir arzunun nedensel sonucu değil ama özbilincin ereği olmuştur. Çünkü arzuya yön veren özbilinçtir fakat ilkin arzunun doğaya yönelmesi, özbilincin değil doğanın bir belirlenimidir. Hegel'in özneler-arası özneyi kurmasındaki ereksellik de burada yatmaktadır. Özneler arası ilk ilkin doğanın belirlenimi olan arzunun nesnesinin nedensel sonucuyla değil özbilincin ereği ile kendini göstermektedir. Bu ayrım dışında Hegel'in, arzunun özneler-arası ilişkiselliğine gönderim yapan tanınma kavramıyla Spinoza'da karşılaşmadığımızı söylememiz gerekir. Tanınma kavramı ilkin iki bireyin çatışmalı ilişkisine gönderim yapmaktadır, Spinoza içinse bu birey, birey öncesi bir belirlenimler zinciri ve kendi karşılaştığı ilişkiler ağı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple de arzu kullanımı açısından bir diğer fark olarak; “bireylik-ötesinin özneler-arası ilişkisinin hakimiyeti altında olduğu bir kavrayış ile birey-öncesiyle olan bağlantının öne çıkarıldığı bir kavrayış arasındaki fark” belirtilebilir.⁴⁷⁷ İki filozof arasındaki ‘ereksellik’ farkını, toplumsallık üzerine görüşlerini yansıtarak daha iyi anlayabiliriz.

⁴⁷⁷ Read a.g.e. s. 93

Her iki düşünürde de arzu kavramının toplumsallığın kurulumu açısından temel kavram olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza açısından, hayatının sürekliliğini sağlamak için özne, başka bir özneyi arzular ve bu toplumsallığın temelidir. Hegel açısından da özbilinç, kendi bütünlüğünü sağlamak ve tanınmak için başka bir özneyi arzular ve bu toplumsallığın ilk adımıdır. Tam da bu noktada Spinoza ve Hegel felsefesinde arzu kavramının farkı yeniden ortaya çıkmaktadır. Hegel’de özne, özbilincin birliğini kurmak ve tanınmak arzusuyla ötekine yönelirken. Spinoza da ise özne, bir birlik kurmak ereği ile değil, hayatta kalmak için başka öznelere ihtiyacı olması dolayısı ile başka bir özneye yönelir. Bu yönelim nedeni, iki düşünür arasında arzu kavramı bağlamında temel farktır. Hegel de özne, kendi bütünlüğünü kurmak için başka bir özneye gereksinim duyarken, Spinoza da bu gereksinim hayatta kalmaya yönelik çabanın ürünüdür.

Spinoza açısından insanın özü olan arzunun, tümel bir öz değil de tekil ve ilişkisel bir öz olduğunu belirttik. Bahsedilen toplumsallık da Spinoza açısından tümel ve tüm dönemlerde, tüm halklarda aynı bir oluşuma gönderim yapmamaktadır. Burada Spinoza’nın vurguladığı, toplumsallığın ontolojik koşuludur. Bireylerin biraradalığının temeli, yaşama arzusudur. Bu olgu, toplumsallığın temelini inşa eder fakat bu toplumun nasıl bir yaşam pratiğine sahip olacağı, adetlerinin ve kanunlarının ne olacağı o toplumdaki bireylerin ilişkiselliğinin sonucudur. Spinoza bu noktada toplumların yaşantısını tarihsel olarak okumakta ve kendi konumunu belirtmek için de **Ingenium** (Doğa/Mizaç) kavramını kullanmaktadır. Del Lucchese’ye göre Spinoza’nın bu kavramı, sözleşmecî düşünce tarafından yok sayılan, halkların özgün tarihini inceleme olanağı sunmaktadır. Böylelikle Spinoza, sözleşmecî kuramın dar, tüm halklara aynı yaklaşan, evrensel, soyut yaklaşımının karşısında yer almaktadır.⁴⁷⁸

Spinoza felsefesinde toplumların kendine özgülüğünü öne çıkaran **Ingenium** kavramı gibi Hegel felsefesinde de halkların kendine özgülüğünü vurgulayan

⁴⁷⁸ Del Lucchese Flippo, **Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation**, New York, Continuum, 2009. s. 64.

Volksgeist (Halk Tini) kavramı ile karşılaşmaktayız. “Kendini Devlette öne çıkaran ve bilince ulaşan Evrensel, var olan her şeyin onun altına getirildiği biçim genel olarak bir ulusun Kültürünü oluşturan şeydir. Ama evrensellik biçimini kazanan, ve Devlet olan somut edimsellikte yatan belirli içerik Halkın kendisinin Tinidir”.⁴⁷⁹ Hegel için her birey, halkının tinini yansıtır. Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Hegel için bu halk tininin yaşamı, bir devlette mümkündür ve eğer devleti gelişmişse birey, sadece tinini yansıtmaz aynı zamanda çağını da yansıtır; Kendi çağının çocuğudur ne onun gerisinde ne de onun ilerisindedir.⁴⁸⁰ Böylelikle Hegel de bir halkın tininin gelişimini tarihsel olarak okumaktadır; “Bir Halkın Tini belirli bir Tindir ve yukarıda belirtildiği gibi ayrıca gelişiminin tarihsel aşamasına göre belirlenir”.⁴⁸¹ Dolayısıyla Spinoza gibi Hegel de tüm halkları, aynı oluşumun tekrarı olarak değil ilişkisellik üzerinden tarihsel olarak yorumlamaktadır. Fakat iki düşünür arasında önemli ve temel bir fark yine Spinoza’da karşılaşmadığımız “mutlak ere”le Hegel felsefesinde karşılaşmamızdır. Bunun anlaşılması için Hegel’in tinin doğası ve özü üzerine yazdıklarına başvurmamız gerekir.

Hegel için tinin tözü ve özü de özgürlüktür. Doğrudur, tinin farklı özellikleri de vardır fakat Hegel’e göre felsefe, tinin tüm özelliklerinin sadece özgürlük yoluyla kalıcılık kazandıklarını ve tüm özelliklerin aslında özgürlük için araçlar olduğunu bize öğretir. Dolayısı ile felsefenin ürettiği temel bilgi (ki burada Hegel spekülâtif felsefeyi kasteder), özgürlüğün tinin tek gerçeği olduğudur.⁴⁸² Hegel tinin birliğinin, dışarıda olmadığını kendi içinde olduğunu ve “Tin kendi kendisi ile olma” olduğunu belirtir ve kendi kendisi ile olmanın da özgürlük anlamına geldiğini söyler. Bunun sebebi, bir şeyin bağımlı olma durumunda başka şey ile ilişkilendirilmesi ve zorunlu olarak başkası olmadan olamayacak olmasıdır. Bu sebeple de sadece kendi kendisi ile olma durumu özgürlüktür. Bu durum aslında tüm fenomenolojik serüven

⁴⁷⁹ George Wilhelm Friedrich Hegel, **Tarih Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006. s. 44. Ayrıca İngilizce çeviri için bkz: George Wilhelm Friedrich Hegel, **The Philosophy of History**, çev. J. Sibree, Batoche Books, 2001, s.65.

⁴⁸⁰ Hegel, **Tarih Felsefesi**. s.46.

⁴⁸¹ A.e.

⁴⁸² A.e. s.20

boyunca karşımıza çıktı. Arzu bağlamında baktığımızda arzunun ilk ortaya çıktığı durumda sorun, arzu nesnesinin içselleştirilememesidir. Başka bir deyişle özne, arzuladığı nesneyi kapsayarak aşamamaktaydı, kendisine dışsal olan şeye bağımlılığı ortaya çıkmaktaydı. Tam da bu sebeple köle ve efendi diyalektiği üzerinden tanınma arzusu bölümüne geçtik. Köle efendi diyalektiğini detaylı bir şekilde anlattığımızdan burada sadece önemli bir not olarak şu söylenebilir; Diyalektik hareketin ilk belirleniminde ortaya çıkan efendi, diyalektik hareketin sonucunda “sadece tanımadığı birisi tarafından tanındığı için değil onun nesnesiyle olan ilişkisi arzunun saf nesnesiyle bir ilişki olduğundan ötürü de, dolaysızlığındaki mutlak dolayım olduğundan ötürü de bir köledir”.⁴⁸³ Efendi, arzusunun doyumu için köleye ihtiyacı olduğunu anlar bu ise “kendi kendisi ile olma” değildir, bu sebeple de özgürlükten mahrum kalır. Köle ise Hegel’in ertelenmiş arzu olarak tanımladığı emekle arzu nesnesini nesnelleştirir, arzu nesnesine kalıcılık sağlar ve nesnenin bağımsızlığında kendi bağımsızlığını görür. Böylelikle köle, özgürlük düşüncesine erişir fakat bu da tam olarak özgürlük olamayacaktır çünkü Hegel’in koşulu yani “kendi kendisi ile olma” köle için de oluşmuş değildir çünkü emeğin nesnesi ile kendisi arasındaki ayrımın farkındadır. Köle efendi çatışmasının aşılması ise biraz sonra tin bağlamında özgürlüğün edimselleşmesi olarak karşımıza çıkacak devlet altında olmaktadır.⁴⁸⁴ Ayrıca arzu ve tanınma ile emek arasında kurduğu bağıntı Hegel’in, sivil toplum–aile-devlet incelemesinin de temelinde durmaktadır. Bu olgu da aslında bize yeniden Hegel felsefesinin bütünlüğünü, teorinin pratikten ayrı bir düzlemde değerlendirilmediğini, diyalektik bir hareketi göstermektedir. Teori ve pratik ikilemindeki temel kavramın da arzu olduğunu bir daha hatırlatmalıyız çünkü öznenin edilgin bir düzlemde etkin bir yaşam alanına geçişi ilkin arzu dolayımıyla, önündeki nesneyi izlemeyi bırakarak dönüştürmeye çalışmasıyla ortaya çıkmaktadır. Hegel’in tin üzerine olan görüşlerine devam edecek olursak, Hegel için tinin kendi kendisi ile olması özbilinçtir; “Bilinçte iki şey ayırdedilecektir; ilk olarak biliyor olmam; ve ikinci olarak, bildiğim şey. Özbilinçte ikisi çakışır, çünkü Tin kendi

⁴⁸³ Read, a.g.e. s. 92

⁴⁸⁴ George Wilhelm Friedrich Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1991. s. 72

kendisini bilir, kendi doğasının yargılanışıdır, ve Tin aynı zamanda kendine gelme ve böylece kendini ortaya çıkarma, kendini kendinde ne ise o yapma etkinliğidir.”⁴⁸⁵ Bu tanımlar doğrultusunda Hegel, dünya tarihinin de tinin, kendinde ne olduğunun bilgisinin sergilemesi olduğunu söyleyebileceğimizi belirtir.⁴⁸⁶

Hegel’e göre insan, kendinde özgürdür ve özgürlük bilincine ulaşmalıdır. Ki bizim de tezde detaylı bir şekilde incelediğimiz bilinç ve özbilinç bölümleri de bu özgürlük bilinci momentleriydi. Özgürlük bilinci, dünya tarihinde ilk kez Antik Yunanda görünür olur. Yunanlılardan önce, doğu düşüncesinde sadece Tanrı veya kuşatıcı birliğin özgür olduğu inancı vardı ve böyle olduğundan, doğulular özgür değildi. İlk kez antik Yunanda özgürlük bilincinin görünür olduğundan bahsettik fakat Hegel’e göre Yunanlıların özgürlüğü de eksik özgürlüktür. Çünkü hala köleleri vardır ve dolayısıyla özgürlük sadece bazı insanlara has olarak tahayyül edilir. Hegel’e göre insanın, insan olarak özgür olduğu düşüncesinin bilincine ise Germenik uluslar Hristiyanlıkta ilk kez vardılar.⁴⁸⁷ Dünya tarihi böylelikle özgürlük bilincine doğru ilerler ve Hegel için özsel olan şey, onu zorluluğu içinde kavramaktır. Bu anlatılanlar ışığında Hegel için tinsel dünyanın belirlenimi ve dünyanın ereği, tinin özgürlük bilinci ve bu yolla özgürlüğünün edimselleşmesidir; “Aynı zamanda kendinde olduğu gibi alındığında sonsuz Zorunluluğu kendi içinde taşıyan Özgürlük bilince — çünkü Özgürlük, kavramına göre, kendinin bilgisidir — ve böylelikle edimselliğe getirilecektir”⁴⁸⁸. Hegel için Tinin biricik ereği, özgürlüktür.

Hegel, devletin, özgürlüğün edimselleşmesi olduğunu söyler ve buna karşı çıkan görüşleri eleştirir. Temel karşıt görüş, insanın doğal olarak özgür olduğu ama toplumda yaşamak için özgürlüğünü kısıtladığıdır. Hegel, insanın doğal olarak özgür olduğu görüşünün, insanın kendinde özgür olduğu şeklinde alındığında doğru görüş olduğunu söyler. Fakat bunu iddia edenler, bundan daha fazlasını kastetmekte, bir

⁴⁸⁵ Hegel, **Tarih Felsefesi**. s.21.

⁴⁸⁶ A.e.

⁴⁸⁷ A.e.

⁴⁸⁸ A.e. s.22.

“doğa durumu” varsaymakta ve bu doğa durumunda insanın özgür olduğunu ve özgürlüklerini kısıtlayarak bir topluluğa dönüştüğünü söylemektedirler. Hegel’in temel itirazı da tam bu noktadır; Hegel, böyle bir doğa durumunun tarihte görülmediğini söyler. Bunun için ilkel yaşam biçimlerine başvursak bile orada da özgürlüğü kısıtlayıcı toplumsal düzenlemelerle karşılaşırız.⁴⁸⁹ Yani iki bireyin bir araya geldiği her durumda bireyler, kendilerini karşılarındaki bireye göre yeniden ve yeniden konumlandırmaktadırlar. Dolayısıyla Hegel için özgürlük, dolaysız ve doğal olan değil kazanılması gereken bir şeydir. Devlet kısıtlamalar getirir fakat bu kısıtlamalar tam da özgürlüğün kazanılması için gerekli dolaylılığı bize gösterir. Bu dolaylılık yoluyla özgürlük bilinci görünür olmaktadır. Bu sebeple de Hegel için devletin kısıtladığı öznel başına buyruluk, özgürlük değil.⁴⁹⁰

Böylelikle görüldüğü gibi Spinoza ve Hegel halkların özgün tarihlerini tarihsel olarak okumakta bu okumanın temeline arzu kavramını koymaktadır. Fakat aralarındaki temel fark bu özgün tarihselliğe vurgu yapan halkların Hegel felsefesinde ‘mutlak ere’ğin momentleri olarak kurgulanmasıdır.

Hegel felsefesinde devletin, özgürlüğün edimselleşmesi olduğunu ve özgürlüğün de zorunluluğun kavranması olarak anlaşılabilirliğini belirttik. Spinoza felsefesinde özgür iradenin reddedildiğini vurguladık ve insana dair sadece etik politik diyebileceğimiz bir özgürlüğün olduğunu gördük. Spinoza’nın belirlenimci ve nedenselci felsefesinin sonucu olarak da arzunun da özgür değil belirlenmiş olduğu sonucuna vardık. Şimdi kısaca Hegel felsefesinde özgür iradenin konumuna değineceğiz. Hegel için irade, saf belirlenimsizlik ve belirlenim momentlerini içererek bunların birliği anlamına gelmektedir. Saf belirlenimsizlik, öznenin her türlü içerikten kendini soyutladığı, kendi üzerine dönük saf düşüncesidir. Saf belirlenimsizlik bu haliyle, öznenin kendini her türlü içerikten soyutlama imkanı olarak negatif özgürlük veya negatif iradedir. Bu özgürlük türü Hegel için sadece soyut ve eksik bir özgürlük olmaktadır. İradenin ikinci momenti, belirlenim momenti

⁴⁸⁹ A.e. s.37.

⁴⁹⁰ A.e. s.38

ise öznenin kendini doğa veya tin tarafından verilmiş bir içerikle belirlenmiş olarak kurmasıdır. Bu ikinci moment de Hegel için negatif olma özelliğine sahiptir. İlk moment soyut ve tek yanlı, ikinci moment de belirlenmiş ve tek yanlı olmaktadır. Hegel terminolojisiyle ilk moment kendinde, ikinci moment ise kendisi içindir. Hegel içinse irade, sadece kendinde veya sadece kendisi için olarak ele alındığında eksik ve hatalı olmaktadır. İrade, kendinde ve kendisi için olarak bu iki momentin birliği olmaktadır. Hegel için bu iki momentin birliği olarak irade, bireyselliğe işaret eder.

Bu bireysellik aynı zamanda öz-belirlenim anlamına gelir. Öz-belirlenim; “Ben’in kendi kendisini hem benin inkarı olarak, yani belirlenmiş ve sınırlandırılmış olarak ortaya koyması, hem de buna rağmen kendi kendisi olarak kalması, yani kendi kendisiyle aynılığı ve evrenselliği içinde kalması ve nihayet determinasyonunda kendi kendisinden başka hiçbir şeye bağlı olmaması demektir”.⁴⁹¹ Böylelikle Hegel için irade, belirlenim ve belirlenimsizlik momentlerinin birliğini imleyen bireysellik olarak, öz-belirlenim anlamına gelir. İradenin özgürlüğünün ortaya çıkışı tam da bu öz belirlenim üzerinden anlamlandırılmaktadır. Dolayısıyla da irade, bu öz belirlenim sürecinden önce varolan bir şey değil, tam da bu öz-belirlenimde ortaya çıkan bir şey haline gelir. İradenin edimsellik kazanması, tam da öz-belirlenimde açık olmaktadır. Başka bir deyişle öz-belirlenimin kendisi iradenin edimselliğidir. Fakat bu, Hegel açısından son nokta değildir çünkü öz-belirlenimle varılan sonuç her ne kadar bir birlik ifade etse de sonlu olana gönderim yapmaktadır. Şöyle ki özne, arzular ve içgüdüleriyle belirlenmişlik momentinin içindedir ve bir diğer moment olarak kendini soyutlama imkanına sahiptir. İki momentin birliği ve iradenin edimselleşmesi ise karar veya seçim ile ortaya çıkar. Başka bir deyişle seçimde irade kendini gerçekleştirir. Her ne kadar özne, doğal içeriği, öz-belirlenim momenti ile kendi içeriği olarak görse de mutlak doğruluğu içinde somut olarak ortaya koyamamaktadır. Çünkü içerik, kaynağını doğadan almakta ve seçimin içsel zorluluğu ile kavranması mümkün olmamaktadır. Bu da keyfi irade anlamına

⁴⁹¹ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**. s.43.

gelmektedir. İrade, içeriğini ve ereğini kendi özünde bulamamaktadır, bu içerik verili olarak dışarıdan gelmektedir.

Bu noktada ereksellik üzerine de bir şeyler eklememiz gerekmektedir. Devlet bağlamında ve özbilinç bağlamında bahsettiğimiz ereksellik, irade bağlamında da ortaya çıkmaktadır. Fakat Hegel'in erek düşüncesinin bu bağlamda, içsel bir erek olduğu açıklık kazanır. İradenin, kendi evinde olduğu, evrenselliğe yükselmesi özbilinç içindeki düşüncede olur. Hegel, düşünce ve iradeyi ayıranların varacağı sonucun keyfi irade olduğunu belirtir. Düşünce, nesnesini ve ereğini evrensellik düzeyine yükselterek kendinin kılar. Böylelikle iradenin düşünce düzeyine yükseltilmiş olarak doğru ve özgür olduğu görünür. Düşünce düzeyine yükselmiş irade bu bağlamda sonsuzdur çünkü nesnesi artık kendi nesnesi olmakta ve içsel kurgu tamamlanmaktadır. Özgür irade, şimdi ve burada varolan idea olmaktadır.⁴⁹² Böylelikle nesnesi içsel olduğu gibi ereği de içsel erek olmaktadır. Bu idenin gerçekleşmesi ise Hegel'de bireysel iradenin evrensel irade olması ile ortaya çıkmaktadır. Böylece bireysel irade ile evrensel iradenin birliği, doğruluğu içinde somut olarak özgür iradeyi oluşturur. Bu nokta ise özgürlüğün edimselleşmesi olan devlette görünür olur. Bireyler, bireysel iradeleriyle evrensel iradeyi oluşturduklarından evrensel iradede bireysel iradelerini, bireysel iradelerinde de evrensel iradeyi görmektedirler. Böylelikle iradenin içeriği içkin bir düzlemde oluşmuş olur. Dolayısıyla iradenin ereği de içsel bir erek olur.

İradenin iki momentin birliği şeklinde ele alınışını, arzu bağlamında değerlendirecek Hegel'in irade anlayışının, tam da arzunun fenomenoloji serüveni ile üst üste düştüğünü görürüz. Arzunun ilk kez görünür olduğu özbilinç bölümünün “Özkesinliğin Doğruluğu” alt başlıklı kısmında, mutlak bir belirlenim görmekteydik. Özne, kendini dış dünyadan soyutlamakta ve kendini, kendine yeterlilik üzerinden kurarak karşısındaki nesneyi içselleştirmeye, kendisinin kılmaya çalışmaktaydı. Bu içselleştirme sürecinin karşılığı ise arzuydu. Fakat kendini, saf belirlenimsizlik üzerinden kurmaya çalışan özne, arzu nesnesine mutlak bağımlılığını

⁴⁹² A.e. s.51.

görmekteydi. Yani kendisinin, saf belirlenimsiz olmadığını, arzu nesnesinin belirlenimine tabi olduğunu fark etmekteydi. Nesneyi kapsayarak aşmadığını gören özne, arzusunu başka bir özneye, başka bir öznenin arzusuna yöneltmekteydi. Başka bir deyişle arzu, arzuyu arzulamaktaydı. Bu önemli bir aşama olmaktadır. Çünkü özne, seçim ile verili olanın dışına çıkmıştır, bu biraz önce bahsettiğimiz iradenin öz-belirlenim momentidir. Bu seçimin sonrasında ortaya çıkan köle-efendi diyalektiğinde ise Hegel'in belirlenimsizlik ve belirlenim momentlerinin birliği dediği aşamaya ulaşılmamaktadır. Bunun sebebi de iki tarafın da tek yanlı bir ilişki içinde olması olmuştur. Bu tek yanlı ilişkinin eksik olduğunu irade bağlamında anlattık. Bu ilişkide bahsedilen birliğe yaklaşan ise köle olmaktadır. Bunun sebebi ise kölenin belirlenimsizlik momenti olan “ben” ile belirlenim alanı olan doğa arasında, emeğinin ürününde bir kesişimi fark etmesidir. Yani ben ve başkası, özne ve nesnenin eksik de olsa bir birliğin görünür olması, kölenin özgürlük düşüncesine erişmesi anlamına gelmekteydi. Ve buna da arzusunu nesnelleştirerek varmaktaydı. Bu noktadaki eksiklik ise arzu ve emeğin ürününün dışsal bir ilişki olmasıydı. İradenin ereğinin içsel bir erek olduğunu belirtmiştik. Bu noktada arzunun özgür olması için arzunun ereği de içsel bir ilişki içinde kurgulanmalıdır. Kölenin sonraki çabalarında ise biz, iki moment olarak bahsettiğimiz belirlenim ve belirlenimsizlik momentlerinin kendini yinelediğini görürüz. Stoacı bilincin yeniden saf belirlenimsizlik momentinin tek yanlılığına sığınarak, kendini kendi arzularından soyutlama çabasını görürüz. Fakat bilinç, bunun eksik ve tek yanlı olduğunun farkına varır çünkü soyut özgürlüğünü gerçekleştiremez. Ne kadar arzulardan soyutlandığını söylese de edimsel düzlemde arzusundan kurtulamaz. Ve bu çelişki ile mutsuz bilinç olur. Bu bilinç ise belirlenim ve belirlenimsizlik momentlerinin gerilimine, çatışmasına sahne olur. mutsuz bilinç ise kendi arzusundan feragat ederek, değişmezin arzusunu kendi arzusu yaparak birlik sağlar. Kendi arzusunun feragati, bireyselliğin feragati anlamına gelir, fakat biz, irade bağlamında birliğin tam da bireysellik anlamına geldiğini vurgulamıştık. Bu bakımdan bu birlik, gerçek bir birlik, somut bir birlik olmamaktadır. Somut birlik ise daha önce özgürlüğün edimselleşmesi olarak bahsettiğimiz devlette olur. Arzunun, bireysel arzu olarak evrensel arzu ile birliği devlet altında yaşayan bir ulusta ortaya çıkmaktadır.

Aktarılanları Spinoza bağlamında söylediklerimiz üzerinden daha anlaşılır kılabiliriz. Spinoza varlıkta kalma arzusuyla toplumsallığın kurulduğunu ve arzu sayesinde de varlığını sürdürmeyi arzulayan bireyin, bu arzusu için gerekli olan topluluğun arzularını da arzulayacağını söyler. Dolayısıyla topluluk, bireysel arzu ile evrensel arzunun birliğine gönderme yapar. Spinoza'nın sonucu maddesel ve nedensel temelde ortaya konur. Hegel farklı bir felsefi yöntem ve temel ile benzer bir sonuca varır. Hegel idealist ve ereksel temelde bireysel arzunun evrensel arzu ile birliğinin devlette ortaya çıktığını vurgular. Özgürlük ise tam da bu birliğin anlaşılmasıdır. Çünkü artık bireysel, içeriğini kendi içeriği olarak alır. Bu açıdan iradenin ereği gibi arzunun ereği de Hegel'ci sistemde içsel erek olarak yerini alır.

Sonuç

Yaptığımız çalışmanın amacı, ‘arzu’ kavramının Spinoza ve Hegel felsefesindeki yerini ve önemini, temel olarak **Ethica** ve **Tinin Fenomenolojisi** bağlamında ele almak, mevzubahis kavramın özneliliğin ve toplumsallığın kurulumundaki rolünü ortaya koymaktır. Spinoza ve Hegel, sistem kurucu filozoflar olduklarından iki filozofta da arzunun kullanımı ve özneliliğin kurulumunu anlamak için bu kurulumu getiren süreci önce ele aldık. İlk olarak Spinoza felsefesinde insanın konumunu anlamak için Töz ve insan ilişkisini inceledik. Bu incelemeyi, töz-sıfat-modus üçlemesini açıklayarak yaptık. Spinoza felsefesinde tek töz olduğunu, Tanrı veya Doğa’nın töz olarak kurgulandığını ve içkin bir neden olarak var olduğunu gördük. Sıfatların ise aklın, tözün özü olarak kavradığı şeyler olduğunu ve insanın yer kaplama ve düşünce olmak üzere iki sıfatı kavradığını gösterdik. Sıfatların tözün özünü ifade ettiğini belirttikten sonra, tözün özü ve varoluşunun bir olduğunu göstererek Spinoza felsefesindeki töz-sıfat özdeşliğini anlattık. Daha sonra Spinoza’nın modus anlayışını ele aldık. Modusların, tözün sıfatlarının tezahürleri olduğunu ve kendi başlarına kavranamayan, zorunlu olarak başka şey aracılığıyla kavranan şeyler olduğunu söyleyerek, tüm tekil şeylerin modus olduğunu açıkladık. İnsan, Spinoza açısından tekil tüm şeyler gibi bir modusdur. Doğa ise insanın ve genel olarak var olanların var olmasının nesnel koşulu olarak durmaktadır. Bu ilişkiden çıkan temel sonuçlardan birisi, Doğa’nın kendi nedeni olması bağlamında özgür, insan ve diğer tüm modusların da nedeni başkası olması bakımından özgür olmadığıdır.

Spinoza felsefesinde Doğa-insan ilişkisinden sonra bir modus olan insanı inceledik. Bu noktada Spinoza’nın zihin-beden ve bilgi anlayışını detaylı bir şekilde ele aldık ve arzunun bu kurulum içindeki konumunu hem birey hem de toplum bağlamında inceledik. Modusların, Doğa’nın sıfatlarının tezahürleri olduğunu belirttik. İnsan da diğer tüm moduslar gibi yer kaplama altında düşünüldüğünde beden, düşünce sıfatı altında düşünüldüğünde ise zihin olarak değerlendirilmektedir. Spinoza’nın beden veya cisim incelemesinin, belirli hareket ve durağanlık oranı

üzerinden niceliksel olarak ele alındığını gördük. Spinoza zihni ise ilkin, bedeninin bir fikri olarak ortaya koymaktadır. Bedenin bir fikri olan zihin, kendi bedenine dair farkındalığı da dış cisimlerden etkilenimleri sayesinde bilmektedir. Dolayısıyla fikir, nesneden bağımsız bir şey olarak değil bir birlik olarak kurgulanmaktadır ve zihin, bedeninin fikri olduğundan ilk varlığını bedenden almaktadır. Buradan da beden ve zihnin bir ve aynı şey olduğu, tek bir şeyin iki niteleyeni olduğu sonucuna vardık.

Beden ve zihin incelememizde zihnin, dış cisimleri ve bedeni bilmesinin belirli etkilenimler sonucu olduğunu söyledikten sonra bu bilginin doğruluğu ve yanlışlığını nasıl bilebileceğimiz sorusu bizi, Spinoza'nın bilgi anlayışının incelenmesine götürdü. Spinoza felsefesinde üç tür bilgi olduğunu gördük. Birinci tür bilginin sanı veya hayal gücü, ikinci tür bilginin akıl, üçüncü tür bilginin ise sezgi olduğunu gördük. Spinoza için birinci tür bilgi, duyularımız aracılığı ile elde ettiğimiz hayal gücü ve sanı temelli bilgidir. Bunlar birebir olmayan, bölük pörçük bilgilerdir ve Spinoza'ya göre yanlışın nedeni bu bilgi türüdür. İkinci tür bilgi olan akıl ise ortak kavramlar aracılığı ile elde ettiğimiz bilgilerdir. Spinoza felsefesinde ortak kavramlar, cisimlerde ortak olan kavramlardır, yani yer kaplama sıfatı altına düşen cisimlerin hepsinde ortak olarak hareket ve durağanlık vardır ve bu sebeple de cisimlerde ortak olan kavramlar bunlardır. Spinoza felsefesinde doğruluk, nesnesine uygunluk olarak açıklandığından, akıl tarafından, ortak kavramlar aracılığı ile elde edilen bilgi yani ikinci tür bilgi bu bağlamda mutlak doğru bilgi olmaktadır. Üçüncü tür bilgi olan sezgi ise şeyleri, özleri ile birlikte kavradığımız bilgidir. Üçüncü tür bilginin kaynağı ve temeli ikinci tür bilgi yani akıldır. Fakat akıl, ne kadar doğru bilgi olsa da Spinoza açısından şeyleri özleriyle birlikte kavramaz ve bu sebeple şeyleri özleriyle birlikte kavrayan üçüncü tür bilgi, hiyerarşinin en üstünde yer almaktadır.

Spinoza felsefesinde zihin ve bedeninin, tek ve aynı şeyin iki niteleyeni olduğunu söyledikten sonra Spinoza'nın bu monistik yaklaşımının temel kavramının arzu olduğunu gösterdik. Bunun için önce **conatus** kavramını açıkladık. Spinoza için var olan her şey var olduğu sürece varlığını korumaya çabalar. Bu çaba, Spinoza felsefesinde conatus kavramı ile karşılanır. Varlığını korumak veya sürdürmek için

sarf edilen çaba, Spinoza için o şeyin fiili özü olmaktadır. Bahsedilen çaba zihne atfedildiğinde irade ve hem zihne hem de bedene atfedildiğinde ise iştah adını almaktadır. İştah ve arzu arasındaki fark ise bilinç olmaktadır. Başka bir deyişle arzu, bilincine varılan iştahdır. Bu incelemelerden insanın özünün ve Spinoza'nın monistik zihin ve beden anlayışının birleştirici kavramının arzu olduğunu gördük. İnsanın özü olarak ele alınan arzu kavramını incelediğimizde, bu öz kurulumunun tümel değil ilişkisel ve tekil bir öz olduğunu belirttik.

Spinoza felsefesinde arzunun insanın özü olarak konumlandığını ve zihin – beden problemine getirilen monistik yaklaşımın temel kavramı olduğunu ortaya koyduktan sonra Spinoza'nın sevinç ve kederle birlikte arzuyu, üç temel duygudan biri olarak nasıl açıldığını inceledik. Spinoza felsefesinde duygu, bedenimizin etki gücünü artıran veya azaltan değişik haller ve bu haller hakkındaki fikirlerdir. Duygular, etkin ve edilgin olmak üzere ikiye ayrılmakta, birebir nedeni bizim olduğumuz duygular etkin ve birebir nedeni bizim olmadığımız duygular edilgin olmaktadır. Bu noktada bire bir nedenin, sonucu sadece kendisiyle algılanabilen neden, birebir olmayan nedenin de sonucu sadece kendisiyle algılanamayan neden olduğunu gördük. Duygular ve Spinoza'nın bilgi teorisi arasında sıkı bir ilişki vardır. Çünkü zihin, bedenin bilgisi olduğundan bedeni, sadece etkilenimler ve duygu durumları sayesinde bilmektedir. Dolayısıyla insanın kendisi hakkında bilgiye erişmesi için duygu durumları zorunlu bir moment olarak karşımızda bulunmaktadır. Spinoza için de tüm duygu durumları temel üç duygu durumu olan sevinç, keder ve arzudan türemektedir. Sevinç ve kederden de arzu doğmaktadır çünkü sevinç bedenin ve zihnin gücünü artırmakta ve keder de tam tersine azaltmaktadır. Dolayısıyla insan, sevinç halinin devamını arzulamakta ve keder halinden kaçınmayı arzulamaktadır. Bu duyguların yoğunluğu oranında insanın arzusunun yoğunluğu da artmakta ve azalmaktadır. Böylelikle insan, insanın özü olarak ortaya koyulan, varlığını sürdürme arzusu üzerinden ilkin yönelimini gerçekleştirmekte ve bu yönelim sonucunda ortaya çıkan karşılaşmalar ve etkilenimler sonucunda farklı arzular doğmaktadır.

Spinoza felsefesinde zihin–beden birliğini serimledikten sonra bu birliğe uygun olarak, şeylerin düzeni ile fikirlerin düzeninin bir ve aynı olduğu ilkesine ulaştık. Bu ilkeden hareketle ve duygu tanımından yola çıkarak, bedenın etkin ve edilgin hallerinin aynı zamanda zihnin etkin ve edilgin hallerine karşılık düştüğü sonucuna vardık. Spinoza’ya göre, bir şeyi düşünce sıfatı altında açıkladığımızda buna karar, yer kaplama sıfatı altında açıkladığımızda ise buna belirlenim demektedir. Dolayısıyla herhangi bir arzu ile herhangi bir karar arasında, Spinoza’nın belirlenimci felsefesi açısından bir ayrım olmamaktadır. Bu noktada Spinoza’nın temel vurgusu, bizim bir şeyi arzulamamızın sebebinin o şeyin iyi olması olmadığı, zaten o şeyi arzuladığımız için o şeye iyi değeri verdiğimizdir. Buradan çıkan sonuç ise arzunun özgür olmadığı, belirlenme tabii olduğudur. Özgür irade gibi söylemler de zihin ve bedeni ayrı töz olarak gören kişilerce savulmaktadır. Çünkü Spinoza açısından insanların kendilerini özgür olarak düşünmelerinin sebebi, nedenler zincirinden haberdar olmamalarıdır. İrade, bu bağlamda belirli arzularda ortak olandan oluşturulmuş soyutlamadan, başka bir deyişle tümelden başka bir şey değildir. Bu bağlamda Spinoza felsefesinde, irade ve insana atfedilen tüm yetiler gerçek olmayan şeylerdir yani akıl varlıkları olarak kurgusal şeylerdir. Spinoza açısından gerçek olan, sadece tikel eylemlerdir. Bu akıl yürütmeler sonucunda tümel bir arzudan da bahsedemeyeceğimiz, arzu diye soyutladığımız şeyin de tikel arzularda ortak olan soyutlama olduğunu belirttik. Dolayısıyla gerçek olarak varolan şey tikel arzulardır. Buradan çıkardığımız sonuç da arzunun, yönelimsel olduğu ve arzunun, her zaman bir şeyin arzusu olduğudur.

Arzunun özgür olmadığı ve belirlenime tabii olduğunu gösterdikten sonra bir arzudan diğerine yönelimin kaynağının ne olacağını soruşturduk. Bu soruşturmadan çıkan sonuç ise bir arzudan başka bir arzuya yönelimimizin sebebinin diğer arzunun ilkinden daha fazla etkilene sebep olmasıdır. Ne kadar çok nesne varsa o kadar da çok arzu olmakta ve bu arzunun doğası da hem özne hem nesneye göre değişiklik göstermektedir. Dolayısıyla Spinoza açısından düşünme, nasıl ki bedenden bağımsız bir etkinlik olarak kabul edilmemekteyse, duygulanım da nesneden bağımsız olarak kabul edilmemekte ve özne-nesne birliği üzerinden ele alınmaktadır.

Duygudan doğan arzu ile varlığını sürme çabası olarak ele alınan arzu arasında ayırım yapmıştık. Spinoza açısından duygudan doğan arzunun aşırısı olabilmekte fakat insanın özü olarak tanımlanan ve varlığını sürdürmek için eyleme geçen ve akıldan doğan arzunun aşırısı olmamaktadır. Duygudan doğan arzunun aşırıya kaçabilme olanağı, onu ortaya çıkaran duygunun yoğunluğuna göre değişebilir olmasından kaynaklanmaktadır. Akıldan doğan arzu olarak varlığını sürdürme çabası ise aşırıya kaçmamaktadır, çünkü Spinoza, bu arzu insanın özü ve doğası olduğundan, insanın da kendi doğasını aşamayacağı için bu arzunun aşırıya kaçamayacağını söyler. Tam da bu noktada Spinoza açısından arzu kavramının, neden toplumsallığın temelinde durduğu görünür olmaktadır. İnsanın özü olan arzunun tümel değil tekil bir öz olduğunu görmüştük fakat bu tekillik, Spinoza felsefesinde bir izolasyon düşüncesine varmamaktadır. Çünkü insanın arzusu için ilkin doğaya sonra da başka insanlara ihtiyacı vardır. Dolayısıyla öz olan arzu, ilişkisellik temelinde varolmaktadır. Özne de başka öznelerle biraradalığı üzerinden özüne ulaşmaktadır. İnsanın özü olan arzu, varlığını sürdürme çabası olduğundan bu çaba için başka insanlara ihtiyacı ortaya çıkar. Birey, doğada kendi varlığını sürdürmek, yaşama arzusunu ortaya koymak için başka bireylerle bir arada olmalı, örgütlenmeli ve üremelidir. Bu yargı, bizi Spinoza'nın devlet incelemesine götürdü ve Spinoza felsefesinde güç ve hakkın özdeş olduğunu gösterdik. Spinoza'nın, doğal hakkın belirleniminin akla değil arzu ve güce gönderim yaptığını vurguladığını gördük. Bu bağlamda yasaların oluşumunun, bireylerin akıllı oldukları değil de arzulu oldukları varsayımına dayandığını gösterdik. Sonuç olarak bireylerin biraradalığının temelini, yaşama arzusu olduğunu ve bu temel arzu için de çeşitli arzuların kısıtlanarak devleti oluşturduğunu gördük. Kendi varlığını sürdürme arzusu ile toplumsallığı oluşturan insan, ilk arzusuna hizmet eden toplumun ortak yasalarına göre yaşamayı da arzulamaktadır. Böylelikle Spinoza açısından hem öznelliğin hem de toplumsallığın temelinde arzu kavramı olduğunu gösterdikten sonra Hegel bölümüne geçtik.

Hegel felsefesinde arzu kavramının konumunu incelemek için Fenomenolojinin ilk bölümü olan 'Billinç' bölümünü ele aldık ve bölümün duyulur kesinlik momenti ile başladığını gördük. Hegel'in kitaba Duyulur kesinlik bölümü ile

başlanmasının sebebi bu bilgi türünün en dolaysız bilgi olmasıydı. Bu momentte bilincin amacı, nesneyi değiştirmeden, dolaysız ve tekil bir şekilde kavramaktır. Bilinç için ilkin duyulur kesinlik, en zengin bilgi olarak görünmekteydi çünkü nesneyi değişikliğe uğratmadan, “kendinde” olarak kavradığı iddiasındaydı. Fakat deneyim sonucunda, bu bilinç momentinin en yoksul bilinç momenti olduğu görünür oldu. Çünkü nesneye dair verebildiği tek yargı, ‘o vardır’ın ötesine geçememekteydi. Ayrıca duyusal kesinliğin iddia ettiği dolaysızlığa, hiçbir zaman ulaşamayacağı da ortaya konmuş oldu. İlkin, dolaylımsız olamamaktadır çünkü nesne, özne ile dolaylıma girmiştir. Doha sonra nesnenin tekil olarak kavranamadığını gördük çünkü nesne, dile geldiği anda evrensel olmaktadır. Duyulur Kesinliğin iddiası deneyimde tersini gösterdiği için bilinç, algı momentine geçiş sağladı.

Duyulur kesinliğin doğruluğu, deneyimde evrensel olarak görüldüğünden algının nesnesinin de evrensel olarak ele alındığını gördük. Bu bilinç modunda nesne, diğer bilinç modunun aksine nitelikleriyle birlikte bir nesne olarak ele alınmaktadır. Fakat bu bilinç modunda da bilinç bölümünün özsel karakterinin yani nesneye özsellik atfederek, öznenen bağımsız bir nesne tasarısının devam ettiğini gördük. Bu sebeple de algının nesnesinin evrensel olmasının, koşullu evrensel anlamına geldiğinin, çünkü duyulur olanla ilişkisi devam ettiği sonucuna vardık. Böylelikle algının, tekil ve evrensel uçları arasında sürekli bir gerilim içinde olduğunu ve bu uçları özsel olarak ele aldığından deneyiminin sonucunda iddiasının tersinin ortaya çıktığını gördük. Ele alınan uçların, bağımsız değil bir birlik içinde oldukları, deneyimin sonucunda karşımıza çıktı ve böylelikle şeyin, ayrımda birlik olduğunu gördük. Bu birlikle birlikte yeni bir evrensel görünür oldu; Koşulsuz evrensel. Dolayısıyla algı deneyiminin sonunda nesnenin, bir birliği olduğu fakat bu birliğin bir ilişkisellik içinde var olduğu sonucuna vardık. Bu sonuçla birlikte yeni bilinç momenti olan anlama yetisine momentine geçtik. Çünkü artık nesne, kavramsal düzeyde ele alınacaktır ve bu ise duyulara bağımlı algının sınırlarının ötesinde kalmaktadır.

Anlama yetisinin, fenomenolojik serüvende ilk kez duyulardan kopma momentine gönderim yaptığını gördük. Bu moment, daha önceki momentlerde ortak

olan şeyi yani doğruluğun nesneye atfedilmesini sürdürmektedir. Anlama yetisi bölümünde de nesne öznenen bağımsız ve özne alımlayıcı olarak ele alınmaktaydı. Hegel'in vurguladığı gibi bu momentin özsel özelliği, öznenin nesneyi düşünmesi fakat nesneyi düşünen kendisini düşünmemesiydi.

Bu kurgu içinde bilinç, nesnenin özü olarak önce kuvveti sonra yasayı ele aldı. Bu ele alışların sonucunda bilincin, hep öz-görünüş, duyulur dünya-duyulurüstü dünya gibi ikilemler ile karşılaştığını ve bu ikilemlerin çelişkisinden kurtulamadığını gördük. Anlama yetisinin aradığı yasa, sabit bir yasaydı fakat duyulur dünyanın akışını, bir yasa ile kavrayamamaktaydı. Bilincin deneyiminin sonunda fark ettiği ise yasanın, duyulurüstü bir dünyaya değil kendine gönderim yaptığıdır. Koşulsuz evrenseli nesneye atfetmesinin çelişkilerinden sonra kendine atfetmesiyle anlama yetisi, bilinç bölümünün son momentini olarak kaldı ve bu yeni doğruluk ile biz, özbilinç bölümünü incelemeye başladık.

Anlama yetisinin fark ettiği şey, duyulur ve duyulurüstü diye iki bağımsız dünya olmadığı, birliğin ise kendisinde olduğudur. Anlama yetisinin, görünüş dünyasının ötesi ile ilgilenirken aslında kendisi ile ilgilendiğini fark etmesiyle, bilinç bölümünün temel iddiası yani doğruluğun nesneye atfedilmesi, doğruluğun özneye atfedilmesine dönüşür. Özbilinç bölümüyle birlikte özne, edilgin bir alımlayıcı olmak yerine etkin olarak eyleminde doğruluğu aramaya başlamıştır. Biz de bu etkinliğin ve bilinç ile özbilinç bölümlerini birleştiren temel kavramın arzu olduğunu gösterdik.

Özbilinç bölümüne, öznenin kendi kendisini nesne olarak almasıyla daha önceki bölümde karşılaşmadığımızı hatırlatarak başladık. Özbilincin ilkin, kendi kendisini nesne olarak alması ve doğrulukla özseliği sadece kendisine atfetmesiyle 'ben=ben' totolojisi olarak ortaya çıktığını gördük. Fakat bu totolojiden özbilincin kurtulması gerekmektedir. Çünkü Hegel özbilincin, başkalığa geçiş ve başkalıktan kendine dönüş hareketi olduğunu belirtmişti. 'Ben=ben' totolojisinde ise başkalık ve ayırım ortadan kalkmakta ve bu da hareketsiz totoloji olarak, aslında özbilincin ortadan kalkması anlamına gelmekteydi. Özbilincin bu sebeple başkalığı, varlık

alanına attığını yani başkalığı, duyulur dünya olarak kurguladığını belirttik ve bunun sonucunda da doğruluk ve görünüş karşıtlığı özbilinç için görünür oldu. Çünkü doğruluğu kendisine atfetmekte ama aynı zamanda başkalığı bir moment olarak kurgulaması gerekmektedir. Bu karşıtlıkta ise birliği sağlayan özbilincin kendisiydi. Tam da bu noktada Hegel'in arzu kavramını kullandığını gördük. Arzu, Hegel tarafından özbilincin özü olarak karşımıza çıkmaktaydı. Çünkü arzu, tam da özbilinç için gerekli özne ve nesne arasındaki ilişkiselliği ve birliği kurmaktaydı. Böylelikle özcilincin, arzu dolayımı ile dış dünya ile ilişki kurduğunu ve kendi birliğini korumaya çalıştığını gördük.

Özbilincin tanımı olan başkalığa geçiş ve başkalıktan kendine dönme hareketinin zorunlu kavramının, arzu olduğunu gördük. Arzulama edimi, arzulayan özne ve arzulanan nesneyi ayırmakla birlikte aslında özbilincin edimi olarak bir birliğe de gönderim yapmaktaydı. Aynı zamanda arzu ile özbilinç, bilinç bölümündeki edilgin seyredişinden kurtulmuştur ve artık doğruluğu, eylemde aramaktadır. Böylelikle özbilincin koşulunun, başka bir deyişle öznenin 'ben' diyebilmesinin koşulunun, arzu olduğunu ve teoriden pratiğe, edilgin seyredişten etkin yaşam alanına geçişin temel kavramının arzu olduğunu gösterdikten sonra, arzunun tatmin süreci olarak da okuyabileceğimiz fenomenolojik serüveni inceledik. Arzunun ilkin, yaşamı olumsuzlama momenti olarak yani karşısındaki nesneyi ortadan kaldırarak, kendinin kılma üzerinden var olduğunu gördük. Fakat bilincin deneyiminin sonucunda arzunun, bu haliyle tatmine ulaşamayacağını farkına vardık. Çünkü görünüş dünyasını ortadan kaldırarak tatmin arayan arzunun, varlık alanını başka bir deyişle yaşamı olumsuzlayamayacağını gördük. Arzu, 'başkanın' ortadan kaldırılmasıyla kendi kesinliğini hedefler. Fakat ilkin ortaya çıkan sorun, insanın ilk ve temel arzusunun, hayatta kalmaya yönelik arzusu olması ve bunun da temel nesnesin besin olmasıdır. Fakat özne, besin arzusunu her doyuma ulaştırdığında aslında onu yeniden ürettiğini fark eder. Çünkü bu temel arzunun mutlak bir tatmini söz konusu olamamakta, sürekli kendini yeniden görünür etmektedir. Arzunun tatminin bir diğer sorunu ise kendisini, 'başka'nın ortadan kaldırılmasıyla var etmesidir. Çünkü böyle olduğu halde aslında, kendi kesinliği için zorunlu olarak 'başka'sına muhtaç olduğunu, başka bir deyişle 'başka'ya bağımlı

olduğunu söylemektedir. Böylelikle de arzusunun tatmininde kendi bağımsızlığını arayan özbilinç, sadece nesnenin bağımsızlığını deneyimlemekteydi.

Özbilincin, arzusunun nesnesini içererek aşamadığını fark etmesiyle arzunun, yöneliminin değiştiğini gördük. Hegel'in, özbilincin başka bir özbilinç için var olduğunu ve kendi bütünlüğüne başka bir özbilinçle kurabileceğini söylediğini aktardıktan sonra, arzunun da bu bağlamda yöneliminin, başka bir özbilincin arzusu olduğunu gösterdik. Böylelikle arzunun, verili olanın dışında bir seçim yapmasıyla yani artık arzunun, arzuyu arzulamasıyla özneler-arası ilişkinin ilk aşaması olan tanınma arzusunun ortaya çıktığını gördük. Artık arzunun tatmini, ancak başka bir özbilinçli varlıkla ilişki içinde mümkün görünmekteydi. Bu geçişin, insani varoluş açısından Hegel için önemini, Kojeve'den aldığımız hayvansal ve insansal arzu arasındaki ayrımı açıklayarak ortaya koymaya çalıştık.

Arzunun tatmininin, başka bir özbilinçle ilişki içinde olduğunun görünür olunması bizi, tanınma arzusuna götürdü. Tanınma arzusunun da köle efendi diyalektiğine yol açmaktadır. Arzu, artık nesnesini ortadan kaldıramazdı çünkü nesnesi artık başka bir özbilinç olmuş ve kendi bütünlüğünün ancak başka bir özbilinçle ilişki içinde kurulabileceğini görmüştür. Bu aşamada karşısındaki özbilinci ortadan kaldırdığında kendi bütünlüğünü kuramayacağından başkası tarafından tanınmak ve böyle kendi kesinliğinin doğruluğuna varmak istemektedir. Özbilinç bu aşamada, özsel olarak kendini alır ve karşısındakini özsel olmayan olarak belirler; karşı taraf da bir özbilinç olduğundan aynısı yapar ve bir ölüm kalım savaşı ortaya çıkar. Bu savaşta iki özbilinçle birlikte iki arzu savaşı; Yaşama arzusu ve tanınma arzusu. Savaşın sonunda, tanınma arzusu, yaşama arzusuna ağır basanın efendi ve yaşama arzusunun, tanınma arzusuna ağır basının da köle olarak belirlendiğini görülür. Fakat köle efendi diyalektiğinin sonunda, ortaya çıkan belirlenimler ters yüz olur. İlk efendi, bir özbilinç tarafından tanınmak için mücadeleye girmiş ve efendi olmuştu fakat artık karşısındaki köle olduğundan onu özbilinç olarak görememekte ve böylece tanınma arzusunu tatmine ulaştıramamaktaydı. Ayrıca ilkin ortaya çıkan arzu sorunu kendini yineler, efendi tanınmayı arzular ve bunu yapacak olan köledir ve bu sebeple de arzusu yüzünden aslında köleye bağımlı olmuştur. Köle içinde durum aynı değildir çünkü efendi, varlığının doğruluğunu köleden başka bir yerde

bulamazken köle, çalışmayla ve emekle efendiden başka bir alana sahiptir. Efendinin dünyevi arzuları, köle tarafından yerine getirilir dolayısıyla efendi, arzu nesnesiyle doğrudan bir ilişki içinde olmaz ve köle tarafından önüne sunulan arzu nesnesini, ortadan kaldırdığından arzusu kalıcılık kazanmaz. Emek, Hegel tarafından ertelenmiş arzu olarak tanımlanmaktadır. Çünkü emekle birlikte arzu nesnesi, mutlak bir olumsuzlama olarak ortadan kaldırılamaz sadece şekil alır, dönüştürülür. Böylelikle kölenin, arzu nesnesine emekle kalıcılık kazandırarak özgürlük düşüncesine vardığını gördük.

Kölenin, emeğinin ürününde arzusunu nesnelleştirerek özgürlük düşüncesine ulaştığını gösterdikten sonra kölenin özgürlüğünün, doğruluğu içinde somut bir özgürlük olmadığını belirttik. Çünkü özgürlük, kendine yeterlilik üzerinden kurulmakta ve köle ise bilinç ile emeğinin ürünü arasında farkı görerek ona bağımlı olduğunu fark etmekteydi. Köle daha sonra bu çelişkiden kurtulmak için düşünce dünyasına çekilmekte çünkü orada kendini, kendine yeterlilik üzerinden kurabileceğini düşünmekteydi. Böylelikle biz de arzu dolayımında özbilincin özgürlük arayışlarının, Stoacılık, Şüphecilik ve mutsuz Bilinç momentlerini içerdiğini göstermeye çalıştık. İlk köle, dış dünyayı ve de arzularını yadsımış ve düşünce dünyasına çekilerek Stoacı bilinç olmuştu. Bu momentte bilincin yaşadığı çelişki, dış dünyayı yadsıdığını söylemesi fakat düşüncesinin içeriği için dış dünyaya ihtiyacı olmasıydı. Bu çelişkiden kurtulmak için bilinç, dış dünyayı ve de arzularını yok saymayı denemiş ve Şüpheci bilinç olmuştu. Fakat bu bilinç momentinde de özgürlüğe ulaşamamış ve çelişkiye düşmüştü. Çünkü arzularını yok saydığını söylemekte fakat edimsel dünyada ise arzulamaktaydı. Bu çelişkinin farkındalığı ile Şüpheci bilincin, mutsuz bilinç momentine evrildiğini gördük. mutsuz bilinç, çelişkinin bilinci olarak doğmaktaydı ve biz de bilincin bu çelişkiden kurtulma çabalarını ele aldık. Bu noktada da mutsuz bilincin temel sorununun arzuları olduğunu gördük. Çelişkiden kurtulmak için arzularından kurtulmaya çalışan özbilincin, aslından kendi kendisinden kurtulmaya çalıştığını gördük. Fakat arzularını özsel olarak görmeyen bilincin, onlardan kurtulma çabası, tam da arzularını özsel bir noktaya konumlandırmasına neden olmaktaydı. Çünkü özsel olarak görmediği arzularından kurtulması, onun için özsel bir noktaya gelmişti. Bu

noktada mutsuz bilincin çözümünün, kendi bireyselliği ile değişmez evrenselliğini sağlayacak bir aracı düşüncesi üzerinden sağlandığını gördük. Bilinç, arzularından ve onların getirdiği sorumluluktan kurtulmak için bir aracı bulmuş ve o aracının üzerinden, onun arzularını yerine getirerek, kendi arzularından feragat etmiştir. Aracının arzusunu evrensel arzu olarak kabul eden bilinç, bireysel ve evrenselin birliğine ulaşmıştı. Fakat bu birliğin eksik bir birlik olduğunu çünkü bilincin, arzusundan feragat ederek aslında kendi iradesinden, kendi özgürlüğünden, kendi bireyselliğinden feragat ettiğini gösterdik. Doğruluğu içinde somut özgürlüğün kazanılması ise ancak bireysel arzunun evrensel arzu olduğu aşamada ortaya çıkmakta ve bu da mutlak bilgi momentinde tamamlanmaktaydı. Çünkü düşünce, kendi içeriğini kendisi oluşturan düşünce düzeyine çıkmaktaydı. Bu, bireysel arzuya hizmet edişin evrensel arzuya hizmet ediş olduğu, evrensel arzuya hizmet edişin de bireysel arzuya hizmet ediş olduğu bir ulusun yaşamında, özgürlüğün edimselleşmesi anlamına gelen devlette mümkün olmaktadır.

Böylelikle Hegel felsefesinde özbilincin koşulunun, öznenin ben diyebilmesinin koşulunun arzu kavramı olduğunu gösterdik. Tanınma arzusıyla özneler-arası ilişkinin ortaya çıktığını ve toplumsallığın temelini bu bağlamda arzu kavramı üzerinden kurulduğunu gösterdik. Ayrıca arzunun nesnelleşmesiyle, özgürlük düşüncesine ulaşıldığını ve bireysel arzunun, evrensel arzuyla birliğiyle de özgürlüğün kazanıldığını göstererek özgürlüğün temelinde de yine arzu kavramının durduğunu gösterdik. Her iki düşünürün felsefesinde arzunun konumunu ele aldıktan sonra karşılaştırma bölümüne geçtik ve ilkin Hegel'in tarihsel sonralık açısından kazandığı hakkı teslim etmek için Hegel'in, Spinoza eleştirisini aktardık.

Hegel açısından Spinoza'nın muazzam önemini onun, zihin ve bedeni birlikte ele alması olduğunu gördük. Hegel'in, Spinoza'ya getirdiği temel eleştirisinin ise ilkin, Spinoza'nın geometrik yöntemine yönelik olduğunu gördük. Hegel açısından bu yöntemin felsefeye uygun olmadığını aktardıktan sonra Hegel'in bir diğer eleştirisine, bireysellik eleştirisine geçtik. Hegel açısından Spinoza'nın, tözü mutlak gerçeklik olarak alması, bireyi sadece tözde eriyen bir momente çeviriyordu. Olumsuzlamaya ulaşan Spinoza, Hegel açısından olumsuzlamanın olumsuzlamasına

ulaşamamakta ve onun felsefesinden bireysellik ilkesi eksik kalmaktaydı. Hegel'in Spinoza'ya yönelik temel eleştirilerini aktardıktan sonra iki filozofun arzu kavramını kullanımının karşılıklı okumasını yaparak benzer ve farklı yönlerini belirledik.

Öncelikle iki filozofta da öznelliğinin kurulumunun, arzu temelli özneler arası bir ilişki üzerinden olduğunu belirttik. Daha sonra toplumsallığın kurulumunu da iki filozofun, arzu kavramı temelinde oluşturduğunu ve özgürlüğün de arzu dolayımı ile iki filozofun felsefesinde yer aldığını gösterdik. Spinoza'nın iştah ve arzu arasında oluşturduğu kavramsal ayrımın Hegel felsefesinde kavramsal bir ayrım olarak karşımıza çıkmadığını ve Hegel felsefesinde öznenin çeşitli arzular arasında ayrım yaparak kendi bütünlüğünü kurduğunu belirttik. Hegel felsefesindeki tanınma kavramının da Spinoza felsefesinde bulunmadığını söyledik. Son olarak temel farkın da iki filozofun felsefi temellendirmesine olduğunu belirttik. Spinoza'nın materyalist bir temelden, nedensel olarak bir kurulum yaptığını, Hegel'in ise idealist bir temelden, ereksel bir kurulum yaptığını göstererek, iki filozofun benzer ve farklı yanlarını belirtmiş olduk.

KAYNAKÇA

- Balibar Etienne: **Spinoza ve Siyaset**, çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayınları, 2010.
- Balibar Etienne: **Spinoza: From Individuality to Transindividuality**, Eburon Delft, 1997.
- Billington Ray: **Felsefeyi Yaşamak**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Butler Judith: **İktidarın Psikik Yaşamı**, çev. Fatma Tütüncü, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Butler Judith: **Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France.** Columbia University. Press, New York, 1987.
- Campos Andre Santos: **Spinoza's Revolutions in Natural Law**, Palgrave Macmillan, New York, 2012.
- Canaslan Eylem: **Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi**, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları, 2019.

- Charles Ramond: **Spinoza Sözlüğü**, çev. Bilgesu Şişman, İstanbul, Say Yayınları, 2014.
- Copleston Frederick: **Spinoza**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2013.
- Cottingham John: **The Raitonalists**, Oxford University Press, 1988.
- Del Lucchese F.: **Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation**, New York, Continuum, 2009.
- Deleuze Gilles: **Pratik Felsefe**, çev. Alber Nahum ve Ulus Baker, Norgunk Yayınları, 2005.
- Deleuze Gilles: **Spinoza üstüne On Bir Ders**, çev. Ulus Baker, Ankara, Öteki Yayınevi, 2000.
- Della Rocca Michael: **Spinoza**, New York, Routledge, 2008.
- Fransez Moris: **Spinoza'nın Tao'su**, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012.
- Hardt M. and Negri A.: **Empire**. Harvard University Press. 2001.

- Hegel, G.W.F.: **Elements of the Philosophy of Right**, ed. Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1991.
- Hegel, G.W.F.: **Felsefe Tarihi Cilt 3: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe**, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul, Notabene Yayınları, 2021.
- Hegel, G.W.F.: **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I. Mantık Bilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004.
- Hegel, G.W.F.: **Hegel: Karalama Defterinden Aforizmalar**, çev. Enver Orman, Belge Yayınları, İstanbul, 2010.
- Hegel, G.W.F.: **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1991.
- Hegel, G.W.F.: **Mantık Bilimi (Büyük Mantık)**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2014.
- Hegel, G.W.F.: **Phenomenology of Spirit**, ed. Terry Pinkard, Cambridge University Press, 2018.
- Hegel, G.W.F.: **Tarih Felsefesi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006.

Hegel, G.W.F.: **The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusatze**, çev. T. F. Geraets, W. A. Suchting, H. S. Harris, Indianapolis, Hackett Publishing, 1991.

Hegel, G.W.F.: **The Philosophy of History**, çev. J. Sibree, Batoche Books, 2001.

Hegel, G.W.F.: **The Science of Logic**, çev. George Di Giovanni, Cambridge University Press, 2010.

Hegel, G.W.F.: **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011.

Houlgate Stephen: **The Hegel Reader**, Blackwell Publishing, Oxford, 1998.

Hyppolite Jean: **Genesis and Structure of Hegel's Phenomology of Spirit**, Northwestern University Press, Illinois, 2000.

Hyppolite Jean: **Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**, Doğu Batı Yanınları, çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara, 2010.

- Jaspers Karl: **Spinoza**, Ed. Hannah Arendt, First Harvest Edition, USA, 1974.
- Joachim Harold: **A Study of the Ethics of Spinoza**, Oxford At The Clarendon Press, New York, 1901.
- Kalkavage Peter: **The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit**, Philadelphia, Paul Dry Books. 2007.
- Kervegan Jean F.: **Hegel ve Hegelcilik**, Dost Yayınları, çev. İsmail Yerguz, Ankara, 2011.
- Kojeve Alexandre: **Hegel Felsefesine giriş**, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Lenin, V.İ.: **Felsefe Defterleri**, çev. Atilla Tokatlı, İstanbul, Minör Yayınları, 2013.
- Lenoir Frederic: **Spinoza Mucizesi**, çev. Aslı Sümer, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.
- Lordon Frederic: **Kapitalizm Arzu ve Kölelik**, çev. Akın Terzi, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.

- Macharey Pierre: **Hegel ve/veya Spinoza**, çev. Işık Erdügen, İstanbul: Otonom Yayınları, 2012.
- Magee Bryan: **The Great Philosophers**, Oxford University Press, New York, 1988.
- Marcuse Herbert: **Reason and Revolution: Hegel and The Rise of Social Theory**, London, Routledge, 1955.
- Nadler Steven: **Spinoza's Ethics: An Introduction**, Cambridge University Press, 2006.
- Navickas Joseph, L.: **Consciousness and Reality: Hegel's Philosophy of Subjectivity**, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- Negri Antonio: **Yaban Kuraldışılık**, çev. Eylem Canaslan, Otonom Yayınları, 2005.
- Negri Antonio: **Subversive Spinoza: (un)contemporary variations**, Manchester University Press, UK, 2004.
- Orman Enver: **‘Hegel Felsefesinde ‘Başlangıç’ Sorunu’**, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, No:7, Mart 2005, s. 15-32.

Orman Enver: **“On Hegel’s Concept of Absolute”**, Kaygı, No:15, Güz 2010. s. 11-18.

Orman Enver: **“Sonsuzluk Kavramı Bağlamında Hegelci Mutlak İdealizm”**, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, No:11, Mart 2007, s. 65-83.

Orman Enver: **Hegel’in Mutlak İdealizmi.**, Belge Yayınları, İstanbul, 2015.

Pinkard Terry: **Hegel**, çev. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Read Jason: **“Arzu İnsanın Özüdür: Bireylik-Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel”**, [Marx’tan Spinoza’ya Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler içinde], Der. Eylem Canaslan, Cemal Bali Akal, çev. Eylem Canaslan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2017.

Rızk Hadi: **Spinoza’yı Anlamak**, çev. Işık Erdüngen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Rockmoore Tom: **Hegel’den Önce Hegelden Sonra**, çev. Kağan Kahveci, Say Yayınları, Ankara, 2019.

- Rockmore Tom: **Cognition: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit**, Los Angeles, University of California Press, 1997.
- Russon John: **Reading Hegel's Phenomology**, Indiana University Press, USA, 2004.
- Sennett Richard: **Otorite**, çev. Kamil Durand Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Siepp Ludwig: **Hegel's Phenomology of Spirit**, Cambridge University press, UK, 2014.
- Soll Ivan: **Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş**, çev. Tufan Karaağaç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019.
- Spinoza Benedictus: **Descartes Felsefesinin ilkeleri ve Metafizik Düşünceler**, çev. Coşkun Şenkaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014.
- Spinoza Benedictus: **ETHICA**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Spinoza Benedictus: **Mektuplar**, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014.

- Spinoza Benedictus: **Teolojik – Politik İnceleme**, çev. Cemal Bali Akar ve Reyda Ergün, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları, 2016.
- Spinoza Benedictus: **The Principles of Descartes Philosophy**, çev. Halbert Hains Britan, The Open Court Publishing, Illinois, 1961.
- Spinoza Benedictus: **Kısa İnceleme**, çev. Emine Ayhan, Ankara, Dost Kitapevi Yayınları, 2015.
- Steenbakkens Piet: **Spinoza's Ethica From Manuscript to Print**, Van Gorcum, Assen, 1994.
- Taylor Charles: **Hegel**, Cambridge University press, UK, 1999.
- Thilly Frank: **Felsefenin Öyküsü**, çev. İbrahim Şener, İstanbul, İzdüşüm Yayınları, 2000.
- Weber Alfred: **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998.
- Zelyut Solmaz: **Spinoza**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003.