

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)**  
**ANABİLİM DALI**

**HEGEL VE SPİNOZA'DA DEVLET VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ**

**Bireyötesilik Perspektifinden Siyasal Ontolojik Bir İnceleme**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Deniz Gürsoy**

**Ankara**

**2018**

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)**  
**ANABİLİM DALI**

**HEGEL VE SPİNOZA'DA DEVLET VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ**

**Bireyötesilik Perspektifinden Siyasal Ontolojik Bir İnceleme**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Deniz Gürsoy**

**Tez Danışmanı**

**Prof. Dr. Ayhan Yalçınkaya**

**Ankara**

**2018**

TÜRKİYE CUMHURİYETİ  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ  
ANABİLİM DALI

Deniz Gürsoy

HEGEL VE SPİNOZA'DA DEVLET VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ

Bireyötesilik Perspektifinden Siyasal Ontolojik Bir İnceleme

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ayhan Yalçınkaya

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Ayhan Yalçınkaya

Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz

Doç. Dr. Özkan Açıtaş



Tez Sınavı Tarihi 28.06.2018

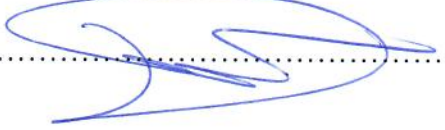
**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (03./07./2008)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin  
Adı ve Soyadı

Deniz Gürsey

İmzası



## İçindekiler

GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: YAŞADIKLARI DÖNEM, DÜŞÜNCE VE YÖNTEMLERİ.....	10
I. Yaşadıkları Dönemin Düşüncelerine Etkileri.....	10
1. 17. Yüzyıl'da Birleşik Eyaletler'in Durumu.....	13
2. 17. Yüzyıl Felsefesinin Temel Nitelikleri.....	19
3. Hegel'in Yaşadığı Dönemde Alman Devletlerinin Durumu.....	22
4. Fransız Devrimi'nin Hegel Düşüncesi Üzerindeki Etkisi.....	26
II. Mutlak Olana İlgi.....	30
1. Spinoza'nın Töz kavrayışı.....	32
2. Zorunluluk ve Nedenlerin Bilgisi.....	35
3. Alman İdealizmi Bağlamında Spinoza Düşüncesi.....	38
4. Hegel'in Spinoza'nın Töz Kavrayışına Dair Yorumu ve Tin Kavrayışı.....	42
5. Hegel'in Diyalektik Yöntemi ve Geometrik Yöntem'in Felsefeye Uygunluğu.....	46
6. Bilgi Kuramları.....	49
A. Spinoza'nın Üç Tür Bilgisi.....	49
B. Hegel'de Anlak'tan Us'a Geçiş.....	54
İKİNCİ BÖLÜM: BİREYÖTESİLİK DÜŞÜNCESİ, AHLAK VE ETİK.....	60
I. Bireyötesilik Düşüncesi Bağlamında Spinoza ve Hegel.....	60
1. Balibar'ın Bireyötesilik Kavramsallaştırması.....	60
2. Bireyötesilik Düşünürleri Olarak Spinoza ve Hegel.....	66
A. Spinoza ve Hegel'in Bireyötesi Yaklaşımları ve Aralarındaki Farklar.....	67

B. Spinoza ve Hegel'de Çatışma ve Mücadele.....	72
C. Mizaç (Ingenium) ve Halk-Tini (Volksgeist).....	78
II. Ahlak ve Etik.....	83
1. Bir Ontoloji Olarak Spinoza'nın Etik'i.....	84
2. Hegel'de "Sittlichkeit" ve Ahlak'tan Etik'e Geçiş.....	86
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: HEGEL VE SPİNOZA'DA ÖZGÜRLÜK; TOPLUMSALLIĞIN KURULUŞU VE YÖNETİM BİÇİMLERİ.....	89
I. Spinoza'nın Özgürlük Anlayışı ve Toplumsallığın Kuruluşu.....	90
1. Spinoza'da Gerçek Özgürlük.....	90
2. İnanç, Düşünce ve İfade Özgürlüğü.....	91
A. İnanç Özgürlüğü.....	91
B. Düşünce ve İfade Özgürlüğü.....	93
3. Spinoza'da Toplumsallığın Kuruluşu.....	95
A. Ius sive potentia: Güç ve Hak Özdeşliği.....	95
B. Çatışmalı Bir İlişkiselik: Conatus, arzu ve multitudo.....	97
II. Hegel'in Özgürlük Anlayışı ve Toplumsallığın Kuruluşu.....	102
1. Köle-Efendi Diyalektiği.....	102
2. Özgürlüğün Nesnelleşmesi: Biz Olarak Özgürlük.....	110
III. Yönetim Biçimleri ile Özgürlük İlişkisi.....	112
1. Yönetim Biçimleri.....	113
A. Spinoza'da Yönetim Biçimleri.....	113
B. Hegel'de Yönetim Biçimleri.....	117
2. Yönetim Biçimleri İçinde Özgürlük.....	121
A. Spinoza'da Demokrasi ve Özgürlük.....	121
B. Hegel'de Anayasal Düzen ve Özgürlük.....	123

SONUÇ.....126

KAYNAKÇA.....130

ÖZET.....137

ABSTRACT.....139



## GİRİŞ

İçinde yaşadığımız çağ hem büyük toplumsal mücadelelerin hem de bu mücadeleler karşısında siyasal iktidarların aldığı önlemler ve hak ihlallerinin yoğunlaştığı bir dönemi işaretlemektedir. Hak mücadeleleri ve ihlaller, mücadele pratiklerinde olduğu kadar hak kavrayışı ve hakların algılanma tarzlarında da birtakım dönüşümlere yol açmaktadır. Özellikle hak ihlallerinin sistematikleştiği ve mücadelelerin özneleri bakımından hak mücadelesinin kolektif niteliği ile doğrudan toplumsal düşüncesinin silikleştirilmesine yöneldiği ülkelerde hak ve özgürlük kavrayışları giderek daha soyut ve bireysel algılama tarzlarını ön plana çıkarabilmektedir. Böylesi bir vurgu ise doğrudan toplum sözleşmesi kuramcılarının atomistik birey ve soyut haklar anlayışına dayalı siyasal ontolojilerini çağrıştırmaktadır.

Günümüzün mevcut insan hakları rejiminin düşünsel kökeni Antik çağlara değin uzanmaktadır. Bununla birlikte toplum sözleşmesi kuramcılarının, özellikle de Locke ve Hobbes'un geliştirdiği hak kavrayışlarının günümüzde alanı giderek daralan hak mücadelelerinde, bu mücadelelerin özneleri bakımından kolektif niteliğinin gözden kaçırılabilmesi ve silikleştirilmesindeki rolünün oldukça büyük olduğu ifade edilebilir.

Elbette günümüzde karşılaşılan söz konusu sorun, sözleşme kuramcıları açısından kendinden menkul bir sorun olarak ortaya konabilir nitelikte değildir. Bu sorun daha ziyade hak ihlallerinin öznesi olan siyasal iktidarların, hak mücadelelerinin öznelerinin mücadele gücünü kırmak amacıyla birtakım hakların kolektif niteliğinin silikleştirilmesine yönelik politikalarının sonucudur. Toplum sözleşmesi kuramcılarında

siyasal teori açısından buna temel oluşturabilecek nitelikteki bir unsur olarak, ortaya koydukları yalıtılmış birey ve soyut haklar kavrayışı öne çıkarılabilir. Bu çalışmanın siyasal ajandası açısından kritik olan da söz konusu birey ve hak kavrayışlarını mümkün kılan siyasal ontolojik temellerdir. Çalışma, birey ve toplum arasında bir ikilik tesis eden söz konusu siyasal ontolojik temellerin sorunsallaştırılmasına dayanmaktadır. Ne var ki temel ilgisini bu sorunsallaştırmaya değil, sözü edilen siyasal ontolojik temellere yönelik bir itiraz niteliğindeki ilişkiselliğin izinin iki düşünürde sürülmesine yönelmektedir.

Toplum sözleşmesi kuramcılarının söz konusu kavrayışları karşısında, bireyi toplumla, toplumu da bireyle düşünmeyi mümkün kılacak bir toplumsallığa ve ilişkiyel bir öznellik ile siyasal kuruluşa dair düşünce yer almaktadır. Bu düşünce temel olarak toplum kuramında uzun süre hakim olagelmiş ikiliklere yönelik bir itirazı içermesiyle sadece siyasal teoride değil sosyolojide de önemli yer tutan bir meseleyi işaret eder: Birey-toplum ve yapı-eylem gibi ikiliklerin aşılması olarak ifade edilebilecek söz konusu meselede özellikle Bourdieu ve Giddens'in kuramsal müdahaleleri kritik rol oynamaktadır. Hem Bourdieu hem de Giddens'in müdahalelerinin temel hedefi, toplum kuramını, bir disiplin olarak kuruluşundan bu yana domine eden suni ikiliklerin bir kritiği vasıtasıyla bu ikilikleri aşan bir kuram ortaya koyabilmektir (Nur, 2013: 1). Bourdieu *habitus* kavramı ve "eylem"i yapı ve aktör arasında bir ilişki olarak merkeze aldığı düşüncesi ile; Giddens ise yapılaşma kuramı aracılığıyla yukarıda sözü edilen suni ikilikleri aşan ve toplumsal gerçekliği ilişkiyel bir şekilde analiz etmeye yönelik müdahalelerini gerçekleştirmişlerdir.

Söz konusu müdahalelerin bu çalışma açısından önemi, tam da çalışmanın temelinde yatan birey-toplum ikiliği eleştirisi bağlamında bu ikiliği sorunsallaştırmış olmalarıdır. Çalışma, özgürlük ve haklar ile hakları düzenleyen örgüt olarak devlet ilişkisine odaklanmakta ve birey-toplum ikiliğini sorunsallaştıran bir toplumsallığın esas alındığı düşüncenin izlerini siyasal teori alanında sürmeye çalışmaktadır.

Yukarıda ifade edildiği gibi çalışma, bireyi toplumla, toplumu da bireyle düşünmeyi mümkün kılacak bir toplumsallığa; dolayısıyla ilişkisel bir öznellik ve siyasal kuruluşa dair düşüncenin izlerini Spinoza ve Hegel’de sürmeyi amaçlamaktadır. Kuşkusuz toplum sözleşmesi geleneğinin ontolojik kabul ve savlarına karşı birçok farklı gelenek ve düşünürün kuramları ele alınarak tartışılabilir. Bu sebeple, bu çalışmada neden Spinoza ve Hegel’in seçildiği ve devlet ile özgürlük ilişkisinin neden bu iki düşünür bağlamında, bireyötesilik perspektifinden ve siyasal ontolojik olarak ele alındığı kısaca açıklanmalıdır.

Spinoza, gerek yaşadığı dönemde gerekse ölümünün ardından uzun bir süre felsefe dünyasında adeta lanetli bir isim muamelesi görmüştür. Bunda kuşkusuz, yerleşik dini inanç ve kurumlara yönelik sorgulayıcı tavrı kadar incelikle kurduğu geometrik sistemi ile töz kavrayışının yarattığı etki de büyük rol oynamıştır. Bununla birlikte, özellikle ortaya koyduğu içkinlik felsefesi ve ilişkisel ontolojisi ile aşkinci ideolojilerin ve özellikle ahlakçılarla teologların adeta nefretini kazanmıştır. Hegel ise diyalektiği ve kurduğu büyük sistemi ile tarihi, Tinin ya da özgürlük fikrinin kendini gerçekleştirme serüveni olarak ortaya koymuştur.

Hegel'in Spinoza'ya dair değerlendirmeleri ve felsefe tarihinde Spinoza'yı yerleştirdiği yer konusunda ise çeşitli görüşler olmakla birlikte, onu ya yanlış anladığı ya da kendi sistemini haklılaştırmak için düşüncesini arpıtıtığı yönündeki görüş, özellikle Spinozacılar tarafından ağırlıkla kabul görmektedir. Örneğin Pierre Macharey, Hegel'in Spinoza'yı sisteminin egemenliği altında emmek için düşündüğünü fakat onda sindirilemeyen bir Şey, bir direniş bulduğunu belirterek iki felsefe arasında sözde bir homojenlik, benzerlik ya da tedrici bir ilişki aramanın, yenilgiye mahkum değilse de insanı alakasız sonuçlara yönelteceği uyarısını yapmaktadır (Macharey, 2012: 14). Bu sebeple makul olan, iki felsefeyi özgün olarak ikisini de tam anlamıyla ifade etmeyen bir ortaklığa indirgemektense, aralarındaki tekil kesişme noktalarını aramak olabilir. Bu çalışmada yapılmak istenen de, Hegel ve Spinoza'nın felsefelerinin, özellikle de siyasal düşüncelerinin ilişkisel ve çoğul ontolojik temellere dayandığı ve her iki düşünürün de toplum sözleşmesi geleneğinin evrenselleştirici ve soyut haklar kavrayışı ile yalıtılmış bireye dayalı ontolojisine karşı bir itirazda ortaklaştıklarının ortaya konmasıdır.

Bu meseleyi Hegel ve Spinoza'da ele almak, hem düşünce tarihinde birçok felsefe tarihçisi ve kuramcı tarafından birinin diğerini anlamadığı, arpıtıtığı ya da doğrudan sistemi altında emmeye alışıtığı Şeklinde ele alınan iki felsefecinin ortaklaştığı kesişim noktalarını aramak hem de bu kesişim noktalarının siyasal izdüşümlerinin nasıl anlamlandırılacağı üzerine bir düşünüş için oldukça elverişli bir alan sağlamaktadır. Hegel ve Spinoza arasındaki kesişim noktalarının sözü edilen siyasal izdüşümlerinin anlamlandırılmasına yönelik bir düşünüş aynı zamanda toplumculuk düşüncesinin yeniden kazanılması amacını da içerecek Şekilde nerilebilir. "Bireyötesilik" perspektifi de bu çerçevede anlamlandırılabilir niteliktedir.

Bu incelemeyi “bireyötesilik” perspektifinden yapmak, yukarıda sözü edilen hak ihlalleri ve önlemler tarafından giderek zayıflatılmaya çalışılan toplumculuk düşüncesinin tekrar kazanılabilmesi amacıyla bir düşünüş önermektedir. Bireyötesi şekilde bireyleşme olarak ifade edilebilecek olan bir süreçte, bireyleşmenin ancak çoğulluk düzleminde ve ilişkisel olarak mümkün olduğuna yönelik bir düşünce olarak “bireyötesilik” kavramı, bu çalışmada Etienne Balibar’dan ödünç alınmış ve onun Spinoza, Leibniz, Hegel, Marx gibi düşünürleri içeren bir grup için kullandığı anlamda kullanılmıştır. Bu kavramın ve sağladığı perspektifin, çalışmanın sorunu açısından en ayırt edici ve açıklayıcı yönü, doğrudan ilişkisel ve çoğul bir ontolojik düzleme işaret ediyor oluşudur. Bireyleşmenin ancak birçok bireyin çoğulluğunda, ilişkisel bir düzlemde bireyötesi olarak gerçekleşebildiğini ileri sürmek, tam da çalışmanın dert edindiği, Hegel ve Spinoza’nın tüm nüanslara rağmen bir kesişime sahip olduğu siyasal ontolojik temel ile mümkündür. Çünkü ancak böyle bir siyasal ontolojik kavrayış, söz konusu iddianın hangi entiteler açısından ve nasıl temellendirilebileceği ile ontolojik kabullerin siyasal izdüşümlerinin isabetli şekilde nasıl anlamlandırılabilceğini ortaya koyar.

Ontolojiyi; varlığı kendi bütünlüğü içerisinde, bir bütün olarak ele almasıyla ve varlığın ilkelerini incelemesiyle ayırt edebileceğimiz bir alan olarak kavradığımızda her iki düşünürün de temel yapıtlarının birer ontoloji olarak okunabileceğine dair sav üzerinde durulmalıdır. Spinoza’nın Etik’ini, Hegel’in ise Mantık’ını birer ontoloji olarak okumayı mümkün kılan temel nitelikleri, tam da varlığın ve düşüncenin temel yapısını kendilerine dert ediniyor olmalarıdır.

Varlığın kendi bütünlüğü içinde ele alınması, sadece varlığa dair bir düşünüşü değil, varlığın kendisi üzerine düşünüşünü de hesaba katmayı gerektirdiği için, şeylerin ve fikirlerin düzeni/yapısı üzerine düşünmek de aslında bizatihi var olan şeylerin kendileri üzerine düşünüşlerini -ki düşünce bizim varlığa ilişkin bilincimizin koşuludur- içerir. Böylesi bir düşünüş, daima, varlık sorunu açısından indirgenemez bir aciliyete/zorunluluğa karşılık gelmektedir. Varlık sorununun aciliyeti, ontolojik varsayımların/kabullerin epistemolojik ve metodolojik seçimlere mantıki olarak öncel olduğu savı akılda tutulduğunda daha da anlam kazanmaktadır. Kuşkusuz epistemolojik ve metodolojik seçimler ile ontolojik varsayımların/kabullerin birbirlerini, sözü edilen mantıki öncelliği zorlayacak ya da esnetecek denli girift bir şekilde etkileyebileceği de kabul edilmelidir. Ne var ki, mantıki öncelikten bahsederken ifade edilmek istenen başlıca nitelik, bir düşüncede öncel ontolojik varsayımlar ve seçimler setinin var olduğu ve analizin hangi entiteler açısından hangi varsayımlar ve seçimler seti çerçevesinde yürütüldüğünün belirleyici olmasıdır.

Gerek Spinoza gerekse Hegel "mutlak olan"ı dert edinmiştir. Bunda içinde yaşadıkları ve düşüncelerinin olduğu dönemlerin yadsınamaz bir etkisinin olduğu kabul edilmelidir. Her iki düşünürün de temel felsefi kaygılarını, onları tikel-evrensel ilişkisini ve içinde özgürlüğün sağlanabileceği bir toplumsallığın temellerini düşünmeye, "mutlak"ı dert edinmeye sevk eden yaşadıkları dönemlerdeki siyasal ve toplumsal koşullar olmuştur. Spinoza için bu koşullar önde geleni, ifade özgürlüğü ve hoşgörü açısından çağının öncüsü durumundaki Birleşik Eyaletler'de hüküm süren cumhuriyetin gerilimleri ve bir iç savaş riskinin belirleyiciliği iken Hegel'de Alman prensliklerinin parçalı yapısı, güçsüzlüğü ve bir devlet olamama hali, onun özellikle 1802'ye kadar kaleme aldığı yazılarındaki siyasal vurgunun temelinde yatmaktadır.

Klasik düşünürler kesin tariflere ve berrak ayrımlara dayanırlar; klasik eserlerin yazıldıkları zamanın ve mekanın ötesine geçebilmeleri ile tarif edilmesi ise oldukça önemlidir. Klasik düşünürlerin yaşadıkları dönemi aşacak eserler ortaya koymasında, kuşkusuz felsefi kaygılarını biçimlendiren koşullar ve sorunların da zaman ve mekanı aşan nitelikler barındırıyor olması etkilidir. Birleşik Eyaletler'de 17. Yüzyıl'da yaşanan siyasal gerilim ve iç savaş riski ya da 18. Yüzyıl sonunda Alman prensliklerinin parçalı bir yapıya sahip olmasının onları siyasal olarak güçsüz kılması, siyasal gerçekliğe ve kuruluşa dair barındırdıkları nitelikler ile zaman ve mekanı aşan kaygılara ve sorunlara işaret etmektedir. Siyasal ontoloji de tam da bu noktada teşhis edilebilir. Siyasal ontolojiyi tanımlarken ontolojinin ne olduğundan yola çıkan Norman Blaikie'nin tanımında yer alan unsurlar bu konuya ışık tutmaktadır. Buna göre ontoloji, belirli bir yaklaşımın toplumsal ve siyasal gerçekliğin doğasına dair varsayımları ve savlarını – neyin var olduğuna, ne şekilde var olduğuna, hangi öğelerden teşekkül ettiğine ve bu öğelerin birbirleri ile nasıl etkileştiklerine dair savlarına- işaret etmektedir. Ontoloji “varlık”a, var olana, gerçekliğin kurucu öğelerine ilişkin olduğu gibi, siyasal ontoloji de siyasal varlığa, neyin siyasal olarak var olduğuna ve siyasal gerçekliği kuran öğelere ilişkindir. O halde siyasal ontoloji, bir topluluğun kuruluşuna dair geliştirilen düşüncenin hangi entiteler üzerinden işlediğine, bu entitelerin birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde ele alındığına ve söz konusu kuruluşun siyasal var oluşunun hangi ontolojik varsayımlar ve seçimler seti dolayımı ile anlamlandırıldığına bakılarak teşhis edilebilir (Hay, 2011). Spinoza ve Hegel'i ilişkisel bir siyasal ontolojik temel çerçevesinde birarada düşünmekten söz etmek de, bu anlamda, çatışmalı bir ilişkiselliği göz önünde tutmayı ve soyut haklarla bezenmiş bir yalıtılmış birey varsayımına dayanan ontolojik temellerden hareket eden yaklaşımlardan farklı öncüller ve varsayımları düşünmeyi beraberinde getirmektedir.

Çalışmanın konusu ve yaklaşımına dair burada iki noktaya dikkat çekilmelidir. İlk olarak, içkin ve ilişkisel bir siyasal ontolojik temelden hareket ediliyor olmasının, herhangi bir düşünürü ya da yaklaşımı, sözleşmeciler bağlamında sözü edilen tehlikelerden neredeyse kendiliğinden azade olarak düşünmeyi gerektirmediği ifade edilmelidir. Söz konusu ilişkisellik ve içkinlik, birey-toplum ikiliğinin aşılması ve toplumculuk düşüncesinin öne çıkarılmasının imkanını sağlamaktadır; bununla birlikte bir düşünceyi doğrudan her türlü tehlikeden arındıracağını düşünmek mümkün değildir. Çalışma, bu farkındalığa önem vermekte ve Spinoza ile Hegel'i bireyötesilik perspektifinden incelerken her ikisinin düşüncesinin de çalışmanın konusu bakımından taşıdığı riskleri göz önünde tutarak tam da sözü edilen imkanın izlerini sürmeyi amaçlamaktadır. Bununla bağlantılı olarak vurgulanması gereken ikinci bir nokta da, Spinoza ile Hegel arasındaki mesafe sorunudur. Çalışma, yukarıda belirtildiği gibi iki düşünürü bir potada bir araya getirmeyi değil, ele alınan mesele bağlamındaki tekil kesişim noktalarını aramayı hedeflemektedir. Bu çerçevede iki düşünür arasındaki epistemolojik ve metodolojik farklılıklar da, ontolojik nüanslarına yer verildiği gibi ele alınmaktadır.

Çalışmanın temel sorunu, yukarıda ortaya konan yaklaşımla ele alınacaktır. Bu çerçevede çalışmanın birinci bölümünde ilk olarak her iki düşünürün de temel felsefi ve siyasal kaygılarını ve sorularını biçimlendiren, yaşadıkları dönemin özellikleri incelenecektir. Ardından “mutlak” a ilgileri, töz ve tin kavrayışları ve geometrik ve diyalektik yöntemleri ele alınarak Alman İdealizmi bağlamında Spinoza'nın nasıl gündeme geldiği ve Hegel'in Spinoza yorumuna yer verilecektir. Bu bölümün son başlığı altında ise, her iki düşünürün de bilgi kuramları kısaca ele alınacaktır.

İkinci bölüm, bireyötesilik düşüncesi ile ahlak ve etik tartışmasına hasredilmiştir. Bu bölümde ilk olarak Balibar'ın bireyötesilik kavramsallaştırması irdelenecek ve Spinoza ile Hegel, bireyötesilik düşünürleri olarak ele alınacaktır. Devamında ise ahlak ve etik arasındaki ayrıma ve Spinoza'nın Etik'inin bir ontoloji olarak değerlendirilmesi ile Hegel'de "ahlak"tan "etik"e geçişe yer verilecektir.

Üçüncü ve son bölümde ise ilkin özgürlük anlayışlarının farklı boyutları ile toplumsallığın nasıl kurulduğu, her iki düşünürün de temel kavramları üzerinden incelenecektir. Ardından her iki düşünürün de yönetim biçimleri tasnifleri kısaca incelenecek ve hangi yönetim biçimlerine hangi özellikleri atfettikleri değerlendirilecektir. Devamla, yönetim biçimleri içerisinde özgürlüğün nasıl gerçekleştiği ve hangi yönetim biçimlerinin özgürlüğün gerçekleştirilmesine daha uygun olarak anlamlandırıldığı ele alınacaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM: YAŞADIKLARI DÖNEM, DÜŞÜNCE VE YÖNTEMLERİ

### I. Yaşadıkları Dönemin Düşüncelerine Etkileri

Edward Said "Kış Ruhunu"nda her sözcüğün kendi kendisinin vesilesi olduğunu ve bundan dolayı da uygulandığı dünyevi bağlama sıkı sıkıya bağlı olduğunu yazar (Said, 2016: 128). Buradaki "dünyevi bağlam"ı sözcüğün ortaya çıkmasını mümkün kılan ve aslında ne ise o şekilde ortaya konmasını belirleyen dinamik bir arka plan olarak düşünmenin, sözcüğü ortaya koyan öznenin tercihinin hangi koşulların belirleyiciliği altında şekillendiği ve nasıl bir tercih olarak anlamlandırılabilirliği üzerine düşünmeyi teşvik edecek bir niteliğe sahip olduğu ileri sürülebilir. Ortada öznenin bir tercihi vardır, fakat söz konusu olan ortaya çıktığı dönemin tarihsel ve ampirik koşulları çerçevesinde biçimlenen bir tercihtir; başka bir deyişle tarihsel ve güncel şartlar neticesinde oluşan bir hakikat rejiminin sonucunda özne mümkün söylemler içerisinde birini "tercih" eder (Foucault, 1999). Tercihin bu şekilde anlamlandırılması ve anlamlı bir iletişimi mümkün kılacak söz birimlerinin içinden/içine doğduğu somut koşullara olan bağımlılığına paralel olarak Said edebi metinlerin içinden doğduğu yalın ampirik gerçeklikleri, metinlerin kendi vesilesi olarak betimlemekte ve her edebi metnin kendi vesilesinin yükünü taşıdığını ifade etmektedir (Said, 2016: 124). Dönemin yükü olarak adlandırabileceğimiz böylesi bir durumun sadece edebi metinler için değil, genel anlamda beşeri bilimler için adeta bir varoluş koşulu olarak mevcut olduğu ifade edilmelidir.

Düşünce de olduğu gibi metin de dönemin yükünü bir bütün olarak taşır; sorunsal ve konusundan üslubu ve yöntemine değin sirayet eden bir etki söz konusudur. Bu bağlamda siyasal teorinin klasiklerinin belirli tarihsel koşullara tepki olarak yazıldığına daima akılda tutulması gereğine vurgu yapan Wood'un ifade ettiği gibi, siyasal teorinin en yaratıcı dönemleri, geniş kapsamlı ve uzun vadede çok önemli etkileri olan, toplumsal ve siyasal çelişkilerin kaçınılmaz biçimlerde patlak verdiği süreçlere denk gelmektedir (Wood, 2017: 15). Nasıl ki Spinoza'nın temel metinlerinde dönemin yükünden bahsederken 17. Yüzyıl rasyonalizminin geometrik kesinliğe inancı, Birleşik Eyaletler'in içinde bulunduğu çalkantılı siyasal durum ve ufukta beliren iç savaş riski ile dinsel gerilimin kitlelerde yarattığı mobilize edici etkinin ifade özgürlüğü açısından arzettiği tehlike gün yüzüne çıkmaktaysa Hegel'in eserlerinde de 19. Yüzyıl'ın bir örüntü olarak ilerlemeci tarih anlayışına duyduğu inanç, tüm 19. Yüzyıl düşünce dünyasına damgasını vuran Fransız Devrimi ve sonuçlarının analizlere dahil edilişi ile özellikle erken tarihli metinlerinde Alman prensliklerinin parçalı yapısı ve bir devlet olamama halinin getirdiği siyasal güçsüzlük öne çıkmaktadır. Aynı hatta ilerleyerek, Spinozacılığın Alman İdealizmi çerçevesinde, özellikle Panteizm Tartışması (Pantheismusstreit) bağlamında nasıl ve hangi nüanslarla etkili olduğu ve dönemin felsefecilerinin metinlerinde nasıl ele alındığı da yine tarihsel ve ampirik şartların ışığında anlamlandırılabilir niteliktedir. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Ana Hatları*'nda her birey gibi her düşünürün de yaşadığı çağın çocuğu olduğunu vurgular (Hegel, 1995). Bu anlamda felsefe de kendi çağını düşüncede kavrayabilmektedir ve ele alınan düşünürlerin kuramları da ancak tarihsel ve ampirik şartlar çerçevesinde anlamlandırılabilir. Böylesi bir anlamlandırma, klasik metinlerin tarihsel olarak bağlamlandırılmasını ifade etmektedir ve “tarihsel bağlamlandırma” söz konusu metinlerin içinden doğduğu şartlar çerçevesinde anlaşılabilmesi ve konumlandırılabilmesi için kritik önemdedir:

*...“klasikler”den öğrenmenin temel koşulu, tarihsel bağlamlandırmadır; sadece düşünürün amacı ve ne söylemek istediğini daha iyi anlayabilmemiz için değil, kuramın ortaya çıktığı tarihsel bağlamı bilmemiz, aynı zamanda saf soyutlamadan çıkarak, insan pratiğinin ve toplumsal ilişkilerin dünyasına girebilmemiz için de gereklidir. (Wood, 2017: 26).*

Tarihsel bağlamlandırma, aynı zamanda bir düşüncenin oluşum sürecini anlamak ve dahası düşünce tarihinde sorulmuş sorular ve yanıtlanma biçimleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymak açısından da oldukça önemlidir. Bir düşünürün herhangi bir eserini şekillendiren sorunsal ile bir başka düşünürün uğraştığı meselenin farklı olmasının temelinde, her birinin içinde bulunduğu kendine has entelektüel ve toplumsal bağlam yatmaktadır. Bu anlamda bir kurama özgü sorunsalların spesifik şekilde vurgulanmasının, düşünürler ve düşünceleri arasındaki bağı tanımlamak açısından faydalı olacaktır; bir düşünürün en iyi şekilde, daha önceki bir düşünür tarafından yanıtlanmamış ya da çözülmeyen bırakılmış bir soruyu yeniden formüle etmesi ya da bu soruyu yanıtlaması vasıtasıyla anlaşılabilirliği ileri sürülebilir (Callinicos, 1999: 7).

Bu durum Spinoza ve Hegel’in içinde yaşadıkları entelektüel ve toplumsal bağlam için de geçerlidir. Her iki düşünürün de temel metinlerinin içinden doğduğu şartların tarihsel bağlamları içerisinde değerlendirilmesi hem Spinoza’nın hem de Hegel’in temel meseleleri ile bu meseleleri ele alış biçimleri arasındaki ilişkinin anlamlandırılması için oldukça önemlidir. Bu çerçevede söz konusu şartların burada kısaca değerlendirilmesi, düşünce ile içinde üretildiği koşulların ilişkisinin ve

dolayısıyla ele alınan düşüncenin bu ilişki içinde şekillenen siyasal ve felsefi kaygılarca nasıl biçimlendirildiğinin ortaya konması bakımından anlamlı olacaktır.

## 1. 17. Yüzyıl'da Birleşik Eyaletler'in Durumu

Baruch de Spinoza 1632 yılında Amsterdam'da dünyaya gözlerini açmış ve Lahey'de 1677 yılında ölene dek Birleşik Eyaletler'de yaşamıştır. Dini baskı ve zulümden kaçarak Hollanda'ya göç eden Sefarad bir aileden gelmektedir. Genel kabul gören görüşe göre, 17. Yüzyıl'da Birleşik Eyaletler, mutlak monarşilerin giderek güç kazanmaya başladığı ve dinsel uzlaşmazlıklara dayalı savaşların hüküm sürdüğü Avrupa'nın ticari ve kültürel başkentini teşkil etmektedir. 1579 yılında İspanya'dan bağımsızlığını ilan eden yedi Protestan ağırlıklı Hollanda eyaleti Utrecht Birliği'ni kurarak günümüz Hollanda'sının temelini oluşturan Birleşik Eyaletler çatısı altında birleşmekte ve her ne kadar söz konusu bağımsızlık 1648 tarihli Münster Antlaşması'na kadar kıta genelinde tanınmamış olsa da geniş bir ekonomik özerklikten yararlanarak bu özerkliğin sağladığı dinsel ve siyasal hoşgörü ortamında adeta Altın Çağ'ını yaşamaktadır.

1585'te Antwerp'in İspanyol kuvvetlerince işgal edilmesinin ardından, çoğunluğunu yetenekli zanaatkarların ve zengin tüccarların oluşturduğu Protestan nüfusun, İspanya ve Portekiz'den dinsel baskı ve engizisyon tehdidi sebebiyle kaçan Sefaradların ve Fransa'dan kaçan Huguenotların birçoğunun kendilerine yeni bir hayat kurmak için geldikleri yer Amsterdam olmuştur. Bunda, Utrecht Birliği'nin 13. maddesinde açıkça vaadedilen dinsel toleransın büyük bir etkisinin olduğu ileri

sürülebilir. Her ne kadar Reform Kilisesi dışındaki herhangi bir dinin kamusal icrası yasak olsa dahi "herkesin dini olarak özgür olacağı ve kimsenin ibadeti sebebiyle taciz edilemeyip sorgulanamayacağını" hükme bağlayan çağına göre sıradışı bu beyan ile eyaletler, kimsenin inancından dolayı zulme uğramayacağını taahhüt etmiştir (Nadler, 1999: 8). Birleşik Eyaletler içerisinde özellikle Amsterdam 17. Yüzyıl'ın ortalarına kadar en liberal kent olarak bilinmekte ve bu sebeple de zulüm mağdurlarını kendisine çekmekteydi. Söz konusu dinsel toleransın temel nedenlerinden biri olarak Birleşik Eyaletler'in ekonomik gücünü görmek mümkündür. Hollandalılar bu dönemde Kuzey Amerika'da New York'un temelini oluşturan Nieuw Amsterdam kolonisinin yanısıra Birleşik Doğu Hindistan Şirketi (Vereenigde Oost-Indische Compagnie) vasıtasıyla Asya'da kurdukları koloniler sayesinde de tüm dünyayla canlı bir ekonomik ilişki kurmuş durumdadır. Amsterdam canlı kültürel hayatı ve zenginliğini, görece laik ve hoşgörülü gündelik hayatını kolonicilik ve köle ticareti üzerinden işleyen ekonomisine borçludur. Spinoza'nın içine doğduğu Amsterdam'ın Yahudi mahallesi ise o dönemde, Sefaradların yüz kırk yıl önce İspanya ve Portekiz'de arkalarında bırakıp kaçmak zorunda kaldıkları zengin ve kozmopolit fakat ayırt edici bir Yahudi kültürünü kısa sürede kurabildikleri bir görünüm sergilemekteydi ve bu sebeple de Amsterdam'ın "Hollanda'nın Kudüs'ü" olarak adlandırılması da gayet anlamlıydı (Nadler, 1999: 26).

Öte yandan Hollanda Altın Çağı'nın sürekli olarak vurgulanan laik ve hoşgörülü atmosferinin de sorunsallaştırılabilir nitelikte olduğu kabul edilmelidir. 17. Yüzyıl'da Hollanda Cumhuriyeti'nin, tarafsız ve önyargısız gözlemciler için hiç de lekesiz bir görünüm sergilemediğini ileri süren Jacob Freudenthal hoşgörü ve gaddarlık ile tahammül ve tahammülsüzlüğün farklı dinsel azınlıklara muamelelerde farklılaştığını, özellikle dinsiz ve ateistlere karşı korkunç bir nefretin beslendiğini ve yalnızca

Kalvinizm'in egemen din olarak geçerli olduğunu yazmaktadır (Freudenthal, 1904: 11-12). Böylesi bir duruma, dışta İngiltere ile uzun yıllardır devam etmekte olan savaş durumu ile içte monarşik ve cumhuriyetçi eğilimli yönetici grupların dozu giderek artmakta olan siyasal çekişmesi ve bu çekişmenin geniş halk kesimleri üzerindeki mobilize edici etkisi de eşlik etmektedir. Spinoza'nın metinlerinde varlığını hissettiren temel motiflerden olan iç savaş riski ve dinsel gerilim bu bağlamda anlamlandırılabilir. Hayatı boyunca ölçülü ve ihtiyatlı yaşayan, çalışmalarını baskıya hazırlamayı sürekli erteleleyen Spinoza'nın bu tutumunun temelinde, döneminde hüküm sürmekte olan siyasal ve dinsel gerilim yatmaktadır. Teologların kendisine saldırmasından ve çalışmalarının anlaşılmasından kör bir öfkeye kurban gitmesinden çekinmektedir ve Flippo Mignini'nin 1661 yılına tarihlendirdiği bir mektubunda, teolog ve Kraliyet Bilim Akademisi üyesi Henry Oldenburg'a bu kaygısını şöyle aktarmaktadır:

*Sorduğunuz yeni soruya, yani şeylerin nasıl var olmaya başladığı ve ilk nedene nasıl bir bağla bağlı oldukları sorusuna gelince, bu konuda ve anlama yetisinin düzeltilmesi konusunda bütün bir kısa eser kaleme aldım, şu sıra bu eseri kopya edip düzeltmekle uğraşıyorum. Ama zaman zaman kitaba ara veriyorum, çünkü henüz yayımlanması konusunda kesin bir karara varmış değilim. Haliyle günümüz teologlarının kitaptan rahatsız olup, her zamanki huysuzluklarıyla bana saldırılarından çekiniyorum, ben ki ağız dalaşından tiksiniyorum. (Spinoza, 2014: 82).*

Spinoza'yı böylesi bir dinsel bağınazlık konusunda ihtiyatlı kılan önemli olaylardan biri, dinsel inançlara, kutsal kitaplara ve zihinsel dogmalara karşı takındığı eleştirel tutum ve sarfettiği sözler nedeniyle henüz 24 yaşındayken ağır öfke ve nefret

ifadeleriyle sinagogtan atılmasıdır.<sup>1</sup> Gerçekten de Hıristiyanlığın hoşgörüsüzlüğünden çok çekmiş olan kapalı, tedirgin ve töre bağınazı Yahudi toplumu, inançlarında değişiklik sezilen bir üyesine karşı zalimlikte hiç de Hıristiyanlardan geri kalmamıştı (Balanuye, 2012: 29). Ne var ki sinagogtan atılmanın Spinoza açısından çift yönlü bir anlamı olduğu düşünülebilir; böylece dinsel bağınazlığın gündelik hayatta nasıl karşılık bulduğunu somut olarak tecrübe etmekle kalmıyor, henüz hiçbir şey yazmamış ve yayımlamamışken sinagogtan atılarak kendisini Yahudi cemaatinin dinsel baskısından da özgürleştirmiş oluyordu.

Bununla birlikte dönemin siyasal atmosferi dinsel bağınazlığın ve kitlelerin din vasıtasıyla kışkırtılması suretiyle yaratılan kör öfkenin tüm yıkıcılığını ortaya çıkarmakta ve bu bağlamda bir iç savaş riski Altın Çağ'ını yaşayan Birleşik Eyaletler'de

---

<sup>1</sup> 26 Temmuz 1656'da sinagogda okunan ve Spinoza'nın Yahudi cemaatinden atıldığını bildiren kararda ağır ifadeler yer almıştır: *“Ma'amad'ın ileri gelenleri, uzun süredir kötü düşüncelerini ve davranışlarını bildikleri Baruch de Spinoza'ya çeşitli yöntemler ve vaatlerle bu kötü yoldan döndürmeye çalışmışlardır. Fakat onu bu şer yolundan döndürmeyi başaramadıkları gibi, uyguladığı ve öğrettiği iğrenç sapkınlıklar ve gerçekleştirdiği korkunç edimler hakkında her geçen gün daha geniş bilgiler edinmişler; bunlarla ilgili olarak, özellikle bahsi geçen Spinoza'nın huzurunda birçok güvenilir tanığın ifadesine başvurmuşlar ve meselenin doğruluğuna ikna olmuşlardır. (...) Baruch de Spinoza'ya ihraç ediyor, kovuyor, lanetliyor ve ona beddua ediyoruz. (...) Gün içinde kahrolsun; yattığında kahrolsun, kalktığında kahrolsun. Tanrı onu hiçbir zaman bağışlamasın, Tanrının gazabı ve kıskançlığı hep bu adamın üzerinde tutsün. (...) Bilesiniz ki, kimse onunla sözlü ya da yazılı iletişim kurmamalı, kimse ona hizmet etmemeli, kimse onunla aynı çatı altında bulunmamalı, kimse ona dört arşından fazla yaklaşmamalı, kimse onun yazdığı herhangi bir metni okumamalıdır.”* Zabcı'nın, Albert Nahum'un Kötülük Mektupları'ndaki sunuşundan aktardığı bu ağır ifadelerde yer alan Tanrı kavrayışının, tam da Spinoza'nın ısrarla vurguladığı, insanların bilişsel yetersizlikleri nedeniyle Tanrı'ya insani özellikler atfetmesinin bir örneğini teşkil ettiği dikkat çekmektedir.

belirmektedir. Birleşik Eyaletler'in 17. Yüzyıl'daki gücünün temelini oluşturan tüccarlar ve sanayicilerden oluşan yeni burjuvazinin temsilcisi olan ve liberal-cumhuriyetçi eğilimli Regent'lerin<sup>2</sup> toprak sahibi kesimlerin temsilcisi Orange Ailesi<sup>3</sup> ile süregiden siyasal mücadelesi döneme karakteristik siyasal niteliğini vermektedir. Bu mücadeleye egemen din olan Kalvinciliğin farklı yorumları da eşlik etmekte ve dinin halk kitleleri üzerindeki mobilize edici etkisi giderek artmaktadır. Nitekim Regent'lerin lideri ve Birleşik Eyaletler hükümetinin üst yöneticisi (Grand Pensionary) olan cumhuriyetçi ve

---

<sup>2</sup> Regent'ler (Hollanda dilinde *regenten*; *regent*'in çoğulu) 17. Yüzyıl'da Birleşik Eyaletler siyasal yaşamının temel aktörleri olan varlıklı yönetici ailelerin üyelerini ifade etmek için kullanılan adlandırmadır. Birleşik Eyaletler'in, şehirlerin ve kamusal kuruluşların yöneticiliğini yapan regent'ler temelde şehirlerin en varlıklı profesyonellerinden, tüccar ve imalatçı ailelerin üyelerinden oluşan ve oligarşik bir nitelik arz eden bir gruptur (Nadler, 1999: 58). Her ne kadar siyasal güçleri kalıtsal bir nitelik taşımayıp varlıkları ve toplumsal konumlarından ileri gelse de, oligarşik yapıları ve *de facto* konumları bağlamında Antik Roma *patricileri* ile karşılaştırılabilirler.

<sup>3</sup> Orange Ailesi, adını Güney Fransa'da yer alan bir Ortaçağ prensliği olan Orange Prensliği'nden almaktadır ve günümüz Hollanda Kraliyet Ailesi Orange-Nassau'nun temelini oluşturan ailedir. İspanya Kralı II. Felipe'nin, Hollanda'da yayılmakta olan Protestanlık karşısında Hollanda'yı ağır vergiler ve sert yasalarla yönetmesi sonucunda patlak veren ve Seksen Yıl Savaşları olarak anılan ayaklanma Orange Ailesi açısından kritik bir dönüm noktasıdır. İspanya'ya karşı ayaklanan 7 Protestan ağırlıklı Hollanda eyaletinden biri olan Orange Prensliği'nin Prensi I. William (Sessiz William) zamanla isyanın liderliğini üstlenerek 1568'den suikaste uğradığı 1584 yılına kadar isyanı yönetmiş ve günümüzün Hollanda Kraliyet Ailesi'nin kuruluşunu sağlamıştır. Söz konusu liderliği, Birleşik Eyaletler'de genel valilik makamlarının (*Stadtholder*) uzun bir süre için Orange prenslerinin tekeline girmesine yol açmıştır (Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/House-of-Orange>). I. William'ın torununun oğlu olan Stadtholder III. William 1689 yılında İngiltere, İskoçya ve İrlanda Kralı olarak taç giyecektir. Hollanda'da giderek artan iç çekişmeler ve savaşlar neticesinde Orange prensleri giderek daha da güçsüzleşecek ve genel valilik (Stadtholdership) ortadan kalkacaktır.1806'da Hollanda'yı ele geçiren Napoleon Bonaparte'nin 1813'te yenilmesinin ardından Orange-Nassau Prensi VI. William kendini Hollanda Kralı ilan ederek verasete dayalı Birleşik Hollanda Krallığı'nı kurmuştur.

liberal Johan de Witt ile kardeşi Cornelis de Witt'in, Fransızların Hollanda'yı işgalinin sürdüğü 1672 yılında bir halk ayaklanması sırasında Orange kesiminin kışkırttığı ifade edilen kitlelerce Lahey'de linç edilmesi Spinoza'nın düşünce evreninde, demokrasi savunusu ve kör öfkenin yıkıcılığı bağlamında derin bir iz bırakmıştır.<sup>4</sup> Bu tarihten sonra Birleşik Eyaletler'de monarşik eğilimler başat hale gelmiş ve öteden beri bazı sınırlamalar ve ihlallerle malül olan düşünce ve inanç özgürlüğünün savunusu giderek güç kaybetmiştir. Spinoza düşüncesinin temelinde yer alan düşünce özgürlüğü

---

<sup>4</sup> Johan de Witt ile Spinoza'nın ilişkisine dair çeşitli ve birbiri ile çelişen yorumlar mevcuttur. De Witt, dönemin siyasal ve toplumsal koşullarını anlamak açısından önemli bir figür olup kimi kaynaklarda Spinoza'nın yakın dostu ve hamisi olarak yer alırken (Balanuye, 2012; Zabcı, 2011) örneğin de Witt'in 17. Yüzyıl'ın ve belki de tüm Hollanda tarihinin muhtemelen en büyük devlet adamı olduğunu ileri süren Nadler buna şüpheyle yaklaşır. Ona göre de Witt gerçek bir cumhuriyetçidir ve "hakiki özgürlük" kavrayışı çerçevesinde egemenliğin eyaletlerde bulunduğunu ve Federal Meclis'in (States General) yalnızca kendisine Utrecht Birliği ile verilmiş olan savaş ve barış yapma yetkisini kullanabileceğini savunur. Bunlar dışındaki tüm yetkiler, kendilerini federal düzeyde temsil edecek delegeleri seçme yetkisini de elinde bulunduran şehir ve eyalet meclislerindedir. Ne var ki de Witt bir demokrat değildir, diğer Regent mensupları gibi fazlasıyla faydalandığı oligarşik sisteme Amsterdam'ın en güçlü ailelerinden birine mensup eşi vasıtasıyla evlilik bağıyla bağlanmıştır. Belirli sınırlar dahilinde felsefe yapma ve inanç özgürlüğünün de savunucusudur, fakat bu sınırların en önemlilerinden biri, Reform Kilisesi'nin üstünlüğünde ısrar etmektir. De Witt'in adanmışlığı her şeyden önce Birleşik Eyaletler'in refahı ve istikrarıdır. Her ne kadar Spinoza ve dönemin diğer radikal demokratları Orange'ların monarşik eğilimleri karşısında de Witt'in doğal siyasal müttefikleri olsalar da aralarında temel bir siyasal ve ideolojik ayrımın olduğu da gözden kaçırılmamalıdır (Nadler, 1999: 255 vd.) Gerçekten de felsefe yapma özgürlüğüne bazı sınırlar dahilinde yaklaşan pragmatist bir devlet adamı ile tüm sınırlardan azade şekilde düşünce ve felsefe yapma özgürlüğünü düşüncesinin temelinde yerleştirmiş inançlı bir demokratın tutarlı ve sürekli bir yoldaşlık bağıyla birbirlerine bağlı olması pek akla yatkın görünmemektedir. İçinde buldukları koşulların ve monarşi yanlısı tehditlerin kendilerini bazı temel meselelerde ortaklaştırdığı savı bu anlamda gerçekçi görünmektedir.

savunusunun somut koşullarda ne ölçüde karşılık bulduğu ve bu savunuyu içeren eserlerinin döneminin yükünü nasıl taşıdığı da bu çerçevede anlamlandırılabilir. Spinoza'nın kendi düşüncelerini özgürce yaygınlaştırmasının önünde her zaman aşılmaz engeller olduğu anımsanırsa, siyasal incelemelerinde ısrarla vurguladığı düşünce özgürlüğü konusunun felsefi soyutlamalarla yazarın kendi deneyiminden uzak teknik ayrıntılardan biri olmadığı anlaşılacaktır; o bu konuda da canı acıyarak ama kendine özgü o hiç vazgeçmediğı serinkanlılık içinde yazmıştır (Balanuye, 2012: 32). Tam da bu nedenle Spinoza düşüncesinin içinden/içine doğduğu ve somut karşılığını bulduğu koşullarla birlikte 17. Yüzyıl felsefesinin genel hatlarıyla nasıl bir nitelik arz ettiğinin kısaca ele alınması bir düşüncenin ortaya çıkmasını mümkün kılan koşullar ile bu düşüncenin ifade biçimi arasındaki ilişkinin serimlenmesi açısından önem arz etmektedir.

## **2. 17. Yüzyıl Felsefesinin Temel Nitelikleri**

Seçilen belirli bir tarihsel kesitte var olan eğilimleri, düşünce sistemlerini ve genel olarak söz konusu edilen kesitin kendisini kurulabilecek birtakım ortaklıklar çerçevesinde bazı başlıklar altında ve kategoriler bağlamında değerlendirmek, genelleştirici niteliğı eleştiriye açık olmasına rağmen özellikle düşünce tarihi disiplini bakımından sıklıkla tercih edilen bir yöntem olagelmıştır. Farklı dönemlerde üretilmiş düşüncelerin tarihsel bir hatta, aralarında belirli bir ilişkisellik kurularak düşünülmesini mümkün kılan bu yöntem yalnızca ortaklık ve benzer nitelikleri değil ayrımları ve farklılaşmaları da ortaya koyabilmesi nedeniyle düşünce tarihi çalışmalarına verimli bir alan açmaktadır. Bu bakımdan Batı'da 17. Yüzyıl felsefesini bazı temel nitelikleri haiz

olarak ve Rönesans ile 18. Yüzyıl Aydınlanma düşüncesi ile ilişkisi bağlamında düşünmek de anlamlıdır.

Batı'da 17. Yüzyıl, "matematik fizik" temelinde yükselen rasyonalizmin çağı olarak adlandırılabilir. Matematik fizik, Rönesans'ın Antik bilimciler ve düşünürler dolayısıyla ortaya koyduğu atılımın ve doğa bilimlerindeki arayışının, fakat özellikle Kopernikus'un Aristoteles fiziğine dayanan Skolastik doğa felsefesi karşısındaki devrim niteliğindeki astronomi öğretisi ve Galileo'nun eylemsizlik ilkesini, Newton'ın ise genel çekim yasasını kavramsallaştırmasının bir ürünü olarak 17. Yüzyıl düşüncesini şekillendiren temel etken olmuştur. Matematik fizik, 17. Yüzyıl düşüncesi için öncelikle tüm bir yüzyıl boyunca devam eden ve sonrasında Kant'ın felsefesinde doruğa ulaşan yöntem kaygısı bakımından kritiktir ve doğru ve güvenilir sonuçlara vardığı düşünülen matematik fizik yönteminin sallantılı ve tartışmalı bilgilere uygulanarak sağlam bir felsefeye ulaşılması dönemin temel motifi olarak belirmektedir (Gökberk, 256). Bu bağlamda 17. Yüzyıl'ın Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi önemli düşünürlerinin adeta matematik fizik okulundan geliyor olmaları, aynı zamanda yöntem meselesinin merkeziliği çerçevesinde anlamlandırılabilir.

Bir 17. Yüzyıl rasyonalisti için doğa ile akıl, nesnelere ile fikirler arasında bir uygunluk ve aynı ilkelere dayanan bir işleyiş bulmak, matematik fizikten hareketle sadece doğanın değil, evrenin, ruhun ve Tanrı'nın da ratio aracılığıyla bilinebileceğini savunmak matematik fiziğin yöntemi sayesinde mümkündür. Bu sayede tanımlar, aksiyomlar, önkabuller ve önermeler vasıtasıyla felsefi kaygılarını sağlam bir yolda adeta geometrik bir kesinlik içerisinde olma iddiasıyla sistemleştirebilmektedirler. Descartes tarafından temelleri atılan, Spinoza tarafından geliştirilerek uzun bir süre

felsefenin yegane yöntemi olagelen ve Almanya'da Christian Wolff'un felsefesinde doruk noktasına ulaşan rasyonalizm, yöntemi gereği felsefeyi kavramlar, yargılar ve çıkarımlardan oluşan bir sistem olarak kurmaktaydı (Kirchner vd., 1998: 546). Öyle ki, Spinoza'nın *"fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır"* önermesi (Spinoza, 2012a: 87) *Meditasyonlar*'da *"... açık ve net biçimde tanımlanmış varoluşumun bilgisinin, var olduklarını henüz bilmediğim şeylere bağlı olmadığı kesindir; dolayısıyla bu bilgi imgelemimle uydurduğum şeylerin hiçbirine bağlı da değildir."* diye yazan Descartes'ın (Descartes, 2007: 25) kısmen işaret ettiği bir düşünceyi, dönemin kavrayışını ortaya koymaktadır: Fikirlerin ve şeylerin düzeni aynıdır ve bu düzen akıl aracılığıyla kavranabilir. Kuşkusuz bu dikensiz bir yol değildir, ne var ki şeyler ile fikirler aynı ilkeler çerçevesinde vardılar ve düzen ile bağlantıları matematik fizik vasıtasıyla açık seçik biçimde kavranabilir niteliktedir.

Bu anlamda matematik fiziğe ve yöntemine duyulan güvenin 17. Yüzyıl düşüncesine temel karakteristiğini veren nitelik olduğu ifade edilebilir. Bu dönemin felsefecileri, birbirlerinden oldukça farklı ve güçlü sistemler geliştirmiş olmalarına karşın doğa yasalarının dayandığı kesin kavramları sistemlerinin tamamına yayarak şeyler ile fikirler arasında kurulan bir uygunluk fikri çerçevesinde sistemlerini incelikle kurulmuş bağlantılar üzerine dikkatle inşa etmiş ve akılcılığı düşüncelerinin temeline yerleştirmişlerdir. Akılcılık temelinde yükselen bu sistemler ile dönemin felsefecileri, kuşkusuz Rönesans dönemindekine benzer bir ihtiyaçtan hareket etmiş ve yeni kavrayışın arayışında olmuşlardır; fakat matematik fiziğe ve yöntemine duyulan güven çerçevesindeki ortaklıkları, sistemlerini 17. Yüzyıl rasyonalizmi olarak değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Tam da bu nedenle, 17. Yüzyıl felsefesinden söz ederken, yukarıda anılan ortaklıklar belirgin biçimde ortaya çıkar. Macit Gökberk'in, 17. Yüzyıl

felsefesi ile Rönesans'ın renkli tablosunun silinerek yerine az çok "bir örnek oluşun" geçtiği ve bu felsefenin birlik ve kapalılığı açısından *summa*'lar vasıtasıyla en temel ifadesini bulan Ortaçağ felsefesine oldukça benzediği yönündeki iddiası (Gökberk, 1998: 250) söz konusu ortaklıklar çerçevesinde anlam kazanmaktadır.

### **3. Hegel'in Yaşadığı Dönemde Alman Devletlerinin Durumu**

1648 yılında Münster ve Osnabrück Antlaşmaları ile Birleşik Eyaletler'in fiili bağımsızlık durumunun kıta genelinde tanınmasını sağlayan Westphalia Barışı, uluslararası ilişkiler disiplinince devletlerin yasal ve egemen eşitliği, iç işlerine karışmama ilkesi ve kendi kaderini tayin edebilme haklarını genel hatlarıyla hükme bağlaması sebebiyle modern devletler sisteminin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Otuz Yıl Savaşları'nın ardından imzalanan antlaşmalar ile Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun hakimiyet alanı daralmış ve Otuz Yıl Savaşları öncesinde de Katolik İmparator ile Protestanlığı kabul eden Alman prenslikleri arasındaki gerilim ve çatışmalarla yıpranmış olan imparatorluk otoritesi zayıflamıştır. Bu tarihten sonra İmparatorluk, imparatorun üst otoritesi altında kendini yönetebilen, yarı bağımsız prensliklerden teşekkül eder hale gelmişti.

Hegel'in erken dönem siyasi yazılarını yazdığı 1795-1802 yıllarını kapsayan dönemde<sup>5</sup> Alman prensliklerinin siyasi durumu Westphalia Barışı'nın yukarıda kısaca

---

<sup>5</sup> Bu çalışmada , Eva Moldenhauer ile Karl Markus Michel'in, Hegel'in toplu eserlerini 20 cilt halinde yayımlayan Suhrkamp Verlag için kullandıkları tasnif esas alınmıştır. Buna göre Hegel'in erken dönem

ele alınan sonuçları çerçevesinde değerlendirilebilir niteliktedir. Alman prenslikleri bu dönemde siyasi anlamda parçalı ve askeri ve ekonomik olarak görece güçsüz bir yapı teşkil etmektedir. Sabine'ye göre, Westphalia Barışı sonrasında Almanya'nın neredeyse tümünden bağımsız birimlerin anarşik topluluğuna dönüştüğünü gözlemleyen Hegel imparatorluğun çöküş sürecini ustaca analiz etmiştir (Sabine, 2000: 23-24). Kritik erken dönem eserlerinden 1802 tarihli *Almanya'nın Anayasası*'na (Die Verfassung Deutschlands) "*Almanya artık bir devlet değildir.*" savıyla başlayan Hegel, kavramsallaştırılamayan bir şeyin artık var olmaya da son verdiğini ileri sürmekte ve bunu Alman prensliklerinin güncel durumu üzerinden ele almaktadır:

*Alman Anayasası'nın hangi kavrama karşılık geldiğine dair artık bir tartışma söz konusu değildir. Kavramsallaştırılamayan bir şey, var olmaya da son vermiş demektir. Almanya bir devlet olsaydı, bu çözümlenmiş durumu da dıştan pekala bir devletler hukuku kavramıyla anarşi olarak adlandırılabilirdi; eğer tıpkı dalından düşen yemişlerin halen ağaçlarına ait oluşlarıyla tanınmaları gibi daha ziyade eski bir bağın anısı, bir birliğin ifadesi olarak kalan parçaları kendilerini devletler olarak yeniden kurmamış olsalardı. Aynı tacın altındadırlar; fakat ne tacın altındaki zemin ne de üzerlerine düşen gölgesi onları çürümekten ve şu an ait oldukları unsurların kudretinden kurtarmamaktadır. (Hegel, 1986a: 457-458).*

---

yazılarını içeren birinci cildi 1801-1807 yıllarını kapsayan Jena yazıları ile Fenomenoloji takip etmektedir.

Yukarıda alıntılanan satırlarda göze çarpan siyasal gerçekçilik, Hegel'in temel siyasal kaygısının nasıl da Almanya'nın içinde bulunduğu somut koşullarla doğrudan ilgili olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Gerçekten de Hegel'i, Ranke ve Bismarck ile birlikte Alman düşüncesinde "devlet" in üç özgürleştiricisinden biri sayan Meinecke'nin Alman siyasal düşüncesinde gerçekçiliğe doğru genel bir eğilim olarak vurguladığı süreçte Hegel'in kritik bir rol oynadığı kabul edilmelidir (Mainecke, 1911: 271). Söz konusu siyasal gerçekçiliğini Almanya'nın uluslaşması ve siyasal birliğini sağlamasına yönelik coşkulu bir söylem ile birleştirdiği bu yıllarda Hegel'in adeta Almanya'nın Machiavelli'si olma iddiasını taşıdığı düşünülebilir. Modern krallıkların özellikle Fransa ve İngiltere'de ulusal birliğin sağlanması vasıtasıyla güçlü hükümetlerin kurulmasını mümkün kıldığını gözlemleyen Hegel için Almanya'nın güçsüzlüğünün temelinde feodal ilişkiler, bölgelilik ve özel çıkarıcılık yatmaktadır. Almanya'nın anayasası ve hukuk düzeni de bölgesel yöneticiler ile güç sahibi kesimlerin özel çıkarlarını gerçekleştirmelerine olanak sağlarken anayasanın ve devletin kavramsallaştırılarak gerçek anlamda bir varlık göstermesine ise engel olmaktadır. Bu sebeple Alman devletinin hukuk sistemi için muhtemelen "*Fiat iustitia, pereat Germania*"dan daha uygun bir motto bulunamayacaktır (Hegel, 1986a: 470).<sup>6</sup> Özel hukuk ile anayasa hukukunun içiçe geçtiği böylesi bir yapı çerçevesinde ulusal birliğin sağlanması ve Almanya'nın güçlenerek içinde bulunduğu siyasal zayıflık durumundan çıkması için işlevsizleşen kurumlar ve yasaların yerine, Almanya'nın yeniden bir devlet olmasını sağlayacak bir müdahale gereklidir.

---

<sup>6</sup> Hegel burada, "cennet yıkılsa/gök düşse de bırak adalet yerini bulsun" anlamına gelen "fiat iustitia ruat caelum" şeklindeki Latince deyişe ve bu deyişten hareketle Macar Kralı ve Kutsal Roma İmparatoru I. Ferdinand'ın "Fiat justitia pereat mundus" (dünya yıkılsa da bırak adalet yerini bulsun) sözüne atıf yapmaktadır. Özel hukuk ile anayasa hukukunun birbirine geçtiği Alman hukuk sistemi ile bölgesel ve kişisel çıkarların hakim olduğu siyasal yapının güçsüzlüğünü vurgulamak amacıyla ironik biçimde sarf ettiği deyiş, "Adalet gerçekleşsin de varsın Almanya yıkılsın" şeklinde Türkçeye tercüme edilebilir.

İşlevsiz hale gelen anayasalar, yasalar ve kurumlar ile özellikle Fransız Devrimi'nin, Avrupa'nın siyasal durumunu tüm boyutlarıyla bir değişime uğratan müdahalesi, Hegel'in erken dönem yazılarını etkileyen ve sisteminin kurucu öğelerini biçimlendiren temel etkenler olarak değerlendirilebilir.

Fransız Devrimi, yalnızca Hegel için değil, adeta bütün 19. Yüzyıl Alman felsefesi açısından son derece kritik bir rol oynamaktadır. Hegel'in, 1815'ten önce yazmış olduğu siyasal metinlerine rağmen esasen 1815 Viyana Kongresi ile başlayan restorasyon döneminin, dolayısıyla gelişmekte olan Alman siyasal düşüncesinin bir figürü olduğunu ifade eden Reinhold Aris, Almanya'da tarihsel bağlamda 19. Yüzyıl'ın, o zamanlar Almanya'nın üç yüz bağımsız devletten oluştuğu 1789'da başladığını yazmaktadır. Ona göre 19 Yüzyıl'ın siyasal güçlerinin yönünü tayin eden toplumsal hareketler bütünüyle Fransız Devrimi'nden kaynaklanmakta ve yüzyılın her siyasal düşünürü devrimci fikirler karşısındaki konumunu belirginleştirmek durumundaydı (Aris, 1936: 16-17). Hegel'in Fransız Devrimi ile ilişkisi, doğrudan sisteminin kurucu kavramları ve diyalektik yönteminin temelleri açısından kritik bir yerde konumlandığı için bu ilişkinin Fransız Devrimi'nin Hegel düşüncesi üzerindeki etkilerine dair ayrı bir başlık altında ele alınması anlamlı olacaktır.

#### **4. Fransız Devrimi'nin Hegel Düşüncesi Üzerindeki Etkisi**

Hegel 1788 yılında kabul edildiği Tübingen Üniversitesi'nde Schelling ve Hölderlin ile arkadaşlık kurmuş ve birlikte Rousseau'yu inceleyerek Fransız Devrimi'nin

ideallerine yönelik bir coşkuyu paylaşmışlardır. Almanya'nın içinde bulunduğu siyasi güçsüzlük ile bölgesel ve özel çıkarıcılığın işlevsizleştirdiği kurum ve yasalarının etkilerini yaşamlarında doğrudan hissedilen genç Almanların Fransız Devrimi'ne yönelik böylesi bir coşku duymaları oldukça anlaşılabilir. Hyppolite'in belirttiği gibi, kendi toplumlarındaki siyaset ve dinin yapaylığı tarafından hayal kırıklığına uğratılmış ve komşudaki devrimin, kendi ülkeleri için zorunlu olduğuna inandıkları radikal değişimlere önyak olacağını görmeyi ummuş genç Alman zihinlerin imgelemi söz konusu dönemde Rousseau ve Devrimdeki olayların akışı tarafından ele geçirilmiş durumdaydı (Hyppolite, 2010: 78).

Devrimin etkisi kendisini Hegel'in hem erken dönem siyasal yazılarında hem de gerek *Tinin Fenomenolojisi*'nde gerekse *Hukuk Felsefesinin Ana Hatları*'nda gösterecektir. Bununla birlikte özellikle *Tinin Fenomenolojisi*, Terör Dönemi'ni deneyimleyen Hegel'in Devrimin ideallerinin ve olayların akışının vardığı sonuçlara dair kaygılarını ve dehşetini de içermektedir. Hegel, her ne kadar Devrimi coşkuyla karşılasa da mizacı gereği bir devrimci değil bir reformcu olarak yaşamış ve Fransa'daki gibi şiddetli bir devrimin yaşanmasının önlenmesi için gerekli tüm reformların zaman kaybetmeden yapılmasını savunmuştur (Hyppolite, 2010: 82). Gençlik döneminde, adeta Almanya'nın Machiavelli'si olma yolundaki atikliği ile devletin birliğinin temelini siyasal güç ve dahilerin varlığında ve yaratımında bulur. Başlarda devrimi, siyasal gücün Rousseau'cu anlamıyla yurttaşların genel iradesinin tam ve doğrudan bir cisimleşmesi olarak kurulacağı bir tarihsel olay olarak coşkuyla karşılayan Hegel, Terör Dönemi'nin açık şekilde gösterdiği üzere, insan hakları ve yurttaş soyutlamasının yıkıcı sonuçlarını tecrübe etmiştir. Terör Dönemi'ni Hegel üzerinden, Rousseau ve Kant'ın bir ilkesi olarak mutlak özgürlüğün tam bir gerçekleşmesi olarak okuyan Hyppolite de,

Rousseau'nun genel irade kavrayışının "yurttaş" soyutlaması temelinde yarattığı sorunun Hegel tarafından ele alındığını belirtir. Nitekim *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*'da şöyle yazmaktadır:

*...1794 yılı sırasında yaşanan büyük metafizik olay, Mutlak Özgürlüğün tam gerçekleşmesiydi ve politika ile ölüm arasında yeni bir ilişkinin yaratılmasıydı. Bütüncül bir demokrasi ortaya çıktı, ama olduğunu iddia ettiği şeyin tam da karşıtı olarak. O, en yalın totalitarizmin ya da özgürlük karşıtı demokrasinin bir belirişi haline geldi, çünkü özel bireyi tamamen yurttaşla soğurmuş ve aşkınsal bir dini, Devlet dinine indirgemişti... (Hyppolite, 2010: 105).*

Bu tecrübe, *Almanya'nın Anayasası*'nda devletin kavranışını belirleyen temel etken olacaktır. *Almanya'nın Anayasası*'nda sözleşmecî bir devlet anlayışına yer yoktur; devlet, tüm özel çıkarların üzerinde, kendini adeta bir kader olarak bireylere dayatır. Çürümüş kurumlar ile küçük çıkar gruplarının hakim olduğu bir siyasal yapı içerisinde devletin bu şekilde, bir kader olarak kavranışı, kuşkusuz Hegel'in temel siyasal kaygısıyla birlikte anlamlandırılabilir.

Söz konusu kavrayış, Hegel'in diyalektiğinin katettiği yol açısından da kritiktir. Özellikle erken dönem teolojik yazılarında Hegel'in dikkati, daha o zamanlardan yabancılaşma ve yitik bir birliğin yeniden kazanılması temalarına yönelmiştir (Copleston, 2010: 12). Özellikle Antik Yunan tüm toplumsal ve siyasal kurumları ile bu dönemde Hegel için Alman ruhunun yitirdiği birliği tekrar tesis etmesinde en önemli

figür olmuştur. Olması gerekene yönelik bir analiz ve bu çerçevede "olması gereken" (sollen) kavramı çerçevesinde bir düşünüş bu dönemin karakteristiğini teşkil eder. Fakat özellikle Devrim sonrası metinlerinde olanı analizine olduğu gibi dahil ederek, mevcut durumun bir analizi yoluyla olanı anlamaya yönelik bir eğilim ağırlık kazanmaktadır. Olanı anlamak, tarihin zorunluluğunu ve İdea'nın zorunlu serüvenini kavramaya dair bir yaklaşımı da beraberinde getirmiş ve yabancılaşma, Hegel diyalektiği çerçevesinde Tin'in tarihi serüveni içerisinde zorunluluk düşüncesinden ayrı ele alınamayacak şekilde kavramsallaştırılmaya başlamıştır.

Devletin kendini bireylere adeta kader gibi dayatan bir şekilde kavrandığı *Almanya'nın Anayasası*'nda Hegel, bilgi yoluyla zorunluluğun bilgisine ulaşarak keyfiliğin olumsuzluğundan kurtulabileceğini yazmaktadır (Hegel, 1986a: 462). *Tinin Fenomenolojisi* öncesinde bilginin bu şekilde ele alınışı, bir şeyi ne ise o olarak kavramanın ve kavramsallaştırmanın önemini ortaya koyar. *Tinin Fenomenolojisi*'nin 1807 yılında hazırlanan duyurusunda ise, eserin "*bilginin oluş sürecini*" sunduğu ve "*Tinin değişik şekillerini onun arı bilgi ya da saltık Tin oluş yolundaki duraklar olarak*" kapsadığı belirtilmektedir. Bu ifadeden, anlatılanın Tinin macerası olduğu anlamını çıkarmak zor olmamaktadır. Dahası, bu macerada Tinin farklı şekiller aldığı ve bu şekillerin söz konusu maceradaki durakları -momentleri- oluşturduğu da söz konusu ifadeden çıkarılabilmektedir. Gerçekten de Tinin, Hegel'in *Fenomenoloji*'de anlattığı macerasının bütünüyle bir yabancılaşma macerası olduğu; bir momentten diğerine geçişi, nihai olarak ise yabancılaşmadan kurtuluşu sağlayacak olanın da yine yabancılaşma olduğu söylenebilir. Tam da bu anlamda Hegel, düşünce sisteminin çok önemli bir kavramı olan "ölüm korkusu"nun Terör Dönemi ile bireylerce tekrar duyumsandığını ve bireylerin mutlak efendisi olduğunu belirterek bu yolla bu bireylerin

kendilerini tekrar küteller altında düzenlediğini, böylece sınırlılığa olduğu gibi edimselliklerine de geri döndüklerini ifade ederek esasen devletin de "*bir kez daha yüreklere girmiş olan efendi korkusu ile dinçleşmiş ve gençleşmiş*" olduğunu vurgular (Hegel, 2011: 374).

Ana hatlarıyla Fransız Devrimi'nin Hegel açısından, düşüncesinin temel kavramları ile diyalektiğinin biçimlenmesi bakımından önem taşıdığı ifade edilebilir. Ölüm korkusu, mutlak özgürlük, edimsellik ve özellikle tinin momentleri bağlamında Devrim, Hegel'in, felsefesinin temel konusunu oluşturan "mutlak"a dair düşüncesine özellikle gençlik döneminde dikkate değer ölçüde malzeme sağlamıştır. Bu anlamda Hegel'in felsefesinin belli bir anlamda her zaman bir tanrıbilim olduğu yönündeki iddianın (Copleston, 2010: 8), felsefesinin konusu bağlamında büyük ölçüde geçerli olduğu, çünkü temel olarak "mutlak"ı ve sonsuz ile sonlunun ilişkisini konu edindiği söylenebilir. "Mutlak"ı dert edinmek, Spinoza'nın Alman İdealizmi ve özellikle de Hegel açısından ayrıksı bir konuma sahip olması ve tartışılmasının da temel nedenidir. Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde Spinoza'yı töz kavrayışı temelinde oldukça ayrıntılı şekilde ele alırken genel olarak Alman İdealizmi ise Panteizm Tartışması çerçevesinde Spinoza'yı tekrar gündemine almıştır.

Bir sonraki bölümde hem Spinoza'nın hem de Hegel'in "mutlak"ı nasıl ele aldıkları incelenecektir. Öncelikle Spinoza'nın töz kavrayışı ile geometrik yöntemi, Spinoza'nın Alman İdealizmi bağlamında tuttuğu yer ile ilişkili şekilde ele alınacaktır. Devamında Hegel'in tin kavrayışı ile diyalektik yöntemi, Spinoza'nın töz kavrayışı ile geometrik yöntemin Hegel tarafından felsefe tarihinde nereye yerleştirildiği ve nasıl eleştirildiği gözetilerek değerlendirilecektir.

## II. Mutlak Olana İlgisi

“Mutlak”, felsefede üzerine çokça düşünölen, eleştirilen ve vazgeçilemeyen bir kavram olarak dikkat çekmektedir. Antikite’den Reformasyon’a, Rönesans’tan modern felsefeye etikte, metafizikte, mantıkta, ontoloji ve epistemolojide farklı şekillerde düşünölmüş olan mutlak, felsefi anlamda temel olarak “kendinde bütün, tam, eksiksiz, başka bir şeye bağımlı olmayan, kendinde kendisi için mevcut olan, dışardan bir belirlenime bağılı olmayan, zorunlu ve sınırsız” anlamlarında kullanılmaktadır (Kirchner vd., 1998: 6). Bu çerçevede mutlak, “görelisi” olanın karşıtı olarak anlamlandırılabilceğı gibi, mevcudiyeti ve bütünlüğü kendinden menkul bir kategoriye de işaret etmektedir.

Spinoza ve Hegel’in “mutlak”ı nasıl kavradıkları ve ele aldıkları değerlendirilirken ilk olarak “mutlak”ın söz konusu düşünürler bağlamında neden ve niçin önemli ve dikkate değer bir ağırlığa sahip olduğı ifade edilmelidir. Her iki düşünür için de “mutlak”ın önemi, yaşadıkları dönemin hem siyasal ve toplumsal hem de düşünsel koşulları çerçevesinde anlamlandırılabilir niteliktedir.

Spinoza için mutlak meselesi, öncelikle dönemin Birleşik Eyaletler’inde giderek artan dinsel çatışmalar ve ufukta beliren iç savaş riski bağlamında bir aciliyet taşımaktadır. Siyasal bütün içerisinde özgürlüğün; en başta da ifade özgürlüğünün nasıl sağlanabileceğine yönelik düşünüş, aynı zamanda siyasal bütün içerisinde bireysel varoluşun nasıl anlamlandırılması ve düzenlenmesi gerektiğine dair bir tasavvuru beraberinde getirmektedir. Bu tasavvur ise tam olarak tikel ile tümeli, parça ile bütünü kendi ilişkiselliğı içerisinde düşünmenin sonucudur. Düşünsel olarak ise döneminde

hakim olan insanbiçimli Tanrı kavrayışı ve Kartezyen düalizm karşısında hem mutlak ve doğasının zorunluluğuna göre eyleyen bir Tanrı anlayışını hem de *Cogito*'nun bir ayrıcalığı değil, varoluşun sıfatlarından biri olarak “düşünce” kavrayışını ortaya koyması, Spinoza'nın “mutlak”a ilişkin düşüncesinin sonucudur.<sup>7</sup> Spinoza'nın içkinlik felsefesinde “mutlak”ı düşünmek bu nedenle öncelikli bir yere sahiptir; “mutlak”ın töz olarak kavranışı hem ontolojik hem de siyasal özgürlüğün gerçek anlamda kurulmasının adeta koşuludur.

Hegel'in “mutlak”ı düşüncü açısından da döneminin siyasal ve toplumsal koşulları son derece belirleyicidir. Belirtildiği gibi Alman prensliklerinin parçalı yapısı ve siyasal güçsüzlüğü ile bölgecilik ve özel çıkarıcılığın hakim hale gelmesi, tıpkı Spinoza'daki iç savaş riski gibi Hegel'i siyasal bütün ile birey ilişkisini özellikle erken dönem siyasi yazılarında öncelikli olarak düşünmeye sevk etmiştir. Tüm bir Hegel sistemi için söylenebilecek olan ise, “mutlak”a ilişkin düşüncünün bu sistemde tuttuğu ağırlıklı yerin tüm Alman İdealizmi ve Romantizmi ile doğru orantılı olduğudur. Hegel'in Tin'i, diyalektik olarak kendini açımlayan ve gerçekleştiren “mutlak”ın kendisidir ve tarih de ancak Tin'in kendini gerçekleştirme serüveni olarak

---

<sup>7</sup> Kartezyen *cogito*, modern felsefenin temel taşlarından ve en önemli düşünsel temellerinden biri olarak çok büyük bir öneme sahiptir. Bununla birlikte Descartes'ın düalizmi, beden ve düşünceyi iki ayrı töz olarak kavramak ve aralarındaki ilişkiyi özne (cogito) dolayımı ile vurgulamakla, aslında düşünen özne olarak insanın doğa üzerindeki tahakkümüne de kapı aralamaktadır. Bu sebeple Kartezyen düalizimde düşünce, bedenler ve var olan şeyler üzerinde bir tahakkümün imkanını işaret eden bir niteliğe sahiptir. Spinoza'nın kritik müdahalesi, düşünce ve yer kaplamayı (bedeni) tek bir tözün sıfatlarından ikisi olarak ele almasıdır. Böylece düşünce, bedenler üzerinde bir hakimiyet ya da tahakkümün imkanını değil, varoluşun insanlar tarafından algılanabilen bir sıfatını teşkil eder.

anlamlandırılabilir. Bu anlamda Hegel'de "mutlak"a dair düşünüşün, varlığa ve varoluşa dair anlamlandırma çabasının en kritik unsuru olduğu ifade edilebilir.

## 1. Spinoza'nın Töz kavrayışı

Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde "Genel olarak kabul etmek gerekir ki, düşünce kendini Spinozacı bir temel üzerine inşa etmek durumundadır; bu her türlü felsefe yapma biçiminin özsel başlangıcıdır. Felsefe yapmaya başlamak için Spinozacı olmak gerekir" diye yazmakta ve Spinoza'nın modern felsefe için bir temel nokta teşkil ettiğini, öyle ki "ya Spinozacılık ya da felsefesizlik" arasında bir tercihle karşı karşıya olduğumuzu ifade etmektedir (Hegel, 1986b: 163-165). Özellikle ölümünün ardından yaklaşık bir asır boyunca yok sayılan ve hakarete uğrayan bir düşünür olan Spinoza'yı modern felsefenin temeline yerleştiren ve adeta düşünmenin ön koşulu olarak Spinozacı olmayı koyan böylesine güçlü bir ifadenin Hegel düşüncesinde kuşkusuz önemli bir karşılığı bulunmaktadır. Leibniz'in Spinozacılığı yok etmek için elinden geleni yaptığı, Locke ve Hume gibi düşünürler de dahil olmak üzere herkesin onu lanetlemek için ağız birliği ettiği ve Bayle'nin *Felsefe Sözlüğü*'nün Spinoza maddesinde son ve kesin darbeyi vurduğunu, böylece Spinoza'nın bir asır boyunca "üzerine düşünülmemesi" ve "hatırlanmaması" gereken bir düşünür haline geldiğini ifade eden Ulus Baker, Hegel'in yukarıdaki satırlarını "ikiyüzlülük" olarak tanımlamakta ve her fırsatta Spinoza'yı öven düşünürün aslen ne yapıp edip bu tuhaf ölçüde etkili ve sistemli düşünceyi altetmek ve onunla işi bitirmek niyetinde olduğunu yazmaktadır (Baker, 2008). Böylesi bir iddia birtakım nüanslarla, Hegel'in Spinoza hakkındaki yorumlarına dair önemli bir okuma tarzını ve literatürü işaret etmektedir; bununla birlikte burada dahi önemli olan Spinozacılığın Hegel tarafından asla yadsınamayacak ve hesaplaşılması gereken bir

düşünce olarak görülmesidir. Bunun temelinde ise, Spinoza'nın töz kavrayışı ile bu kavrayış üzerine kurduğu ontolojisi yatmaktadır.

Spinoza, adeta hiçbir boşluğa yer vermeyecek şekilde kurduğu sistemini geometrik yönteminin unsurları olan tanımlar, aksiyomlar, önermeler, kanıtlamalar ve notlar vasıtasıyla Ethica'da ortaya koymuş ve töz kavrayışını esas olarak Tanrı başlıklı ilk bölümde ayrıntılandırmıştır. Bölümün ilk tanımı olarak Spinoza *causa sui* kavramına yer vermekte ve "*kendisinin nedeni ile özü varoluşunu gerektiren şeyi, yani doğası ancak varolduğu takdirde kavranabilecek olanı*" kastettiğini yazmaktadır (Spinoza, 2002: 217). Burada "kavramak" son derece kritik bir yerde konumlanmaktadır. "Kavramak" (Lat. *Concipere*), bilginin oluşma sürecinin olmazsa olmaz uğrağıdır; bir şey ya kendisi ya da bir başka şey vasıtasıyla kavranmalıdır ki onun bilgisine ulaşılabilsin. Fakat bir şey sadece kendisi vasıtasıyla kavranamayabilir, bu durumda özü, yani doğası o şeyin varoluşunu gerektirmiyor demektir. Fakat her şeyin bir nedeni vardır; doğada nedensiz bir şey yoktur. Spinoza bu nedenselliği, *Causa sive Ratio* formülasyonu ile temellendirir. Gerçekten de bir rasyonalist olarak Spinoza, gerçek neden (causa) ile sebep (ratio) arasında bir özdeşlik kurmaktadır (Bumin, 2010: 69). Bu özdeşlik, özellikle Spinoza'nın özgür irade ve ereksellik eleştirisi bağlamında önem kazanmaktadır; burada ise işaret ettiği güçlü belirlenimcilik ile, Spinoza'nın töz kavrayışını anlamlandırmak açısından kritiktir.

*"Töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi anlıyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi."* (Spinoza, 2012a: 27). Tanımdan anlaşıldığı gibi, "kendinde olmak" ve "kendisi aracılığıyla kavranabilmek", tözün iki temel niteliğidir. Kendisi aracılığıyla kavranabilen bir şey,

başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın açıklanabilir de; *causa sui*'nin ortaya koyduğu ilke de budur. Bu anlamda Spinoza'nın tözü, her şeyin kendisinden doğru kavranabileceği sonsuz bir nedendir, öyle bir neden ki, hem Tanrı'yı hem de doğayı karşılayan bir anlama sahiptir ve Spinoza'nın ontolojisinin temelini oluşturan özdeşliklerden Tanrı ile doğa özdeşliğini kendinde ifade eder. "Tekil şeylerin, dolayısıyla insanın da varlığını sürdürmesini sağlayan kudret Tanrı'nın, yani Doğanın kendi kudretidir" (Spinoza, 2012a: 245), *Deus sive natura*; Tanrı, yani doğa.<sup>8</sup> Spinoza'nın Tanrı'sı tam da bu nedenle, her şeyin gerçek nedenidir; doğayla özdeş ve ona içkin bir Tanrı'dır. Oldenburg'a yazdığı bir mektubunda bunu açık şekilde dile getirmektedir:

*vaizlerin ve bildiğim kadarıyla herkesin Tanrı'ya yüklediği birçok sıfatı yaratılmış şeyler sayıyorum. Buna karşılık, böylesi kişilerin önyargılarından dolayı, yaratılmış şeyler saydıkları birçok şeyin de, anlamaktan aciz oldukları Tanrı'nın sıfatları olduğunu ileri sürüyorum. Keza burada da, Tanrı ile Doğa arasında bildiğim herkesin yaptığı şekilde ayırım götmüyorum.* (Spinoza, 2014: 82-83).

Böyle bir Tanrı tasavvuru, özgürlüğü düşünmenin de yegane yoludur. Bu anlamda ileri sürülebilir ki, mutlak olanın töz kavrayışı çerçevesinde anlamlandırılması,

---

<sup>8</sup> Pierre Macharey, Hegel ve/veya Spinoza adlı kitabının başlığını açıklarken tam da *Deus sive natura* ifadesine başvurur. Ona göre kitabının başlığı da Latinceye *Hegel sive Spinoza* olarak tercüme edilebilir. (Macharey, 2013: 10). Bu anlamıyla *Deus sive natura*, "Tanrı ve/veya doğa" olarak anlaşılabilir. Ne var ki Spinoza'nın Tanrı ve doğa kavrayışı açısından en isabetli anlamın, "Tanrı, yani doğa" ifadesinde karşılık bulunduğu söylenebilir. Onun Tanrı'sı doğayla özdeş ve ona içkindir.

gerçek özgürlüğü kurmanın adeta koşuludur ve Spinoza'nın geometrik yöntemi ile kurduğu sistemi, Tanrı, dolayısıyla doğa ile gerçek özgürlük arasındaki bu içkinlikten başka bir şey değildir. Gerçekten de Spinoza'nın düşüncesinde aşkınlığa yer yoktur; daima içkinlik düzleminde işler ve özgürlük de söz konusu içkinlik düzleminde anlamlandırılır.

## 2. Zorunluluk ve Nedenlerin Bilgisi

Spinoza, insanların genellikle bir özgürlük yanılsaması içerisinde yaşadıklarını ifade eder. Ona göre insanlar ne istediklerinin ve arzularının farkındadırlar ve bundan dolayı kendilerini özgür sanmaktadırlar. Fakat bu farkındalık onların özgür olduğu anlamına gelmez, çünkü insanlar, seçim ve isteklerinin gerçek nedenini bilmemektedirler. *Causa sive ratio* formülasyonu ile gerçek neden ile sebep özdeşliğini kuran Spinoza'da doğada her şeyin bir nedeni vardır ve bir nedene bağlı olarak yaşanır; dolayısıyla doğa bir zorunlulukla işler:

*İnsanlar kendilerinin özgür olduğunu düşünürler, çünkü kendi seçimlerinin ve arzularının farkındadırlar, ama kendilerini bunları seçmeye ve arzulamaya sevk eden nedenlerden bihaberdirler; hatta öyle bihaberdirler ki, bu nedenleri rüyalarında dahi görsele inanmazlar.*  
(Spinoza, 2012a: 71).

Sözünü ettiği bilgisizlik nedeniyle seçimlerinde özgür oldukları yanılsamasına

sahip olan insanlar çıkarlarının peşinde koşarken doğanın da kendileri gibi belli bir amaca yönelik hareket ettiğini sanmaktadır (Spinoza, 2012a: 70). Burada Spinoza'nın doğaya atfedilen ereksellik, insanbiçimli Tanrı anlayışı ve özgürlük yanılısamasına yönelik eleştirilerinin neredeyse üst üste bindiği ve Ethica'da kurduğu ontoloji çerçevesindeki özgürlük anlayışı aracılığıyla anlaşılabilceği ifade edilmelidir. *"Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini sadece kendisi belirleyene özgür denir; başka bir şey tarafından varolmaya ve kesin olarak şu ya da bu şekilde bir şey yapmaya zorlanana ise zorunlu ya da daha doğrusu kısıtlı denir"* (Spinoza, 2012a: 28). Özgür olan, ancak kendi doğasının zorunluluğuna dayanan; bu zorunluluk sonucunda varolan ve eyleyendir. Bu düşünme tarzının alışlagelmiş özgürlük kavrayışlarından farkına dikkat çeken Oertner'in vurguladığı gibi, söz konusu tanım, Spinoza düşüncesindeki ontolojik özgürlüğü (die ontologische Freiheit) ifade etmektedir (Oertner, 2000). Gerçek nedenden, daha doğrusu ilk nedenlerden bihaber insanların kendilerine fayda sağlayacak şeylere arzu duyması ve sadece bu arzuların farkında olması nedeniyle doğadaki diğer şeylere de adeta bir ereksellik atfetmesi nedeniyle kavrayamadıkları özgürlük, işte bu ontolojik özgürlüktür.

İnsanlar doğadaki her şeyin kendileri için varolduğunu düşünerek doğaya bir ereksellik atfetmektedirler; fakat bu şeylerin yaratıcısı kendileri olmadığından, kendilerinden çok daha özgür bir varlık olarak Tanrı'yı yaratıcı olarak görürler. *"... (insanların) dediklerine bakılırsa Tanrı her şeyi insan için, insanı da kendisine tapsın diye yaratmış"* (Spinoza, 2012a: 70). Ona göre insanlar Tanrı'yı böylesi güçlü bir yaratıcı olarak düşünmekle onun özgür iradesine ve gücüne işaret etmek istemekte fakat tersine Tanrı'yı birtakım ihtiyaçlarla malül olarak düşünmektedirler. Bunun nedeni de ilk nedenler konusundaki bilgisizlikleridir; Tanrı'nın doğası hakkında hiçbir şey

bilmedikleri için ona kendilerinde gördükleri ve en yüce değeri verdikleri özellikleri atfederek bir karakter biçer, ardından da farklı ibadet biçimleri geliştirerek Tanrı'nın doğayı kendi isteklerine göre düzenlemesi ve yönetmesini sağlamaya çalışırlar. Fakat ortaya çıkan, seven, kıskanan, öfkelenen ve hiç de mükemmel olmayan insanbiçimli bir Tanrı'dır. Spinoza'da irade, erek ve özgürlük kavramlarının birlikte nasıl bir anlam ifade ettikleri ve nereye karşılık geldikleri de burada net olarak ortaya çıkmaktadır. Klasik söylemin tanımladığı biçimiyle bu üç terimden istem, Spinoza'ya göre, hiçbir açık düşünceye karşılık olmayan bir terim, özgürlük bir yanılsama, erek ise bilgisizliğe dayalı bir önyargıdır ve bu üç terim, hep birlikte insanbiçimci bir kozmos ve Tanrı tasarımını oluşturur (Bumin, 2010: 73-74).

Bu noktada dikkate değer bir soru olarak, ancak kendi doğasının zorunluluğuna dayananın özgür olduğunu ileri süren bir düşüncede olumsuzluğun yerinin ne olduğu sorulabilir. Doğada nedensiz hiçbir şey yoksa ve gerçek neden ile sebep özdeş ise olumsuzluk nasıl kavranabilir? Bu konudaki en açık ifade, Ethica II. Bölüm'ün 31. Önerme'sinin Önerme Sonucu'nda yer almaktadır:

*Tüm tikel şeyler olumsal ve bozulabilir. Çünkü onların süreleri hakkında uygun bilgiye sahip olamayız (önceki Önerme), olumsuzluk ve bozulabilirlikten anlaşılması gereken de budur (1. Bölüm, 33. Önerme, 1. Not). Bunun dışında başka türde bir olumsuzluk mevcut değildir. (Spinoza, 2002: 263).*

Bu paragraftan anlaşılan, tek bir türde olumsuzluğun mevcut olduğu ve bunun da

tikel şeylere has bir nitelik arz ettiğidir. Olumsuzluk, aslen sonlu kipler arasındaki belirli bağıntılara işaret etmektedir. İnsanlar, nasıl ki seçimleri ve arzularının ilk nedenlerini bilmiyorlarsa, şeylerin gerçekte nasıl düzenlendikleri ve nedensel olarak bağlandıklarından da bihaberdirler. Çünkü duygularının tesiri altında yaşamaktadırlar ve bilişsel olarak zayıf bir yapıdadırlar. Bu nedenle bazı olayları içsel nedenselliğinden kopmuş olarak değerlendirebilmektedirler. Öyleyse Spinoza düşüncesinde olumsuzluğun da esasen zorunlu olduğu ileri sürülebilir. Şeylerin olumsal olduğuna ilişkin ifade, onların kendilerinde değerlendirilebilmelerinden, yani nedensel ve zorunlu bütünlükten koparılmış olmaları gerçeğinden kaynaklanmaktadır ve olumsuzluk sonlu kipler arasındaki belirli bağıntılar içerisinde yerleşik ve zorunludur (Del Lucchese, 2016: 38). Yani olumsuzluk, insanların bilişsel zayıflıkları bağlamında, zorunluluk ve nedensellik kavrayışları ile tezat oluşturmayacak biçimde anlaşılmalıdır.

### **3. Alman İdealizmi Bağlamında Spinoza Düşüncesi**

Kant'ın eleştirel felsefesi ile metafizik idealizmin ilişkisi daima tartışma konusu olagelmıştır. Tüm eksikliklerine rağmen bir bütün olarak olgusal ve insan deneyimi üzerinde birleşik bir kavramsal egemenlik kurabilmek adına düşünce tarihinin en kararlı girişimlerinden birini temsil eden Alman İdealizmi (Copleston, 2010: 12) de, hem Kant'ın eleştirel felsefesine hem de Kant tarafından eleştirilen metafizikçilerin olgusal kuramsal bilgisini sunma savlarına dayanması sebebiyle düşünce tarihinde kritik bir konuma sahiptir. Sadece kuramsal temelleri açısından değil, iddiaları ve görkemli metinleri ile de önemli bir yer tutmakta olan Alman İdealistlerini bir bütün olarak tek bir ifadeyle ortaya koymak gerekseydi eğer, bu ifade büyük ihtimalle "eşsiz bir güven duygusu" olurdu. Gerçekten de insanın anlama yetisine ve felsefenin

kapsamına dair benzersiz bir güven duygusu, dönemi karakterize eden nitelik olarak anlamlandırılabilir.

Alman İdealistlerinin sahip olduğu güven duygusu, insan deneyiminin olgusallığının anlaşılır ve açıklanabilir olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu açıklanabilirliğin teminatı ise sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkiyi; başka deyişle sonlunun sonsuzun varlığı içerisindeki yerini anlamaktır. Böylesi bir kaygı, neden Fichte, Schelling ve Hegel'in üçünün de felsefeye teoloji öğrencileri olarak giriş yaptıklarını açıklayabilir. Kant'ın eleştirel felsefesinin müdahalesi ile biçimlenen Alman İdealizmi için temel sorun, sonlu şeyleri olgusallıklarından yoksun bırakmaksızın sonsuz içinde anlamlandırabilmektir. Bunun için de hem Kartezyen düalizmin hem de insanbiçimli Tanrı kavrayışlarının yarattığı sorunlardan kurtulmaları gerekmektedir. Doğayı yalnızca mekanik bir dizge olarak kavramak ve böylece insan ve doğa arasında, Kartezyen düşüncede olduğu gibi keskin bir zıtlık oluşturmak zorunda kalmak yerine, doğaya belli bir yolda tıne yakın olan ve güzellik ve gizeme bürünmüş dirimli bir örgensel bütün olarak bakma eğilimindeydiler (Copleston, 2010b: 26). Bu nedenle de aşkın, kişisel ve insanbiçimli bir Tanrı anlayışı yerine, Tanrı düşüncesini her şeyi kapsayan bir mutlak düşüncesine dönüştürme çabası söz konusu düşünürlerde temel bir motiftir. Spinoza'nın ontolojisi, özellikle de *Deus sive natura* kavrayışı, Alman Romantik Devrimi'nin de etkisiyle bu çerçevede idealistlerde önemli bir karşılık bulmuş ve bazılarınca güçlü bir duygudaşlık temelinde benimsenmiştir.

Spinoza Alman İdealistleri tarafından özellikle Panteizm Tartışması bağlamında ele alınmış,<sup>9</sup> fakat özellikle töz kavrayışı, insan deneyimini anlamlandırma

---

<sup>9</sup> Panteizm Tartışması (Pantheismusstreit), Friedrich Heinrich Jacobi'nin 1781 yılında hayatını kaybeden Gotthold Ephraim Lessing'in, ölümünden hemen önceki yaz kendisine bir Spinozacı olduğunu itiraf

girişimlerinde etkili olmuştur. Farklı yaklaşımlar mevcut olmakla birlikte, zaman içinde Spinozismın Eleacılıkla özdeşleştirilmesi Alman İdealizmi'nin Spinoza'ya standart bakışı haline gelmiştir; buna göre Spinozizm, sonlu şeylerin çokluğu gerçeğini inkar eden bir radikal monizm formudur ve tözünün hem sıfatları hem de kipleri düşünsel ya da hayalidir (Melamed, 2004: 76). Alman İdealizmi'nin temel derdinin, sonlu şeyleri olgusallıklarından yoksun bırakmaksızın sonsuz içinde kavramak olduğu düşünüldüğünde bir rasyonalist olan Spinoza'nın töz kavrayışının özellikle Parmenides'in varlık anlayışıyla özdeşleştirildiğini görmek şaşırtıcı olmamaktadır. Buna göre Spinoza'nın tözü de Parmenides'in varlığı gibi bölünmez, tek, hareketsiz, ezeli ve ebedidir; dolayısıyla sonlu şeylerin çokluğu bu sistemde inkar edilmektedir. Spinoza'yı Eleacıların, özellikle de Parmenides'in modern bir tekrarcısı olarak görenlerden biri de Schopenhauer'dir; *Parerga ve Paralipomena*'da "Spinoza, tıpkı Gassendi gibi, sadece Eleacıların bir tekrarcısıdır" diye yazar (Schopenhauer, 1891: 76). Bu kavrayışta kritik olan, Spinoza'nın yalnız mutlak olanı düşünce ile kavramaya dayalı bir sistem ortaya koyduğu ve sonlu şeyleri, çokluğu ve oluşu yadsıdığı kabulüdür. Ne var ki Spinoza'nın sıfatları sonsuzdur; insan aklının bu sıfatlardan bilebildiği ise düşünce ile yer kaplamadır. "Tek olan tözün her bir sıfatı kendi başına kavranmalıdır" (Spinoza, 2012a: 35). *Ethica*'da sıfatlar kavramsal olarak birbirinden ayrıdır, her bir sıfat başka bir sıfata gerek duymaksızın kendi başına kavranır (Spinoza, 2012a: 86). Tam da sıfatların sonsuzluğu ve kavramsal olarak birbirlerinden ayrı oluşları, Spinoza düşüncesine çok güçlü bir çoğulcu nitelik katar ve söz konusu "modern bir Eleacı olarak Spinoza" görüşü ile uyumsuzluk taşır. Sıfatların aralarında bulunan kavramsal ayrımlar, ettiğine dair iddiası neticesinde 1783'te patlak veren tartışmadır (Röd, 1996: 197). Jacobi, bu iddiasıyla kendi Aydınlanma eleştirisine katkı sağlamayı amaçlamıştır. O dönemde Spinozacılık ateizm suçlamaları ile birlikte anılmakta olan bir düşünce olduğundan bu iddia ile Aydınlanmacı Lessing ile birlikte tüm bir Aydınlanma düşüncesinin zarar göreceğini düşünen Jacobi, tam aksini amaçlamış olsa dahi Panteizm Tartışması sayesinde Spinoza'yı yüz yıllık bir lanetten ve tabu olmaktan kurtarmıştır (Ergün, 2014: 58).

bunların sonlu sayıda ya da tek bir sığata indirgenmelerinin önündeki engeldir. Bu nedenle özellikle erken 19. Yüzyıl'da Spinoza'nın Eleacılığına dair argümanların yaygınlığını yitirdiğini söylemek mümkündür (Melamed, 2004: 77). Parmenides ile Spinoza arasında bulunabilecek bir ortaklık, her iki düşünürde de kendisi üzerine düşünenin Varlık olmasıdır; ki bu durum Hegel için de geçerlidir ve hem Spinoza hem de Hegel'in düşüncelerinin neden öncelikle bir ontoloji olduğunu da ortaya koyar niteliktedir.

Alman İdealizmi bağlamında farklı Spinoza yorumlarından biri olarak Salomon Maimon'un yaklaşımı, özellikle Hegel'in Spinoza'yı ele alışıını anlamlandırmak için önemli ögeler barındırmaktadır. Maimon, Spinoza'yı Kabala felsefesi ile birlikte ele alır ve ondaki sıfat-kip ilişkisinin Kabala felsefesinde, ilahi öz-sınırlama (Tzimtzum - divine self-limitation) öğretisi ile önceden verili olduğunu ileri sürer. Alman İdealizmi'nin temel izleklerinden biri olarak insan deneyimine ve bu deneyimin nesnelliliğine yaklaşımında da Kant ile Spinoza arasında septik bir tutum takınır. Buna göre deneyimin nesnelliliği, ancak dogmatik metafiziğin bazı bileşenlerini benimsemek yoluyla desteklenebilir; ilk olarak da deneyimin hem formunu hem de içeriğini yaratan bir sonsuz zihnin varlığının kabulü ile (Melamed, 2004: 68). Bu sonsuz zihin de Spinoza'nın Tanrı'sında kendini göstermektedir. Maimon, Spinoza'ya yöneltilen ateizm "suçlaması"na da katılmaz; ona göre Spinoza düşüncesinde birlik gerçek iken çeşitlilik sadece düşünseldir, ateizm açısından ise tam tersi geçerlidir. Bu sebeple Spinoza'da inkar edilen Tanrı değil, dünyanın varlığıdır ve bu sebeple Spinoza'nın sistemi akozmizm olarak adlandırılmalıdır (Batscha, 1984: 217). Maimon'da Spinozizmin akozmizm olarak adlandırılması ve Spinoza ile Kant'ın birbiriyle bağlantılı şekilde ele alınması, hem Alman İdealizmi hem de özel olarak Hegel'in Spinoza yorumu açısından önemlidir. Spinozizmin bir tür akozmizm olduğu iddiası, nüanslarla birlikte Hegel'de de

mevcut olup onun Spinoza ve töz kavrayışına bakışında kritik bir yer tutmaktadır.

#### 4. Hegel'in Spinoza'nın Töz Kavrayışına Dair Yorumu ve Tin Kavrayışı

Hegel'de de başlangıç noktası sonlu ile sonsuz arasındaki ilişki meselesidir. Bir yanda sonsuz Varlık ile öte yanda sonlu varlıklar arasındaki keskin ayrımlarla doyum bulamamakta ve sonsuzu sonluda, sonluyu sonsuzda görerek bunları biraraya getirmeye çalışmaktadır. *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inin 3. Cildinde Spinoza'ya önemli bir yer ayırmış ve kendine has üslubuyla hem Spinoza'nın kavramlarını ve düşüncesinin temellerini açıklamış hem de hayatına dair ayrıntıları işlemiştir. Eserinin geneline sirayet eden bir özellik olarak, hayat hikayelerine dair ayrıntılar ile düşünce sistemleri arasında kendince bulduğu paralelliklere de yer vermiştir. Örneğin Spinoza'nın ölümünü, onun töz kavrayışına dair yorumu bağlamında şöyle ifade etmiştir:

*21 Şubat 1677'de 44 yaşındayken uzun zamandır muzdarip olduğu veremden öldü; tıpkı kendi sisteminde tüm özellik ve tikelliklerin tek bir Töz'ün içinde kaybolmasıyla uyumlu şekilde o da yok oldu. (Hegel, 1986b: 160).<sup>10</sup>*

---

<sup>10</sup> Burada Hegel Almandaca bir kelime oyununa başvurmuştur. Verem (die Schwindsucht) ile yok olmak anlamındaki “verschwinden” fiili arasındaki ortak köke vurgu yaparak, veremin bir anlamda nefesin tükenmesi olması gibi Spinoza'nın sisteminde de tüm tikellik ve özelliklerin bir Töz'ün içerisinde kaybolduğuna işaret eder.

Nasıl ki felsefe yapmaya başlamak için Spinozacı olmak gerektiğini yazdıysa, Spinoza'nın töz kavrayışına da fazlasıyla önem vermiştir Hegel. Ona göre Spinoza'nın düşüncesinde mutlak fark edilmiştir; bu son derece kritiktir ve felsefe yapmaya da buradan başlamak gerekir. Spinoza'nın kritik müdahalesi iki yönlüdür. Onunla birlikte doğu düşüncesinin mutlak özdeşlik anlayışı; tinin, sonsuzun ve sonlunun Tanrı'daki mutlak aynılığı Avrupa düşüncesine ve Kartezyen temelli bir düşünceye taşınırken Kartezyen düşüncenin düalizmi de aşılmıştır (Hegel, 1986b: 157-158). Onun sayesinde düşünce ve varlık, iki ayrı şey olmaya son vermiştir ve Hegel'e göre bunda Musevi kutsal kitapları ile yasalarına dair eleştirel bir tutumla yapmış olduğu çalışmalar fazlasıyla etkilidir. Fakat yukarıda alıntılanan ve Spinoza'nın ölümü ile töz kavrayışı arasında bir paralellik kuran ifadede dile getirdiği gibi, bir kez felsefe yapmaya başladığında Spinoza'da kalmamak gerekmektedir. Tüm özellik ve tikelliklerin bir töz içerisinde kaybolması, Spinoza'da öznellik, bireysellik ve benlik ilkesinin bulunmayışından kaynaklanır:

*Spinoza şu muazzam önermeyi dile getirmiştir: Her belirleme bir olumsuzlamadır. Belirli olan sonlu olandır; her şeyde, tabii düşüncede de (yer kaplamanın aksine) ortaya konabilir ki, bu bir belirli olandır ve olumsuzlama ona içkindir; özü olumsuzlamaya dayanmaktadır... Spinoza'nın izlediği yol doğrudur, yalnız olumsuzlamanın sadece bir cihetini dile getirdiği tek cümlesi hatalıdır; diğer cihete göre olumsuzlama, olumsuzlamanın olumsuzlaması, böylelikle olumlama.* (Hegel, 1986b: 164).

"Her belirleme bir olumsuzlamadır" (omnis determinatio est negatio)

önermesinin, Hegel'in Spinoza'dan aldığı en önemli düşünce olduğu ileri sürülebilir. Spinoza'da olumsuzlama varoluşun; yani belirlemenin koşulu olarak ortaya konmuştur. Felsefenin ihtiyaç duyduğu, farklılıkların birliğinin kavranmasıdır; öyle ki hem farklılıklar ortadan kaldırılmasın hem de düalizm olarak katılaştırılmadan sonsuz şekilde Töz'den ortaya çıkabilsin. Spinoza işte bu düalizmi aşmıştır (Hegel, 1986b: 162). Tam da bu nedenle felsefe yapmaya başlamak için Spinozacı olmak gerekir. Fakat Spinoza'nın Töz'ü son derece genel ve soyuttur. Eğer bu Töz'de kalınırsa hiçbir gelişme, tinsellik ve dirimlilik gerçekleşmeyecektir; mutlak Töz hakikattir, fakat henüz tüm hakikat değildir, kendinde etkin ve dirimli olarak düşünülmelidir ve bu sebeple Tin (Geist) olarak belirlenmelidir (Hegel, 1986b: 166).

Hegel'in Töz'ün soyutluğu ve genelliğini eleştirirken kullandığı argüman ve kavramlar, diyalektiğine dair açık referanslar içermektedir. Kendisinde kalınırsa eğer gelişme, tinsellik ve dirimliliğin imkanını ortadan kaldıran bir Töz, ihtiyaç duyulan Tin'in tarifini de negatifinden yapmış olmaktadır. Tıpkı sadece olumsuzlamayı ortaya koymanın gerçekliğin tamamını ifade etmemesi gibi mutlak olanı fark etmek ve Töz olarak kavramak da yeterli değildir. Spinoza'nın Töz'ü kendinde dirimli değildir ve harika bir düşünme yolunu ve düşünceyi ifade etse de, ancak sadece tüm gerçek düşüncelerin temeli olabilir; onun sisteminde Töz'ün uçurumuna atılan her şey durgunluk ve hareketsizlikle malüldür; Spinoza'da tatmin edici olmayan budur ve bu sebeple yaşamı çürüten ve Spinoza'nın da hayatını kaybetmesine neden olan vereme benzemektedir (Hegel, 1986b: 167).

Halbuki hakikat olarak mutlak, Hegel'in ifadesiyle sadece hareketsizlikle malül şekilde Töz olarak değil aynı zamanda Kant ve Fichte'de olduğu gibi özne olarak da

kavranmalı ve kavramsallaştırılmalıdır; yani Töz, bir özneye dönüştürülmelidir. Bu da ancak Tin'in diyalektik serüvenini anlamaya yönelik bir çaba ve deneyimi merkezine koyan bir düşünce ile mümkündür. Tin'in bu anlamda, özne olarak kavranmış mutlak olduğu; daha doğru bir ifadeyle kendinde dirimli olan ve kendini gerçekleştirme sürecini tarih olarak ortaya koyan mutlak olduğu ifade edilebilir.

Spinoza'nın Töz'ü nasıl bir içkinlik düzleminde işliyor ve varlıklararası bir ilişkiselliği imliyorsa Tin de bir ilişkisellik düzlemini işaret eder ve onda da aşkınlığa yer yoktur. Tin, içinde benin diğer benle ilişkiye geçtiği düzlemin adı olması sebebiyle, aşkın ve doğa-üstü olan hiçbir şeyi imlememektedir (Ateşoğlu, 2013: 29). Olumsuzlamanın olumsuzlanması burada gerçek anlamını ortaya koymaktadır; her belirleme bir olumsuzlama olduğu kadar olumsuzlamanın olumsuzlanması vasıtasıyla ortaya çıkan belirlenimler de Tin'in kendini açıklamasında ortaya çıkan dolayimler olarak Tin'in momentlerini oluşturur. Tin'in serüveni, bir bakıma dolayimler yaratmanın; tikel ile evrensel arasındaki dolayimleri sağlamanın kendisidir. Töz'ün özneleştirilmesinden kasıt da budur; Hegel, soyutluk ve hareketsizlikle malül gördüğü fakat içkinlik düzleminde ilişkiyel bir ontolojinin temelini oluşturduğunu düşündüğü Töz'de eksik olanın Tin ile tamamlandığını ileri sürer. Soyut ve dolaysız, yani dirimlilik imkanını ortadan kaldıran belirlenimler yerine Tin, somut ve dolaylı belirlenimler ortaya koyabilmektedir. Dolaylı belirlenimler ise tam da ideal ile gerçek, evrensel ile tikel arasında bir karşıtlık ileri sürmeden bu ikililerin aralarındaki bağı anlamlandırmak için fazlasıyla önemlidir. Tin, ne sonlu şeyler arasındaki dışsal bir halkadır ne de salt soyut bir yaşamın kavramı, bir soyut evrenseldir; sonsuz yaşam tüm sonlu şeyleri bir bakıma içeriden birleştirir, ama onları ortadan kaldırmaksızın (Copleston, 2010a: 13). Tin yaratıcı yaşamdır, türülüğün kendinde dirimli birliğidir.

## 5. Hegel'in Diyalektik Yöntemi ve Geometrik Yöntem'in Felsefeye Uygunluğu

Hegel'in Tin kavrayışını anlayabilmek için önceki başlıklar altında kısaca değinilen diyalektiğini ele almak gerekmektedir. Burada öncelikle Hegel'in diyalektiği ele alınacak ve devamında onun geometrik yönteme ve bu yöntemin felsefeye uygunluğuna dair analizine kısaca yer verilecektir.

Hegel için felsefenin temel amacının karşıtlıkların farkında olarak bu karşıtlıkların üstesinden gelinmesi olduğu ifade edilebilir. Karşıtlıklar kavranmalı ve bir süreç dahilinde aşılmalıdır (aufgehoben werden). Hemen belirtmek gerekir ki, Hegel, diyalektikten hem insan zihninin hem de eşyanın doğasında bulunan bir bileşim yarasını anlamaktadır. Yani diyalektik sadece aklın çözümleme için kullandığı bir yöntem olmayıp evrenin işleyiş yarasını da teşkil etmektedir. Böylesi bir kavrayış hem 19. Yüzyıl'da hakim olan tarih anlayışıyla hem de Alman İdealizmi içerisinde diyalektiğin ele alınış biçimleriyle ilgilidir.

Dinler tarihi, felsefe tarihi, hukuk tarihi gibi konuların Hegel ile birlikte özel inceleme konuları haline geldiğini ve 19. Yüzyıl'da çok büyük önem kazandığını ifade eden Sabine, Aydınlanma yazarlarının bu konuları ele alış biçimlerinin, 19. Yüzyıl boyunca "tarih dışı" olarak adlandırılmasının bir haksızlık ve abartma olduğunu söyler (Sabine, 2000: 13). Ne var ki, "tarih dışılık" suçlaması her ne kadar haksız ve abartılı olursa olsun burada ifade edilmek istenen, 19. Yüzyıl'ın yeni bir tarih anlayışı ve bu anlayışı kullanma biçimi bulmuş olduğudur. Buna göre tarih; felsefe, din ve hukuk gibi konuların toplumsallığı bağlamında uygulanabilecek bir yöntem sağlamaktadır. Yani

tarih, analiz yöntemini yine kendisi ortaya koymaktadır. Bunda, tarihte ilerlemeye duyulan güvenin büyük rol oynadığı kabul edilmelidir; tarihsel yöntem, doğada tek bir gelişme modelinin varlığından emindir.

Hegel de bir 19. Yüzyıl düşünürü olarak diyalektiğini bu eğilim çerçevesinde şekillendirmiştir. Onun kritik müdahalesi, Alman İdealizmi bağlamında Fichte ve Schelling'in diyalektik kavrayışlarını sentezleyebilmesidir. Fichte'de diyalektik, öznenin nesnelere dair düşüncesinin bir tarzı ve yöntemi iken Schelling felsefesinde ise Tin'in kendini açıklaması ve tekrar birliğe doğru ilerleyişini ifade eden bir yasayı ifade eder. Bu yasanın işleyişi doğa ile insan ve tarihte farklılık arz etmektedir; öyle ki doğada olduğunun aksine insan ve tarihte bilinç tarafından şekillendirilen bir sürece dönüşmektedir. Hegel, diyalektiği Fichte'de olduğu gibi bir düşünme yöntemi olarak kavradığı kadar Schelling'de olduğu gibi evren yasası haline de getirir; böylece diyalektik hem düşünmenin formu hem de evrenin işleyiş tarzı olur (Güngören, 2004: 14).

Diyalektiğin bu şekilde kavranmasının önemli sonuçları mevcuttur. Gerçeklik, kendini Hegel'de ancak diyalektik şekilde ortaya koymaktadır. İnsan anlama yetisiyle bu süreci çözümleyebilir ve akli vasıtasıyla kavrayabilir. Çünkü düşünce yasaları ile olayların yasaları son çözümlemede aynıdır. Bu çıkarım Spinoza'da da farklı şekilde ifade edilmiş halde mevcuttur. *“Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır”* (Spinoza, 2012a: 87). Spinoza bunu, Tanrı'nın insanın kavrayabileceği iki sıfatı üzerinden açıklamaktadır. Tanrı düşünen varlık olduğu için bir fikrin, örneğin bir daire fikrinin nedeni olduğu kadar yer kaplayan varlık olarak da dairenin nedenidir; her durumda aynı düzenle karşılaşılacaktır. Burada gündeme gelen

bir soru, toplumsal gerçekliği okumak için fiziksel gerçekliğin kullanılıp kullanılmayacağıdır. Bir 17. Yüzyıl rasyonalisti olarak Spinoza'da bu soruya olumlu cevap verileceği ileri sürülebilir. Fakat toplumsal gerçekliğin analizine dair yaklaşımları çalışmanın bir sonraki bölümünde ele alınacağı için burada, her ne kadar düşünceler ve şeylerin işleyişi bağlamında bir temelde ortaklaşmalar dahi, Hegel'in Spinoza'nın geometrik yöntemini felsefe açısından elverişsiz bulmasının nedenlerine kısaca bakmak faydalı olacaktır.

Hegel, matematiğin tanımlar ve aksiyomlardan hareketle işleyen bir geometrik yönteme uygun olduğunu fakat bu yöntemin felsefe için, kendi ifadesiyle spekülâtif içerik için elverişsiz olduğunu ileri sürer (Hegel, 1986b: 167). Spinoza'nın en büyük eksikliğini işe tanımlarla başlamasında görür; ona göre tüm Spinozacı felsefe bu tanımlarda içerilir fakat bunlar genel belirlemelerdir ve tümüyle formeldir (Hegel, 1986b: 172). Töz kavrayışına yönelik eleştirisindeki hareketsizlik, soyutluk ve dirimli olmama, geometrik yönteme dair eleştirisi için de geçerli görünmektedir. Bu yöntem, kendini ancak diyalektik olarak ortaya koyan gerçekliği ve felsefî içeriği tanımak ve anlamak için uygun değildir, fazlasıyla biçimseldir ve daha ziyade mantıksaldır. Hegel'e göre felsefenin yöntemi içeriden ortaya konmalıdır; nesnesinin kendisine (die Sache selbst) göre şekillenmelidir (Ateşoğlu, 2015: 103). Felsefede içerik kendinde ve kendi için hakikat olarak tanınmalıdır. Hakikatten kopuk bilişsel bir hakikat tasarımı deneyimin olgusallığını gölgeleyeceği gibi her türlü özneliliğin ifade imkanını da ortadan kaldıracaktır. Ona göre hakikat, ancak evrenin işleyiş yarasını teşkil eden diyalektik vasıtasıyla kendini ortaya koyar ve kavranabilir.

Spinoza'nın geometrik yöntemi ve bu yöntem ile 17. Yüzyıl rasyonalizmi arasındaki ilişki çalışmanın önceki bölümlerinde ele alınmıştı. Hegel'in diyalektiği ise hem evrenin hem de aklın işleyiş yasası olarak bu bölümde, Hegel'in spekülative içerik için elverişsiz bulduğu geometrik yöntemle dair değerlendirmesi eşliğinde incelendi. Şimdi yapılacak olan ise, her iki düşünürün bilgi kuramlarının ele alınması ve bilginin oluşum süreci ve imkanına dair düşüncelerinin özgürlük anlayışları ve toplumsallığın kuruluşu bağlamında nasıl anlamlandırılabilceğinin değerlendirilmesidir.

## 6. Bilgi Kuramları

### A. Spinoza'nın Üç Tür Bilgisi

Spinoza bilgi kuramını en açık şekliyle *Ethica*'da ortaya koymuştur. Bununla birlikte bilgi kuramının temelinde yatan meseleyi, çok daha erken dönemlerinde dile getirmiştir. *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*'de açıkça şöyle yazar:

*... hepsinden daha önemli ve öncelikli olan, anlama yetisini başlangıçta mümkün olduğu ölçüde düzeltmenin ve saflaştırmanın bir yöntemini bulmak, böylece onun şeyleri hatasız ve olabildiğince iyi kavramasını sağlamaktır. Öyleyse herkes şunu açıkça görebilir ki, amacım bütün bilimleri tek bir amaca ve hedefe doğrultmak, yani ... en yüksek insan mükemmeliyetine ulaşmaktır.* (Spinoza, 2015: 43-44).

İnsanlar birçok şeyi farklı biçimlerde algılamakta ve algılarına göre tümel kavramlar oluşturmaktadır. Fakat bilişsel olarak zayıf bir yapıda oldukları için duygularının tesiri altında yaşamakta ve iyi olarak adlandırdıkları şeyler de aslında zihinlerini adeta esir almaktadır. Spinoza insanların en üstün iyi olarak saydığı üç şeyin servet, itibar ve duysal haz olduğunu, tüm bu ereklerin varlığımızın muhafazasına engel olduğunu ve bunlar tarafından ele geçirilenleri yıkıma sürüklediğini ifade ederek en üstün iyi olarak “zihnin doğanın bütünüyle sağladığı birliğin bilgisi”ni ileri sürer (Spinoza, 2015: 41-43). Burada hemen bir şerh düşerek, iyi ve kötü, yetkin ve yetkin olmayan gibi kavram ikililerinin Spinoza için daima bir görelilik durumu ile tanımlandığına dikkat çekmek gerekmektedir. Her şey kendi doğası bakımından değerlendirilmelidir ve tüm şeylerin bir zorunluluk ile ebedi bir düzen dahilinde var olduğu düşünüldüğünde hiçbir şeyin aslında bu kavram ikilileri ile tanımlanamayacağı ifade edilmelidir. ”En üstün iyi”den de ancak insanın kendi doğası bakımından, yani acizlikleri, becerileri, duyguları gibi nitelikleri çerçevesinde değerlendirildiği müddetçe söz edilebilir. Bu anlamda Spinoza’nın ileri sürdüğü en üstün iyi, insanların, kendi doğalarının yetkinleşebileceği, daha kalımlı ve güçlü bir insan doğasına dönüşebileceğine dair bir kavrayış edinmeleri ve bu doğanın tasarrufuna ulaşmalarıdır. Burada kritik olan, bu kavrayışın diğer bireyleri de içeren bir kavrayış olmasıdır. Spinoza’nın içkin ve ilişkisel ontolojisi kendini bu noktada açıkça belli eder. Bütünlüklü bir kavrayış, ancak diğer bireylerle ontolojik bağ dikkate alındığında mümkün olmaktadır.

Bu çerçevede Spinoza, dört ayrı algılama tarzı ile üç tür bilgiyi birbirinden ayırt eder ve bu konuda Ethica’da da, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme’de kullandığı örnekleri kullanır. Algılama tarzı ile Spinoza, insanın her şeyin en iyisini

seçmesini ve kendi güçleri ile yetkinleştirmeyi arzuladığı doğayı bilmesini mümkün kılan yolları kastetmektedir. Buna göre insan doğayı, kulaktan dolma edindiğimiz ya da üzerinde uzlaşmış işaretlerden dolayı sahip olduğumuz algı, gündelik deneyimden gelen algı, bir şeyin özünün başka bir şeyden çıkarsanmasından ama yeterli düzeyde çıkarsanmamasından doğan algı ve son olarak bir şeyin sadece özü yoluyla yahut en yakın nedeninin doğru bilgisi yoluyla algılanması durumunda sahip olduğumuz algı olmak üzere (Spinoza, 2015: 44-45) dört ayrı algılama tarzı vasıtasıyla bilir. Söz konusu dört algılama tarzından ise üç tür bilgi doğmaktadır. İlk iki algılama tarzından doğan bilgiyi Spinoza, birinci tür bilgi, sanı ya da hayal gücü olarak adlandırır. Bu tür bilgi, gündelik hayatta kullanıma elverişlidir ve rastgele deneyimler ve simgelerden doğar. En aşağı bilme seviyesini teşkil eden bu tür bilgi tesadüfîlikle nitelenmelidir ve etki alan cismin doğasına işaret etmektedir; bu açıdan nedenin bilgisinden bağımsız olarak etkinin bilgisidir (Deleuze, 2000: 20-22).<sup>11</sup> Üçüncü algılama tarzından, yani şeylere dair

---

<sup>11</sup> Deleuze, Spinoza'nın yalnızca bir kez olmak üzere çok önemli bir kavram kullandığını belirtir: Occursus (karşılaşma). Gerçekten de Spinoza'nın birinci tür bilgi olarak adlandırdığı bilginin kaynağı karşılaşmalardır; buna göre dışımızdaki cisimleri, ancak kendi bedenimizde bıraktıkları duygulanış aracılığıyla bilebiliriz; kendilerinin doğasına uygun olarak değil. Hayatta kötü ya da iyi karşılaşmalarımız olabilir, bunlardan çeşitli şekillerde etkileniriz. Aldığımız etki sonucunda eyleme gücümüz ya artar ya da azalır (Deleuze, 2000). Bu sebeple bu bilgi düzeyinde hiçbir şeyin kendiliğinden kötü olduğunu ileri süremeyiz; kötü olarak adlandırmamızın nedeni, onun bizim üzerimizde bıraktığı etki olarak anlaşılmalıdır. Spinoza bunu, Willem van Blyenbergh ile *Kötülük Mektupları* olarak bilinen mektuplaşmasında Adem'in yetkinsizliği üzerinden açıklar. Ona göre Adem bir yasağı çiğnememiştir çünkü Tanrı Adem'e hiçbir şeyi yasaklamamıştır. Tanrı'nın yaptığı, Adem'i, vahiy yoluyla elmanın bedeni ile kendisinin bedeni arasındaki karşılaşmanın, Adem'in bedeni üzerinde olumsuz bir etki yapacağı konusunda uarmaktı. Buradan anlaşıldığı üzere Adem'in dünyevi şeylere yönelik iştahı, Tanrı'nın değil, ancak bizim anlama yetimize göre kötüdür (Spinoza, 2014: 156). Adem'in elmayı yemesi ise Tanrı'nın buyruğuna karşı gelmesinden değil, yetkin olmayışı nedeniyle onu anlayamamasından kaynaklanmaktadır.

ortak kavramlara ve başka şeylerden gelen fikirlere dayanan algıdan doğan bilgi ise akıl ya da ikinci tür bilgiyi teşkil eder. İkinci tür bilgi, öncelikle içerdiği ortak kavramlar (notione communis) nedeniyle önemlidir. Bir şeyin özü başka bir şeyden -yeterince olmasa da- çıkarsanabiliyor ve ortak kavramlar ortaya çıkıyor ise bu tür bir bilgi, insan için Spinoza'nın sözünü ettiği en üstün iyi olan bütünlüklü bir kavrayışa doğru atılmış bir adım olarak düşünülebilir. Ortak kavramlar ile insan, tutku dünyasından çıkmaktadır; çünkü ortak kavramlar soyut olmayıp her zaman bir çoğulluğa işaret etmektedir ve nedenin kavranmasını ifade eder (Deleuze, 2000: 34-39). Üçüncü tür bilgi ise sezgisel bilgidir ve bir şeyin doğrudan özü ya da en yakın nedeninin doğru bilgisine dayanır. Ancak Tanrı'nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne dair bire bir fikirden şeylerin özüne dair bire bir bilgiye değin uzanan üçüncü tür bilgi (Spinoza, 2012a: 128) şeylerin upuygun özünü kavrar ve hata riski taşımaz, bu sebeple hepsinden öte edinilmesi gereken de bu bilgidir (Spinoza, 2015: 48). Bu bilgi "öz"dür ve saf yeğlilik dünyasını oluşturur; her tekil öz bir yeğliliktir ve kendinize yönelik sevginiz dışkılere yönelik sevgi, yani Tanrı sevgisidir (Deleuze, 2000: 43-44). Bu sevgi, "amor Dei intellectualis" olarak kavramsallaştırılan sevgidir; Tanrı'ya yönelik sevgimiz aklın kılavuzluğunda isteyebileceğimiz en yüce iyiliktir ve her insanda ortaktır (Spinoza, 2012a: 342). Bilimlerin varoluş nedeni ve amacı da bütünlüklü bir kavrayışı mümkün kılacak şekilde insan zihninin iyileştirilmesi ve mükemmeliyete ulaşılması olduğu için birinci ve ikinci tür algılar, dolayısıyla birinci tür bilgi bilimlerin dışında bırakılmalıdır. Ancak ikinci ve üçüncü tür bilgi, insan zihninin yetkinleştirilmesine uygundur; ikinci tür bilgi ortak kavramlar üzerinden bu yolun taşlarını döşerken üçüncü tür bilgi ise doğrudan şeylerin özüne dair bir upuygunluk taşır. Sezgisel bilgi ile Spinoza'nın akıl olarak adlandırdığı ikinci tür bilgi arasındaki ayrım da burada belirginleşmektedir. Akıl, ortak kavramlar vasıtasıyla bir anlamda tutkuların hakimiyetinden kurtulmayı sağlamaktadır; bununla birlikte ikinci tür bilgi, bir şeyin özü ya da en yakın nedeninden değil, başka bir şeyden

çıkarılmaktadır. Nedenin bilgisine doğru atılmış bir adım olmakla birlikte bir upuygunluk içermez ve bu sebeple de bu bilgi ile yetinilmemelidir. Üçüncü tür bilgi ise upuygundur; şeylerin özünün doğru bilgisini teşkil eder.

Burada dikkat edilmesi gereken bir husus, Spinoza'nın "öz" ile kastettiği şeyin klasik doğal hukukçuların kullandığı şekliyle "öz" kavramının işaret ettiği kavrayıştakinden tamamiyle farklı bir anlama sahip olduğudur. Spinoza'nın ontolojisinde değeri kendinden menkul bir öz kavrayışına yer yoktur. Bir şeyin özü, tam da onun yeğinlik derecesine işaret etmektedir. Spinoza'da varoluş esasen bir derece meselesi olduğu için, ister tekil ister çoklu olsun, bir bedenın özü, tam da o bedenın içerisinde bulunduğu çoğulluk düzlemindeki varolma kudreti ile etkilenebilme kapasitesini ifade eder. Bilgisine ulaşılması istenen de, ilişkisel ve derecelilik çerçevesinde anlaşılması gereken böylesi bir özdür.

Bu noktada, Spinoza'nın epistemolojisinin ikinci ontolojisinden nasıl türediğı açık şekilde görülebilir. Söz konusu algılama tarzları ve bilgi türlerinin tasnifinde temel aldığı ölçüt, bir şeyin özü bilinmeden bireysel varoluşunun da bilinemeyeceğine dair savıdır ki bu da töz kavrayışı temelinde yükselen ontolojisinden ileri gelmektedir. Bir şeyi bilmek için, özünü kavramak gerekir; o halde kesinlik ya da upuygunluk da bu özden başka bir şey değildir.

## B. Hegel’de Anlak’tan Us’a geçiş

Spinoza’nın bilimlerin varoluşu nedeni ve amacını, insanın anlama yetisini yetkinleştirmek ve insani mükemmelliğe ulaşmak olarak ortaya koyduğu bir önceki başlık altında dile getirilmişti. İnsan duyguları ve arzuları tarafından esir alınabilmekte, bunların yönlendiriciliğinde yaşayabilmektedir. Fakat bilimlerin amacını bu şekilde ortaya koymak, esasen insan aklına ve kavrayış gücüne bir güveni ve bu aklın yetkinleştirilebileceğine dair bir inancı ve imkanı işaret eder. Hegel’de de insan aklına böylesi bir inanç mevcuttur. Ona göre insan zihninin bilemeyeceği hiçbir şey yoktur. Bu anlayışını, en güçlü şekilde Kant’ın *numen*, yani *kendinde-şey* kavramı ile insan bilgisinin sınırlılığına dair yaklaşımının eleştirisinde ortaya koyar. Kant’ın insan bilgisinin önüne koyduğu sınırın kendisini mesele etmekle başlar Hegel. Ona göre bir sınır koyabilmek için sınırın ötesini görebilmemiz, daha doğrusu kendimizi bir şekilde sınırın öte yanına yerleştirmemiz gerekir. Bu açıdan, eğer insan bilgisinin önüne duysal bir sınır koyabiliyorsak, bu aslında tam da kendini geçersizleştiren bir sınır olacaktır. “Bilinemez” ile “bilinmeyen” kavramları arasındaki ayrıma dikkat çekerek “bilinemez” kavramının imkansız ve tutarsızlığını vurgulayan Stace, sözünü ettiği imkansızlığı şu şekilde temellendirmektedir:

*Felsefede bilinemez demek, bütün ilineksel koşulların ötesinde, zihinlerimizin kavrayamayacağı bir yapıda, düşünülebilir bütün insan bilgisinin tamamen dışında, bizlerin, uzaklık, araç eksikliği gibi şeylerden ötürü değil, zihinsel süreçlerimizin özelliğinden ötürü tamamen kopuk olduğumuz bir şeydir. (Stace, 1976: 88).*

Doğrudan insanların zihinsel süreçlerinin niteliklerinden temellendirilen böyle bir bilinemezlik Hegel için kabul edilemezdir. Onun diyalektiğinde yeni bir şeyin ortaya çıkışından söz edilmez; tinin macerası örtükten belirtik olana geçişi ifade eder ve tam da bu nedenle Hegel diyalektiğinin öznesi Mutlak Tin'dir. Böylesi bir anlayış, şüphesiz Aristoteles'in form öğretisi ile önemli benzerlikler barındırmaktadır. Mutlak Tin'i özne olarak görmek, ilk bakışta öznenin fark edilmesini zorlaştırmaktadır. Fakat Althusser'in belirttiği gibi, Hegel'de nesnellik bir özneye göre nesnellik olmadığı gibi tüm Hegel sistemi de öznesiz bir süreç olarak algılanabilmektedir. (Stace, 1976: 57). Bunun nedeni ise, sürecin kendisinin de Mutlak Tin olmasıdır. Mutlak, aynı zamanda kendi kendinin bilincinde olmaktır ve bu anlamıyla düşüncenin düşüncesini ifade etmektedir. Bu süreçte Hegel'in Spinoza'dan aldığı en önemli düşünsel öğelerden biri olarak her belirlemenin bir olumsuzlama olduğu düşüncesi önem kazanır. Esasen bütün süreç, belirleme, olumsuzlama ve olumsuzlamanın olumsuzlanması vasıtasıyla genel olandan türe ve tikele; yani boş olandan belirlenmiş olana doğru ilerleyen bir yol olarak düşünülebilir. Bu anlamda Stace Fichte, Schopenhauer ve Hegel'in, gereksiz takıntısından, yani kendinde-şey'den arınan Kant felsefesinin çocukları olduğunu ifade ederken (Stace, 1976) Jameson ise Hegel'in Kantçı sınır kavrayışına dair yorumunu yıkıcı bir içgörü olarak adlandırarak bunun hem Kant'ın Eleştiri'sini yerinden oynattığını hem de en özenle tasarlanmış felsefe öncesi önlemlerinden yoksun bıraktığını ileri sürer (Jameson, 2016).

1807 yılında *Tinin Fenomenolojisi*'nin yayımlandığını duyurmak amacıyla yazdığı metinde Hegel, *Fenomenoloji*'nin "bilginin oluş sürecini" sunduğunu ifade etmektedir. Tin'in hem kendini açıkladığı hem de kendi bilincine eriştiği bu süreçte deneyim (*Erfahrung*) merkezi bir yer tutar. Deneyim, bilginin oluşumunun adeta koşulu

olarak anlamlandırılabilir niteliktedir. Houlgate, Hegel'in *Femomenoloji*'de deneyimin bize, aslında kastettiğimizden farklı bir şeyi ifade ettiğimizi öğrettiği yönündeki uyarısını hatırlatarak Tin'in kendini keşif sürecinde bilincin her biçimi ya da aşamasının, nesnesini belirli bir şekilde ele aldığını fakat ancak deneyim dolayısıyla o nesnenin tam bir kavrayışına ulaştığını ifade eder (Houlgate, 2006: 150). Deneyim, bir yandan bilincin her bir biçimine, nesnesinin süreç içerisindeki durumunu gösterirken bir yandan da hem bilincin hem de bilginin oluşum sürecinin tabi olduğu yasanın aynı yasa olduğunu imler.

Hegel, *Fenomenoloji*'de bilincin özbilinç ve akla doğru giden sürecini anlatmaya “duyu kesinliği” ile başlar. “Duyu kesinliği”nin temel özelliği dil ya da kavramların dolayımı olmaksızın kendisini, şeylerin saf özelliklerinin bilinci olarak koymasındır. Somut içeriği, onu dolaysızca en zengin bilgi olarak gösterir; duyu kesinliği en gerçek bilgi olarak görünür, çünkü nesnesinden henüz hiçbir şeyi uzaklaştırmamış, onu bütün bir eksiksizliği içinde ele almıştır (Hegel, 2011: 67). Ne var ki bu kesinlik, esasen en yoksul gerçeklik olarak mevcuttur; zira bilgisi bir şeyin ancak var olduğu, burada ve şimdi olduğunu söylemektedir. Duyu kesinliğinin kendi deneyimi ona, nesnesinin aslında onun başlangıçta düşündüğünden çok daha karmaşık olduğunu gösterir; buna göre bilinç, farklı uğrakların karmaşık birliği ve sürekliliğinin de bilincinde olacaktır ve nesnenin bu yeni kavrayışını kabullendiğinde, artık duyu kesinliği değil, kendisinin yeni bir formunu işaret eden “algı” olacaktır (Houlgate, 2006: 151).

Algı, duyu kesinliğinin aksine kendisi için var olanın burada ve şimdi olduğuyla değil, onun evrenselliği ile meşguldür. Ben, evrensel bir Ben'dir ve nesne evrensel bir nesnedir; ilkesi evrenselliğidir ve bu ilke algıda ortaya çıktığı için Hegel, algıyı

alışımızın, duyu kesinliğinde olduğu gibi salt oluveren bir alış değil, zorunlu olduğunu vurgular (Hegel, 2011: 77). Algının zorunluluğu, tam da nesnenin evrenselliği ile bağlantılı olarak anlam kazanmaktadır. Nesnenin evrenselliği ile meşgul olan algı, artık nesnesinin görünmez bir içsel gücün somut ifadesi olduğunun farkına varır; deneyimi, ona, nesnesini böylesi bir kavrayışla ele almasını öğretir. Bu noktada algının “anlak” (*Verstand*) haline geldiğini belirten Houlgate, “anlak”ın kritik keşfini, özbilinç haline gelişini ve Hegel’in öznelerarası ontolojisinin diyalektiği ile ilişkisini şöyle ifade etmektedir:

*Anlak, şeylerin içsel karakteristiğinin sadece güç değil, yasa tarafından yönetilen bir güç –anlağın kendisini de yöneten aynı yasalılık- olduğunu keşfeder. Böylece anlak, karşılaştığı şeylerde kendinin bir veçhesini bulur ve bu şekilde özbilinç haline gelir. Ardından özbilinç, sadece ilişkilendiği şeylerin doğadaki yasa tarafından yönetilen nesnelere olmadığını, aynı zamanda diğer dirimli, özbilinçli varlıkların da böyle olduğunu keşfeder –bizi tanıyarak kendimize dair bilincimizi tasdik eden ve tam da bizi tanımaları sebebiyle bizim de onları tanımamız gereken özbilinçli varlıkların-. (Houlgate, 2006: 151).*

Bilincin özbilinç haline gelmesi, bir yanıyla bilincin ussal bir nitelik kazanması olarak anlaşılmalıdır. Deneyim, bilincin sadece çözümleyici bir nitelik arz ederek varlığını sürdüremeyeceğini, ussallaşarak bileştirici bir nitelik kazanması gerektiğini ortaya koyar. Anlak çözümleyici bir işlev yüklenirken, us (*Vernunft*) gerçekliği ayrımda birlik olarak kavrayabilmektedir (Özçınar, 2007: 126). Nasıl ki kavram bir dolayım; yani varlık ve düşüncenin dolayımlanmış birliğini teşkil ediyorsa, bilgi de

kavramsal olduğundan birlik olarak kavranmalıdır. Fakat bu birlik, diyalektik işleyiş dahilinde ayrımların varlığını mecbur kılmaktadır. Hegel'in diyalektiği, belirlenmemişten, yani boş olandan türe ve tikele doğru bir süreci işaretler; bunun vasıtası da olumsuzlama ve olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Bilinç, özbilince dönüşerek başka özbilinçli ve dirimli varlıklara yönelir ve önceleri içinde barındırdığı özdeşlikten koparak bir ayırım yaratır ve somut bir belirlenim kazanır. Gerçekliği ayırımda birlik olarak kavrayabilmek ise usun yapabileceği bir şeydir. Hegel, Kant'ın aksine anlık ve usu ayrıştırarak karşıt bir anlayış temelinde ele almaz; diyalektiği ile uyumlu şekilde aynı düşüncenin oluş süreci içindeki uğraklar olarak ve içererek aşma (aufheben) ilişkisi çerçevesinde anlamlandırır. Usun ayrıştıran ve sınırlayan değil, anlık ile karşılaştırılacak olduğunda Hegel'de içeriksel, mutlak bilgiye karşılık gelen kurgusal bir özelliği olduğu ve bu nedenle kendiliğinden diyalektik ve kurgusal olduğu ifade edilebilir; us, nesnelere durağan yapıda kavrayan yalın Anlık bilgisini aşan, onun ötesine geçen daha üstün ve kapsayıcı bir özellik taşımaktadır, kavram olarak düşüncenin ve varlığın devinimini, sınırsız ve koşulsuz olanı hem biçim hem içerik edinerek bütünsel bir bilgiye ve kavrayışa yönelmektedir (Özçınar, 2007: 131).

Hegel'in bütünsel bir bilgi ve kavrayışa yönelen usu ile Spinoza'nın bilimlerin gerçek amacıyla uyum içerisindeki üçüncü tür, yani sezgisel bilgisi arasındaki yakınlık dikkat çekicidir. Mutlakın bilgisi olarak us (Vernunft), Spinoza'nın sezgisel bilgisine karşılık gelmektedir ve bu anlamda gerçek bilgi, Hegel'e göre, sonluda kendi bilincine varan "mutlak"ın özbilincidir (Röd, 1996: 245).<sup>12</sup> Her ikisinde de insan bilgisine

---

<sup>12</sup> Burada Hegel'in sezgisel bilgiye, özellikle Alman İdealizmi çerçevesinde Schelling'in kavrayışına yönelik eleştirisine değinmek gerekir. Schelling, Aşkınsal İdealizm Dizgesi'nde Kant'ın ussallık anlayışına karşı felsefecinin mutlak özünde Varlık'ın kökensel özdeşliğini görebilmek için sezgiyi kullanması gerektiğini belirtmiştir. Buna göre filozof, Varlık'a dair doğru bilgiye sezgisel bir şekilde

duyulan güvenin işaretleri mevcuttur ve bütünsel bir kavrayış, ancak her iki düşünürün de içkinci ve ilişkisel ontolojileri bağlamında mümkün olmaktadır. Spinoza'da zihnin doğanın bütünüyle sağladığı birliğin bilgisine ulaşmak, insanlar için en üstün iyi sayılmalıdır; fakat böyle bir birliğin ve doğanın bilgisine ve tasarrufuna erişmek için diğer bireysel varlıklarla sahip olduğumuz ontolojik bağ çerçevesinde bir kavrayış geliştirilmelidir. Hegel'de de bilinç, ancak tanınma mücadelesinin ve tanınmanın zorunluluğunu fark ettiğinde; yani kendi dışındaki dirimli varlıklara yöneldiğinde özbilinç haline gelir ve ussal bir nitelik kazanır.



---

ulaşabilecektir. Hegel ise, özellikle *Fenomenoloji*'de salt sezgiye dayandırılan bir bilgilenme vasıtasıyla işleyen felsefenin olanaksızlığına vurgu yapmaktadır. Bunun nedeni, sezgisel bilginin dolayimsız niteliğidir; Hegel'de ise bilgi diyalektik bir şekilde, dolayımamalar sonucunda gerçeğin özüne işleyebilme yetisi olarak us tarafından sağlanabilmektedir. Bu çalışmada Spinoza'nın üçüncü tür, yani sezgisel bilgisi ile Hegel'in usu arasında kurulan ilişki, her ikisinin de mutlağın bilgisi olmasının yanısıra Spinoza'nın üçüncü tür bilgisinin de özellikle ikinci tür bilgi ve ortak kavramlar dolayımı ile bir belirleme; dolayısıyla olumsuzlama sonucunda ortaya çıkan bir bilgi olmasından kaynaklanmaktadır. Hegel'in Schelling'e itirazının içerdiği dolaysızlık iddiasının bu bağlamda Spinoza'nın sezgisel bilgisi için geçerli olmadığı savunulabilir.

## İKİNCİ BÖLÜM: BİREYÖTESİLİK DÜŞÜNCESİ, AHLAK VE ETİK

### I. Bireyötesilik Düşüncesi Bağlamında Spinoza ve Hegel

Spinoza ve Hegel’de devlet ile özgürlüğü birarada düşünmeyi mümkün kılan, özgürlüğün ancak çoğul ve ilişkisel bir düzlemde gerçekleşebileceğine yönelik düşüncüyü güçlendiren bir kavram “bireyötesilik”tir (transindividuality). Bireyötesilik kavramı farklı yazarlarca kullanılmış ve çeşitli bağlamlarda önerilmiştir; bununla birlikte Spinoza ve Hegel’i de kapsayan bir düşünürler grubu için kavramı özellikle toplum sözleşmesi geleneğinin temsilcilerinin yalıtılmış birey ve soyut haklar kavrayışlarının eleştirisi üzerinden ele alan ve kullanan Etienne Balibar olmuştur. Burada ilk olarak Balibar’ın bireyötesilik kavramsallaştırması incelenecektir. Ardından Spinoza ve Hegel’i bireyötesilik düşünürleri olarak ele almayı mümkün kılan kavramlar ve kavrayışlarına, aralarındaki farklar da vurgulanarak yer verilecektir.

#### 1. Balibar’ın Bireyötesilik Kavramsallaştırması

Etienne Balibar 15 Mayıs 1993 tarihinde Spinoza’nın da bir dönem yaşadığı Rijnsburg’da verdiği “Spinoza: Bireysellikten Bireyötesiliğe” başlıklı derste, bireyötesilik (transindividuality) kavrayışını ayrıntılı şekilde açıklamaktadır. Bireyötesilik kavramı temel olarak Gilbert Simondon’un *L’individuation psychique et collective* adlı çalışmasıyla ilişkilendirilmektedir. Simondon söz konusu çalışmasında, felsefe tarihinin en temel tartışmalarından biri olan birey-toplum ilişkisi çerçevesinde

bireyötesilik kavramını, bireyin felsefe tarihindeki merkeziliğinin bir eleştirisi üzerinden tanımlamıştır (Read, 2013: 85).<sup>13</sup> Gerçekten de felsefe tarihinde bireyin toplumla, dolayısıyla siyasi bütünle ilişkileri temel bir tartışma hattını teşkil etmiş ve birbirine karşıt konumlanan iki yaklaşım literatürde hakim hale gelmiştir. Bireyin öteden beri verili olduğunu ve toplum ya da devletin de bu bireyler ile onların eylem ve iradelerinin toplamı olduğunu ileri süren bir yaklaşıma göre devlete, kendisini oluşturan bireylerin toplamı olmaktan başka hiçbir özellik atfedilmemelidir. İkinci yaklaşım ise buna karşıt şekilde, toplum ya da devletin, kendisini oluşturacak olan, yani ihtiyaç duyduğu öznelere kuran ve belirleyen işlevsel ya da organik bir bütün olduğunu savunur.

Simondon, verili bir birey kavrayışından türeyen bireyleşme anlayışı karşısında, bireyleşmeyi gerilimli bir süreç olarak ortaya koymaktadır. Buna göre herhangi bir bireyleşme, bireyin “çevreden ayrılmalar” ya da ardışık “yapılanmalar” vasıtasıyla kendinden doğduğu bireyöncesi potansiyele dair yarı kararlı bir dengeye (a metastable equilibrium) bağımlı kalmaktadır (Balibar, 1997: 22). Bireyleşme tam da bu nedenle gerilimli bir süreçtir; birey, bireyöncesi bir ortama, yarı dengeli bir ilişkiler dizisine göre konumlanmış durumdadır. Henüz bireyleşmemiştir fakat çoklu bireyleşmeler için olanaklı koşullar arz etmektedir ve bireyleşme de söz konusu bireyöncesi ilişkilerin gerçekleşmesi ve dönüşmesidir (Read, 2013: 86). Fiziksel, biyolojik ve psikik bireyleşmeleri nihai olarak kolektif bireyleşme takip etmektedir ki bu da esasen bireyötesiliktir:

---

<sup>13</sup> Jason Read’in makalesini Türkçeye çeviren Eylem Canaslan, “transindividuality” kavramını “bireylik-ötesi” olarak karşılamaktadır. Bu çalışmada ise kavramın Türkçedeki karşılığı olarak “bireyötesilik” tercih edilmiştir.

*Bireylik-ötesi, bireyleri altına alan herhangi bir kolektiflik değil, bilakis ancak bireyleşmede ve bireyleşme yoluyla var olan bir kolektiftir –ki bireyleşme de ancak kolektiflik yoluyla varolur: Farklı olanakları 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, 2013: 86).*

Yeni bir ilişkiler ontolojisi olarak bireyötesilik, Balibar tarafından da insanın özüne yönelik soru ve bu soruya Antikite'den bu yana verilen cevaplar bağlamında ele alınmaktadır. Simondon'un çalışmasını Platon'un arketipik biçimlerinden ya da Aristoteles'in maddebicimci şemalardan hareket eden ve türetilen günümüzdeki bireysellik kavrayışlarının eleştirisi vasıtasıyla insan bilimleri için ontolojik bir çerçeve tanımlama yolunda fazlasıyla hırslı bir çaba olarak tarif eden Balibar, kavrama ilişkin temel ihtiyacın üç ana düşüncenin birleştirilmesi olduğunu ifade etmektedir ve buradan hareketle "bireyötesilik"i üç ayrı boyutta ele almaktadır (Balibar, 1997).

İlk olarak bir nedensellik şeması olarak bireyötesilikten söz etmektedir. Bireyötesiliğin böylesi kavranışı, doğrudan Spinoza'nın nedenselliği ve içkinciliği

çerçevesinde anlamlandırılabilir niteliktedir. Spinoza’da bireyin *conatus*’u, o bireyin etki edebilme ve etkilenme kapasiteleri ile bu kapasitelerden oluşan birlik tarafından karakterize edilmektedir. Balibar, Spinoza’da “karşılıklılık”ın (Wechselwirkung) türetilmiş değil ilkesel olduğunu ve bireyler olan tekillikler arasında gerçekleştiğini ifade eder (Balibar, 1997: 13). Bunun nedeni, sadece bireylerin eyleyebilmek için uygulanabilen bir varoluşa sahip olmasıdır. Buna göre ancak bireyler etki edebilmek için etkilenirler ve karşılıklılık da ancak birey olarak kavrayabileceğimiz tekillikler arasında gerçekleşen bir ilişkisel durumdur. *“Doğada olası hiçbir şey yoktur; tersine, her şey tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belli bir şekilde varolmaya ve bir eyleme belirlenmiştir”* (Spinoza, 2012a: 60). Tam bu noktada Spinoza’nın genel nedensellik şeması teşhis edilebilir. Balibar, bu şemanın Kant’ta olduğu gibi bir ardışıklık şeması değil, bir “kipleştirme şeması” (scheme of modulation) olduğunu ve bu nedenle Spinoza’da nedensel ve pratik düzenlerin birbirlerinin ters çevrilmiş halleri değil, zorunlu ifadeleri olduğunu ileri sürmektedir (Balibar, 1997: 15). Varolmak, eylemek ve başka şeyler üzerinde etkide bulunmak demektir; fakat bu eylem de bir başka şey ya da neden tarafından zorunlulukla belirlenmiştir. Bu sebeple Spinoza’nın nedenselliği bir kipleştirme şeması olarak kavranmalıdır. Neden bir şeyi kipleştirir ve eylemeye belirler; bu belirlenim sonsuz bir kipler ve tekil varoluşlar düzleminde işler. Söz konusu olan, ilişkisel bir ontolojik düzlemde işleyen dinamik ve sonsuz bir belirleme, daha doğrusu kipleştirmedir. Bu çerçevede bireyötesilik, bir nedensellik şeması olarak anlamlandırılabilir niteliktedir.

İkinci olarak, bir bütünleşme kavramı olarak bireyötesilikten söz edilmektedir. Burada birey, söz konusu bütünleşmenin belirlenim düzeyi olarak kavranmakta ve daima bir denge ve bir oranla açıklanması gereği vurgulanmaktadır. Nasıl ki bir bireyin

doğal hakkı g¼c¼ ölç¼s¼nde mevcuttur, kendisi de ancak g¼c¼; varolma ve eyleme kudreti ile tanımlanabilir. Bu çerçevede birey, sonsuz bir tekillikler düzleminde eyleme ile duygulanmanın ya da hareket ile hareketsizliğin belirli ve dinamik bir oranı olarak kavranmalı ve parça ile bütün ilişkisi de buradan hareketle anlamlandırılmalıdır. Spinoza, Henri Oldenburg'a bu ilişkiye dair şoye yazmaktadır:

*Bütün ile parçaları meselesine gelince, şeyleri, bunların doğaları birbirlerine olabildiğince uyarlandığı ölç¼de, bir bütün¼n parçaları sayıyorum. şeyler birbirlerinden ayrıldıkları ve zihnimizde ayrı ayrı fikirler oluşturdukları ölç¼de ise, birer parça değil, bütün sayılırlar. Sözelimi lenfin, kilusun, vs. parçacıklarının hareketleri şekil ve boyut bakımından kendilerini birbirlerine öyle uyarlarlar ki, aralarında tam bir uyum kurar, aynı sıvıyı, yani kanı oluşturur ve bu nedenle de kanın parçaları sayılırlar. Fakat biz lenf parçacıklarını şekil ve hareket bakımından kilus parçacıklarından ayrı olarak kavradığımız ölç¼de de, onları birer parça değil, birer bütün olarak değerlendiririz. (Spinoza, 2014: 195).*

Yukarıda alıntılanan paragraf, parça ile bütün arasındaki ayrımın göreceli olduğunu savlamaktadır; buna göre bir düzeyde parça olan başka bir düzeyde bütün olabilir. Birey de karşılaşmalar ve karşılıklı eylemler vasıtasıyla işleyen tekillikler düzleminde varoluşunu muhafaza etmeye çabalamaktadır ve başka bireylerle ne kadar fazla etkileşime sahipse varlığını korumaya da o denli muktedirdir. Balibar, bireyötesilik bağlamında bir bireyin varoluşunu koruduğunu söylemenin, onun yeniden üretilmiş ya da yenilenmiş olduğunu söylemekle aynı olduğunu vurgulayarak yalıtılmış

ve çevresiyle hiçbir değiş tokuşa sahip olmayan bir bireyin kendini yeniden üremeyeceğini ve dolayısıyla varolamayacağını belirtir (Balibar, 1997: 18). Bunun nedeni, Spinoza'nın kurduğu çoğulluk düzleminde her bireyin varoluşunu korumak için başka bireylere ihtiyaç duyuyor olmasıdır. Ancak bu düzlemde iyi karşılaşmalar örgütleyerek varoluşunu koruyabilecektir bireyler. Fakat bu düzlem, aynı zamanda bir mücadele düzlemidir de; bir bireyin kendini koruması bir diğerinin yıkımı anlamına gelebilir. *“Doğada hiçbir birey yoktur ki, bir başkası ondan daha güçlü ve daha cesur olmasın. Varolan şey ne olursa olsun onu yok edebilecek kadar güçlüsü de vardır.”* (Spinoza, 2012a: 242). Ethica'nın dördüncü bölümünde yer alan bu aksiyom, sözü edilen ilişkiselliğin çatışmalı bir karaktere sahip olduğunu ortaya koyar. Spinoza'da öncelikle çatışmalı olan ilişki, özün dolaysızca önüne geçmektedir ve ilişkinin öze bu önceliğinin altı çizilmelidir (Del Lucchese, 2016: 100). Varoluşumuzu korumak için sahip olduğumuz güç yalıtılmış değildir ve daima kendisiyle karşılaştırılan dışsal güçlerle kavranmalıdır. Dış dünya ile daha fazla değiş tokuşa sahip olan, daha karmaşık bireyler varoluşlarını korumaya daha muktedir oldukları gibi, tam da sahip oldukları fazla değiş tokuş nedeniyle varoluşları da daha fazla tehdit altında olacaktır. Balibar, Spinoza'nın, var olan her tekil şeyden zorunlulukla daha güçlü ve potansiyel olarak yıkıcı olan şeyin başka tekil şeylerin çokluğu olduğunu anlatmak istediğini ileri sürmekte ve bu sebeple de bireyi bir bütünleşme sürecinin ölçüsü olarak ortaya koyarak bireyötesiliğin “indirgenemezliğini” vurgulamaktadır (Balibar, 1997: 16 vd.)

Son olarak bireyötesilik, imgelem ve akıl arasında bir dolayım olarak kavranmaktadır. Spinoza'nın bilgi kuramında imgelem, esas olarak upuygun olmayan fikirlerle ilgilidir ve akıl ile dolayımı tam da eyleme gücündeki artış vasıtasıyla sağlanır. Dikkat edilmesi gereken, Spinoza'nın imgelem teorisinin bir insan yetisi teorisi değil,

öncelikle bireysel “kendilikler”in kurulduğu bir yapı teorisi olduğudur ve bu yapının kökensel olarak ilişkisel ya da bireyötesi oluşu, bize imgelem hayatının “öteki”ni kendimden, “kendi”mi ötekenden tanıdığım, kimliklerin döngüsel bir süreci olduğunu göstermektedir (Balibar, 1997: 25-26). Uygun olmayan fikirler yok edilemezler, çünkü bir bireyin artık asla duygulanamayacağı ya da etkilenemeyeceği bir çevre düşünülemez. Böylesi bir yaklaşım, yalıtılmış insanların bireysel mükemmelliği fikrini dışlamaktadır. Spinoza’da söz konusu olan, bireysel özerkliğin büyümesini öteki bireylerle yakın ilişkiyle –ya da dostlukla- eşitleyen bir mükemmellik anlayışıdır (Balibar, 1997: 24). Bu çerçevede uygun olmayan fikirler, daima bireylerin aklının bir parçası olarak kalacaktır. Önemli olan, bireyötesiliğin bir süreç olarak kavranabilmesidir; somut bir bireyötesilik kavramı, bireyler ya da bireylerin zihin ve bedenlerinin parçaları arasındaki karşılıklı ilişkilerin imgelemden akla; daha az olandan daha büyük eyleme gücüne geçiş içinde düşünülmesini imler (Balibar, 1997: 31).

## **2. Bireyötesilik Düşünürleri Olarak Spinoza ve Hegel**

Balibar’ın bireyötesilik kavramını Simondon’dan hareketle Spinoza’nın düşüncesi bağlamında ele alışı, bireyötesilik olarak bireyselliğin Ethica’dan ve ontolojiden siyasete giden yol olarak anlamlandırılmasını mümkün kılmaktadır. Böyle bir anlamlandırma, Hegel için de Mantık’ı ve Fenomenoloji’sinden siyasal kuruluşa doğru bir hat çizildiğinde geçerli sayılabilir niteliktedir. Gerçekten de her iki düşünür için de siyasetin ve devletin kuruluşu bireyötesi bir kuruluş, yani öznelliğin bireyötesi bir bireyleşme yoluyla kuruluşundan ayrı düşünülemez. Balibar, hem bireyi hem de toplumsal ilişkileri düşünmek için bireyötesi bir kavrayış geliştiren düşünürler grubundan söz ederken sadece Spinoza ve Hegel’e değil, Leibniz, Marx ve Freud’a da

yer vermektedir (Balibar, 1996). Ne var ki, Lacan'ın da Freudyen bilinçdışına dair ödünç aldığı ve Kojeve'nin zaman zaman Hegel'e referansla kullandığı kavram çerçevesinde ortak bir öğretinin ortaya çıkması söz konusu olmamıştır (Balibar, 1997: 11-12).

#### **A. Spinoza ve Hegel'in Bireyötesi Yaklaşımları ve Aralarındaki Farklar**

Spinoza ile Hegel'i bireyötesilik düşünürleri olarak ele alırken Balibar'ın, bireyötesilik kavramı çerçevesinde ortak bir öğretinin söz konusu olmadığı yönündeki uyarısı dikkate alınmalıdır. Bu çerçevede iki düşünür arasındaki temel fark konusunda Jason Read oldukça önemli bir noktaya dikkat çeker. Ona göre fark, bireyötesiliğin öznelarasılığın hakimiyeti altında olduğu bir kavrayış ile birey-öncesi ile olan bağlantının öne çıkarıldığı bir kavrayış arasındadır (Read, 2013: 93). Her iki düşünürün de, kendilerinin bireyötesilik düşünürleri olarak ele alınmalarını mümkün kılan ilişkisel ontolojileri arzu temelinde ve mücadele dolayımı ile ortaya konmaktadır. Aralarındaki fark, Spinoza'da arzunun ilişkiselliği öncelikle bireyler arasında değil, duygular ve ortak kavramlar gibi bireyleşmenin bireyötesi kurucu koşulları arasında gerçekleşirken Hegel'de –en azından bir ölçüde- bireyleşmiş özneler arasında bir tanınma mücadelesi olarak gerçekleşmesidir. Bireyötesilik düşüncesi bağlamında aralarındaki farkın bu şekilde teşhis edilmesi, bireyötesi siyasal ontolojilerinin hem ortaya konabilmesi hem de toplum sözleşmesi geleneğinin ontolojik temellerine yönelik nasıl bir itiraz içerdiğinin anlamlandırılabilmesi için kritik önemdedir.

Spinoza düşüncesinde iştah ve arzu (appetitus ve cupiditas), *conatus*'un tikel durumlarıdır ve Balibar'ın ifade ettiği şekliyle bilinç, söz konusu ikili arasındaki kipsel farktan başka bir şey değildir (Balibar, 1997: 6). Bu anlamda arzu, bilincine varılan iştahdır (Spinoza, 2012a: 163). Dikkat edilmesi gereken, arzunun, her ne kadar bilinç dolayımına sahip olsa da insanlar tarafından bireyötesi koşullarının tam anlamıyla kavranamıyor oluşudur. Etkisinde kalınan ne kadar çok türde nesne varsa ve bir o kadar çok türde de duygu söz konusuysa o kadar da arzu söz konusudur (Spinoza, 2012a: 211); yani arzu evrensel değil ilişkisel bir özür. İnsanların sahip olduğu özgürlük yanılsamasının nedeni, arzunun söz konusu ilişkisel ve tikel niteliğini kavrayamıyor olmalarıdır. Arzunun bireyötesi koşullarını upuygun kavrayamadıkları için, insanlar krallık içinde bir krallık oldukları yanılgısına düşerler; oysaki insan da tüm varoluş tarzlarını tanımlayan aynı kurallara tabidir (Read, 2013: 87).

İlişkisel bir öz olarak arzu temelindeki bireyötesiliğin siyasal düzlemdeki yansımaları, Spinoza'nın epistemolojisine sıkı şekilde bağlıdır. Buna göre bedenler arasındaki uygunluk arttıkça, bu artışa zihnin düşünebilme gücündeki artış da eşlik etmektedir. Başka bir deyişle bedenler arasındaki ortak şeyler arttıkça, zihinler de söz konusu şeyleri upuygun algılamaya o denli yatkınlaşır. Ortak kavramlar tam da buradaki dolayımı sağlayarak arzu ile üçüncü tür bilginin siyasal düzlemin bireyötesi koşulları ile bağını kurar. Buradaki süreç, gerçeklikten koparılmış ve soyutlanmış bir düşünümün değil, bedenlerin gerçek biraradalığı ve insanlar arasındaki ilişkilerin ürünüdür:

*Ortak mefhumların, ardından upuygun fikirlerin ve son olarak üçüncü tür bilginin ve arzusunun oluşmasına yol açan süreç, bir şekilde politik*

ve kolektif rasyonelliğin kurulmasına tekabül eder. (Del Lucchese, 2016: 280).

Nasıl ki iki kişi biraraya geldiğinde tek tek her ikisinden de daha fazla güce ve dolayısıyla hakka sahip oluyorsa, bu durum zihin açısından da geçerlidir. Akılcı bir şekilde birarada yaşayabilmek ve tutkuların hakimiyetinde değil de aklın rehberliğinde bir yönetim kurabilmek için de insanların tartışabilecekleri ve birbirlerini dinleyebilecekleri bir düzen içerisinde olmaları gereklidir. Çünkü ancak çokluğun kendisi (multitudo) siyasal kararı tutkuların hakimiyetinden, birinci tür bilgiden ayırabilir (Del Lucchese, 2016: 282). Bedenlerin ilişkileri çoğaldıkça ve karmaşıklaştıkça, yani uygunlukları arttıkça uygun bilgiye yönelik arzu da artacaktır. Zihnin gücünde (potentia) böylesi bir artışı sağlamak da ancak arzunun bireyötesi koşulları ile ilişkiselliğinin kavranabilmesini de mümkün kılacak kolektif bir rasyonellik vasıtasıyla gerçekleşebilir.

Jason Read'in, bireyötesiliğin öznelarasılığın hakimiyeti altında olduğu bir kavrayış ile karakterize ettiği Hegel'in düşüncesinde de temel kavram arzudur (die Begierde). *Fenomenoloji*'nin özbilinç bölümünün girişinde Hegel, "özbilinç, genel olarak arzudur"<sup>14</sup> diye yazar (Hegel, 2011: 116). Burada önemli bir nokta, Hegel için iştah ve arzu ayrımının söz konusu olmamasıdır. Bilinç dolayımı iştah ve arzu

---

<sup>14</sup> Aziz Yardımlı, *Fenomenoloji*'nin "*es ist Begierde überhaupt*" şeklindeki cümlesini, "*özbilinç genel olarak İstektir*" olarak çevirmiştir. Ben bu cümleyi "özbilinç genel olarak arzudur" şeklinde, farklı bir kelime tercihiyle kullandım. Bu tercihin anlamda bir kaymaya yol açmadığı; dahası iki düşünürün kullandığı ortak kavramların daha anlaşılır şekilde takip edilebilmesi için bir kolaylık sağladığı ileri sürülebilir.

arasındaki bir ayrıma dayalı olarak değil, farklı arzu türleri arasında yapılan bir ayırım üzerinden kurulmaktadır. Sürekli kendi bağımsızlığını koyan bir nesneye bağlı olan arzu, nesne kazanıldığı an kaybeder; nesneyi olumsuzlar fakat böyle yaparak da kendisi hakkında, yaşayan bir şey olduğunun ötesinde bir şey öğrenememiş olur (Read, 2013: 91). Susama ve acıkma bu tür arzuya örnektir; suya ve yiyeceğe ulaşmak, bir yaşam farkındalığı yaratmaktan başka bir doyum sağlamamaktadır. Bu farkındalık, gerçek anlamda bir özbilinç düzeyini ifade etmez; bunun için bir arzunun başka bir arzuyu, yani başka bir özbilinci arzulanması gerekmektedir. “Özbilinç, doyumuna ancak başka bir özbilinçte ulaşır” (Hegel, 2011: 121). Hegel’in bu ünlü formülasyonu, bu çalışmanın önceki başlıklarından “Hegel’in Özgürlük Anlayışı ve Toplumsallığın Kuruluşu” altında ele alınan köle-efendi diyalektiğine açılan en önemli ifadedir.

Çalışma, arzunun bir başka arzuya yönelmesi bağlamında hem toplumsal ilişkileri hem de bireyi kuran bir işleve sahiptir. İnsani tinde, hayvandan farklı olarak “kıtlık duygusu”na karşı “arzunun salt doyumunu” yerine “kendi içinde düşünümde yansıtmış” emek eylemi ortaya çıkar (Honneth, 2016: 70). Hegel’de “iş”, alet kullanma vasıtasıyla dolayımlanmış çalışmanın ürünüdür; özne “iş”te ilk kez gerçekliği sadece kategorik şekilde kurabildiğini değil, aynı zamanda içeriğin esasen ancak onun sayesinde olduğu gibi olduğunu tecrübe eder (Hegel, 1969: 196). Bu, aynı zamanda özneyi de biçimlendiren bir süreci işaret etmektedir. Bu sebeple Hegel’de çalışma, aynı zamanda “kendi kendini bir şey kılma/bir şey haline getirme”<sup>15</sup> deneyimidir (Hegel, 1969: 197). Tam da böylesi bir deneyim olduğu için, çalışma Hegel’de bireyleşme ve

---

<sup>15</sup> *Jenaer Realphilosophie*’de Hegel’in kullandığı ifade “sich zum Dinge machen” şeklindedir. Türkçeye “kendi kendini bir şey kılma” ya da “kendi kendini bir şey haline getirme” şeklinde çevrilebilecek olan bu ifade ile anlatılmak istenen, çalışmanın emeğin disiplini üzerinden öznelerin kendilerini iş görebilen, uygulama becerisine sahip varlıklar olarak deneyimlemelerini sağladığıdır.

toplumsallığın kuruluşunun ontolojik bağına ortaya koymaktadır. Esasen bireyötesi bir ilişki olan çalışma, hem emeğin disiplini üzerinden bireysel öznelere hem de ihtiyacın bağlantısallığı üzerinden toplumsal ilişkileri kurar (Read, 2013: 94).

Hem Spinoza hem de Hegel’de öznellik, arzu vasıtasıyla ilişkisel olarak kurulmaktadır. Spinoza’da bilincine varılmış iştah olarak arzu esasen *conatus*’un tikel bir durumudur ve bedenlerin ilişkileri ve uygunlukları arttıkça, üçüncü tür bilgiye; buradan hareketle de kolektif ve siyasal rasyonelliğin kuruluşuna yönelmektedir. Hegel’de ise, farklı arzu biçimleri arasındaki ayrım, tinin diyalektik kendini açıklama ve gerçekleştirme süreci dahilinde esasen arzu olan özbilincin kendini ortaya koyması ve bir başka özbilinci arzulanması yoluyla hem bireysel öznelere hem de toplumsallığın kurulmasını sağlamaktadır. Bu çerçevede, Read’ın, ilişkisel ontolojileri arasındaki farkı bireyöncesi ve öznelarasılık kavramları temelinde vurguladığı iki düşünürün bireyötesilik düşüncesi bağlamında değerlendirilmesinin, esasen toplum sözleşmesi geleneği ile bu geleneğin temsilcilerinin atomist bireyciliği ve soyut haklar kavrayışları ile bu kavrayışın ontolojik temellerine ciddi bir itirazı içerdiği ifade edilmelidir. Özneliğin arzu yoluyla ilişkisel kuruluşu anlayışlarının, Spinoza ve Hegel’i siyasal ontolojileri bakımından aynı alanda konumlandığını belirten Read, bu alanın temel niteliğini de toplumsal sözleşme teorisinde olduğu gibi siyaseti tek tek bireylerin rasyonel seçimine indirgeyen bireyci ontolojiden uzak olmaları çerçevesinde ortaya koyar:

*Hegel’deki toplumsal sözleşme eleştirisi oldukça açıktır; Hegel toplumsal sözleşme teorisini yalnızca tamamlanmamış bilgi olarak eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda onun sivil toplumun pratiklerindeki kökenlerini de*

*açıklar. Spinoza'daki toplumsal sözleşme eleştirisi de daha az keskin değildir. Spinoza Tractatus Theologico-Politicus'ta sözleşmeyi önermiş olsa da, onu toplumsal ilişkilerin duygulanımsal kuruluşunun üst belirlenimine sokar. (Read, 2013: 95).*

Toplum sözleşmesi geleneğinin soyut evrenselliği ile bütüncülüğü karşısında hem Spinoza hem de Hegel'in siyasal ontolojileri, içerdikleri “çatışma” ve “mücadele” nosyonları ve Spinoza'da mizaç (ingenium), Hegel'de ise halk-tini (Volksgeist) kavramları vasıtasıyla ilişkisel, bireyötesi ve içkin bir nitelik taşımaktadır.

## **B. Spinoza ve Hegel'de Çatışma ve Mücadele**

Spinoza'da öze öncel olan ilişkisellik, çatışmalı bir niteliğe sahiptir ve tam da bu niteliği nedeniyle bireyin kendi potansiyel yıkımına direniş imkanında siyasal anlamını bulur. Varolan her şey, tanrısal doğanın zorunluluğunca belirli bir tarzda varolmaya ve eylemeye belirlenmiş olduğundan; varolabilmeleri ve eyleyebilmeleri ise ancak diğer şeylerle özsel bağlantıları vasıtasıyla mümkün olduğundan hiçbir şey yalıtılmış olarak düşünülemez. Bir bireyin *conatus*'unun, dolaysız biçimde başka şeyler yoluyla gerçekleşebilecek kendi potansiyel yıkımına direnmesi gerektiğini vurgulayan Balibar, bunun, “düşman” olan başka şeylere karşı “uygun” ya da “benzer” başka şeylerle içsel olarak birleşmeyi ya da koalisyonu gerektirdiğini ifade eder:

*Ve elbette bu, hem ('bireyciliğe' karşı) bireyin özerkliği ya da gücünün, sivil toplum ya da devletin oluşumuyla azalmayıp arttığını, ve hem de ("bütüncülüğe" karşı) devletin egemenliği ya da gücünün, yurttaşın büyüyen özerkliğiyle (özellikle düşünce ve ifade özgürlüğüyle) azalmayıp genişlediğini kanıtlayan bir argüman olarak (bireyin conatus'unun doğal hak adını aldığı) politik alanda daha kesin bir kanıt olur. (Balibar, 1997: 10).*

Bireyin *conatus*'unun, tekliklerin çoğul ve ilişkisel düzleminde potansiyel yıkımına direnmesi, görüldüğü gibi, yine başka şeylerle bir ilişkiyi, bu kez uygun ya da benzer şeylerle bir koalisyonu gerektirmektedir. Diğer bireylerle çok daha fazla ilişkiye sahip olan bireylerin varoluşlarını korumaya daha muktedir oldukları gibi, aynı zamanda varoluşlarının daha da büyük bir tehlike altında olduğu *conatus* kavramı incelenirken ortaya konmuştu. Bireyler açısından varoluşun sürdürülmesinin de, potansiyel bir yıkımın da imkanı, çatışma düşüncesini dışlamayan böylesi bir içkinlik düzleminde mümkündür. Spinoza açısından bu bağlamda kritik olan, akıl yoluyla çatışmayı dışlamayan ilişkisel bu içkinlik düzleminin ve tekliklerin farkına varılması ve akılcı bir siyasal düzenin kurulmasıdır. Ancak böyle bir düzende özgürlük gerçek anlamda gerçekleştirilebilir olacaktır; zira çokluğun gücü ve hakkı bireylere göre çok daha fazladır ve bu güç, siyasi bütünün gücüne de içkin olacaktır.

Hegel için de topluluk, bireye göre daha güçlüdür. Ona göre bir topluluk, bir bireye göre doğaya daha yakındır, çünkü birey tek başına kendi ayakları üzerinde duramaz; bu sebeple birey, tüm parçalara eşit olduğu bütün ile bir birlik içinde olmalıdır

(Hegel, 1986d: 505).<sup>16</sup> Fakat bu birlik, yalıtılmış tek tek öznelerin biraraya geldiği bir “insanlar topluluğu” olarak düşünülemez. Böylesi bir “insanlar topluluğu” kavrayışı, tam da Hegel’in sözleşmecî kuramla birlikte eleştirdiği modern doğal hukukun yalıtkan ontolojisine denk düşecektir. Hegel’in sözünü ettiği birlik ise, bir etik-yaşamsal (sittlich) birliktir. Honneth, Hegel’in, siyaset felsefesinde ilgilendiği temel şeyin, böylesi bir etik-yaşamsal birlik durumunun teorik olarak geliştirilebilme olanağı olduğunu ifade etmektedir (Honneth, 2016: 34).

Böyle bir imkan, aynı zamanda bireysel ve evrensel özgürlüğün de birarada gerçekleşebilmesinin yegane imkanıdır. Fakat söz konusu etik-yaşamsal birliğin kuruluşu konusunda Hegel’in erken Jena dönemi yazıları ile, özellikle tin felsefesi ve felsefi bilinç kuramını ortaya koyduğu Fenomenoloji arasında belirgin bir fark mevcuttur. Yukarıda anılan toplum sözleşmesi geleneği ve modern doğal hukuk anlayışının eleştirisinin de içinde yer aldığı Jena dönemi yazılarında Hegel, adeta Aristotelesçi bir teleoloji dahilinde yazmaktadır. Buna göre, evrenselin mantıki önceliğine dayalı Aristotelesçi teleoloji çerçevesinde, örtükten belirtik olana geçiş olarak anlamlandırılacak bir süreçte dünya-amacı dünyanın kendisine içkindir ve

---

<sup>16</sup> Hegel’in toplum sözleşmesi geleneğine yönelik eleştirisinin açık şekilde yer aldığı makalesi, Jena yazıları içerisinde yer alan “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts” başlıklı makalesidir. Özgür Aktok, Axel Honneth’in Tanınma Uğruna Mücadele kitabına yazdığı Çevirmenin Önsözü’nde bu eleştiriye yer vermektedir. Buna göre sözleşmecilerin en temel özelliği, toplumsal ilişkilerin doğasını açıklamaya çalışırken bireyler arasındaki ilişkiyi, onların toplumsallık öncesi varlığına eklememeye kalkışması ve bunu aslında toplumsal olmayan yalıtkan bir ontolojiye dayanarak yapmalarıdır. Hegel eleştirisini buradan kurar ve bu eleştiri hem Honneth hem de Habermas tarafından benimsenir. Honneth bu eleştiriye “tanınma” (Anerkennung) kavramı temelinde geliştirirken Habermas’ın tercih ettiği kavram “iletişimsel eylem” (kommunikatives Handeln) olmuştur.

söz konusu süreç bir etkinin bir nedenden çıkışına değil, bir sonucun öncüllerinden çıkışına benzemektedir (Stace, 1976: 45-46). Bu kavrayış, öznelarası bir etik-yaşamı düşünmeyi mümkün kılmaktadır; bireyselleşme süreci bu çerçevede bireyin önceden zaten var olan iletişim ilişkilerinden çatışmalı serbestlenme süreci olarak anlamlandırılır (Honneth, 2016: 62). Buna göre insanlar, toplum sözleşmesi kuramcılarının doğa durumu tasarımlarına öncel bir öznelarası zemine sahiptir. Nasıl ki Hegel'in sistemi genel olarak tinin mantıktan doğa felsefesine ve oradan da tin felsefesine uzanan, kendini açıklama ve kendine geri dönme şeklinde devam eden süreci olarak şematize edilebilir ise, sözü edilen etik-yaşam da, insanların sahip olduğu öznelarası zeminde işleyen çatışmalı bir sürecin neticesinde ortaya çıkmaktadır. Kritik olan, söz konusu öznelarası zeminin öncelliğinin kavranmasıdır. Hegel, sözleşmecilerin doğa durumundaki çatışmaya öncel olarak öznelerin arasında etkileşim eşleri olarak karşılıklı onaylamadan oluşan, örtük bir uzlaşmanın bulunduğu sonucuna varır (Honneth, 2016: 87). Honneth'in belirttiği gibi, bu sonuçtan hareketle de doğa durumu kurgusundan hareket eden düşüncelerin temel sorununu teşhis eder:

*İnsanlar arasındaki bir doğa durumunun yöntemsel kurgusundan yola çıkan herkes için, ilkece aynı sorun ortaya çıkar: Karşılıklı rekabet tarafından beslenen sosyal bir durumda, bireyler nasıl olur da öznelarası "haklar ve ödevler" fikrine ulaşabilir? Doğal hukukun farklı gelenekleri içinde bu soruya verilen yanıtların hepsi de Hegel için aynı olumsuz özelliğe sahiptir: Sürekli olarak "hakkın belirlenimi" belli ölçüde sözleşme ediminin ya bir tedbirli olma talebi (Hobbes) ya da ahlakın bir koyutu (Kant, Fichte) olması yoluyla dışarıdan "ek ürün olarak getirilir". (Honneth, 2016: 80).*

Buradaki temel eksiklik, Hegel'e göre, insanlar arasında öncel bir öznelarası ontolojik zemine dayanmayan ve yalnızca karşılıklı rekabet tarafından karakterize edilen bir tasarımdan öznelarası ve içkin bir haklar-ödevler fikrine ulaşamayacak oluşudur.

Hegel'in, *Hukuk Felsefesinin Ana Hatları*'nda aile ile devlet arasındaki dolayımın uğrağı olan sivil topluma dair analizi ile toplum sözleşmesi geleneğine yönelik eleştirisi arasında önemli bir bağ mevcuttur. Sivil toplum, tıpkı köle-efendi diyalektiğindeki “yanlış tanıma” gibi, aşılmak için ortaya konur ve aynı zamanda ihtiyaç ile tanıma arasındaki dolayımı sağlar. Bu çerçevede *Hukuk Felsefesinin Ana Hatları*'ndaki sivil toplum üzerine pasaj, *Fenomenoloji*'nin “özbilinç” üzerine sayfalarıyla aynı noktada, yani “ihtiyaç”ta başlamakta ve aynı noktada, yani “tanıma”da sona ermektedir (Read, 2013: 97). Sivil toplum ailenin dolaysız özdeşliğini çözer, onun tekil sınırlarını kırar; fakat bunu Hegel felsefesindeki dolayımın her olumsuz uğrağı gibi bir biçimselleşme uğruna yapar. Sivil toplum, bu anlamda, yalıtılmış çıkarların alanıdır; çalışma ve tüketimin, aralarında halen mevcut olan çelişkiye rağmen iki farklı bireyötesi bireyleşme olarak işlediği alandır (Read, 2013: 98).

Hegel, sivil toplumun sınırlı kavrayışı ve doğası ile toplum sözleşmesi kuramı arasında bir bağ kurar. Hem yalıtılmış bireyin doğuşu hem de arzunun eğitimi ve emeğin disiplini üzerinden onun aşılışı olarak sunduğu sivil toplumun, hem toplumsal ilişkilere hem de bireye dair perspektifinin sınırlı doğasını tanır ve toplum sözleşmesi kuramının, bu sınırlı perspektiften hareketle devleti salt araçsal bir ilişki, bireysel iradelerin etkisi olarak inşa etme yönünde bir girişimden ibaret olduğunu savunur (Read, 2013: 98). Oysaki ne toplum salt bireylerin biraraya gelmesinden oluşan bir

yıgın olarak ne de devlet salt araçsal bir ilişki olarak anlamlandırılabilir. Burada Hegel'in "mücadele" kavramını kuramına dahil ederek ulaştığı sentez, kritik bir müdahale teşkil etmektedir. "Tanınma uğruna mücadele" (Kampf um Anerkennung), Hegel'in, Kant'a (ve Fichte'ye) uzanan aşkıncılığın bireysel özerklik formu olan "tanınma" kavramı ile Machiavelli'nin materyalist toplum kuramından "mücadele" kavramını sentezleyerek gerçekleştirdiği müdahaleyi açıklayan kavramdır. Onun kullanımında "tanınma", artık aşkın, soyut ve biçimsel bir şekilde değil, toplumsal hayatın, kişinin kendisi koruma amaçlı bir "mücadele" ilişkisi olarak tanımlandığı modern toplum felsefesi çerçevesinde anlamlandırılmaktadır (Honneth, 2016: 21-25).

Kendini korumaya yönelik böyle bir mücadele anlayışı, Machiavelli'nin çatışmayı toplumsal gerçekliğin kritik bir unsuru olarak kabul eden felsefesi ile başlayan bir geleneği işaret etmektedir. Bu geleneğe, sözleşmecî kuramın en önemli düşünürlerinden Thomas Hobbes da dahildir. Ne var ki Hobbes, doğa durumu tasarımı herkesin herkese karşı savaşının, dolayısıyla cebri ölüm korkusunun kendini sürekli hissettirmesi olarak tezahür eden çatışma olgusunun bir tehdit olmaktan çıkarılması için çözümü bireylerin araçsal akılcılığında bulur. Sözleşme ile herkesin tek bir siyasal otoritenin egemenliğini kabul etmesi, ona göre bu "akıl" insanlara gösterdiği uygun barış şartlarının sonucu olacaktır (Hobbes, 2014: 99-103). Böyle bir akılcılığın mantıki ve pratik sonucu ise salt araçsal bir ilişki olarak devlet aygıtıdır. Bu aygıt içerisinde toplum sözleşmesi kuramının liberal unsurları, toplum tarafından, bu unsurların siyasal gerçekçilik çerçevesinde gerçekleştirilebilmesinin otoriterliğine kurban edilir (Habermas, 1978: 67 vd.). Modern toplum felsefesinin, devlet pratiğini tam da iktidarın salt araçsal-akılcı egemenliğine bu indirgeme eğilimi ise, tam da genç Hegel'in siyasi-felsefi yazılarıyla karşı çıkmaya çalıştığı şeydir (Honneth, 2016: 29-30).

### C. Mizaç (Ingenium) ve Halk-Tini (Volksgeist)

Çatışma ve mücadele gibi mizaç ve halk-tini kavramları da Spinoza ve Hegel düşüncesinin önemli veçhelerini ortaya koyar niteliktedir. Özellikle her iki düşünürün de siyasal felsefelerinin ontolojileri ile bağının anlamlandırılması için kilit önemde olan söz konusu iki kavramdan ilki, Spinoza'nın kullandığı "mizaç" (ingenium) kavramıdır.

Filozofların insanları oldukları gibi değil, kendileri nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarladıklarını ve bu nedenle de çoğunun bir Etik yerine bir Yergi yazdığını ifade eden (Spinoza, 2012c: 11) Spinoza, hem teorik çıkarımlarını yapmak hem de bu çıkarımların pratik izdüşümlerini gözlemlemek amacıyla tarihi çalışmalara büyük önem verir. Bu önem, kendini Spinoza'nın eski çağlardaki halklara; özellikle de Yahudilerin tarihine yönelik ilgisi ve bu halkın tarihini siyasal çıkarımlarını geçmiş ile gelecek arasına yerleştirebilmek amacıyla ele almasında ortaya koymaktadır. *Teolojik-Politik İnceleme*'nin tarihsel anlatıların önemini tartıştığı IV. Bölüm'ünde Spinoza şöyle yazmaktadır:

*Ne kadar çok gözlemlersek, insanların içinde yaşadıkları koşullarla örf ve adetlerini o kadar iyi tanırız. Hiçbir şey bize onları eylemlerinden daha iyi gösteremez. Onlarla yaşarken ne kadar dikkatli olursak, eylemlerimizi ve hayatımızı onların mizacına o kadar uyarlayabiliriz; aklın elverdiği ölçüde... (Spinoza, 2012b: 99).*

Bu ifadeden iki çıkarım yapılabilir. İlk olarak tarihsel anlatıların akılcı bir yaşam için yol gösterici olabileceği anlamı ortaya çıkmaktadır. İnsan topluluklarının deneyimleri ve bu deneyimlerin aktarıldığı tarihsel anlatılar, aklın hakimiyetinde yaşamının ne denli zor olduğunu ortaya koyar. Bu anlamda, tarihsel anlatılara başvurulması geometrik yöntemle müthiş bir uyum gösterir, üstelik yöntemin daha açık ve belirli bir şekilde oluşturulmasına katkıda bulunur (Del Lucchese, 2016: 119). İkinci olarak Spinoza'nın mizaç kavramını hem halklara hem de bireylere atfederek kullandığı anlaşılmaktadır. Yani hem -ister tekil ister çoklu olsun- bireylerin mizacından (dispositio) hem de halkların mizacından söz etmek mümkündür. Burada Spinoza "dispositio" kavramı ile bireylerin mizacından söz ederken "ingenium" ile de halkların mizacını işaret etmektedir. Dispositio, tekil ya da çoklu bireylerin, var oldukları çoğulluk içerisindeki durumlarını ve diğer bireylerle ilişkiselitliklerindeki konumlanmalarını ifade etmektedir; yani bireylerin mizacıdır. Bu anlamda her beden, diğer bedenlerle ilişkisi ve mücadelesi içinde kuruluşunu belirleyen bir duygulanım dinamiği olarak mizaç, bireyler için olduğu kadar halklar için de ilişkisel bir ontoloji bağlamında anlam kazanmaktadır. Nasıl ki bir bedenin varoluşu esasen bir derece meselesi ise; gücün, varolma kudretinin ve duyguların bir kompozisyonu olarak anlamlandırılabiliriyorsa herhangi bir toplumun kuruluşuna da mutlak bir iyilik ya da kötülük atfedilemeyecektir. Toplumların kuruluşları da ilişkiselitlik içerisinde, mutlak olarak değil tarihsel olarak anlamlandırılabilircek bir derecelilik çerçevesinde anlamlandırılmalıdır. Bu nedenle halklar açısından mizaç kavramının en önemli niteliğinin, doğrudan halkların özgün tarihlerine ve kendilerini biçimlendiren adetleri ile yasalarına göndermede bulunması olduğu ifade edilmelidir. Söz konusu özgün tarihe vurgu, tam da toplum sözleşmesi geleneğinin evrenselleştirici kabulleri karşısında bir konumlanmayı işaret eder:

*(Spinoza) bu kavramları, on yedinci yüzyılda birçok düşünürün, özellikle de sözleşmecilerin taraftarı olduğu politik öğretinin güçlüklerinin ve dar çerçevesinin ötesine geçmek için kullanır. Örneğin ingenium kavramı, yeryüzünde yaşamış tüm halklara, tüm zamanlara ve tüm mekanlara atıfta bulunan evrensel açıklamaların soyutluğuna bir panzehir olarak iş görür. Bir halkın özgün tarihi, bu halkın genel sözleşmeci kuram tarafından göz ardı edilen özgüllüğüne dair incelenme öğeleri sunar.*

(Del Lucchese, 2016: 120-121).

Mizaç, her halkın özgünlüğü ve özgüllüğünün nasıl tam da ilişkisel bir düzlemde kurulduğunu, tıpkı bir bireyin ancak bireyötesi bir şekilde bireyleşebildiğini ortaya koyduğu gibi ortaya koymaktadır. Bu anlamıyla mizaç kavramının, siyasal felsefe ile halkların tarihsel gerçekliği arasında kurduğu bağ vasıtasıyla bireyötesi kavrayışın içkinciliği ve ilişkiselliğinin Spinoza'nın siyasal düşüncesindeki tezahürü olarak değerlendirilmesinin oldukça anlamlı olduğu ifade edilebilir.

Spinoza, Yahudilerin çok uzun süre siyasal bir bütün olmadan ayakta kalmalarını ve kendilerini başka uluslardan ayrı tutabilmelerini ayrıksı mizaçlarına bağlar. *“Toplumunu oluşturmak ve korumak için hiç de sıradan olmayan bir uyanıklık ve mizaç gereklidir”* (Spinoza 2012b: 85). Machiavelli'nin karşılaştırmalı ve tarihsel analizlerini çağrıştıran bu ifadesindeki “sıradan olmayan uyanıklık ve mizaç”tan hareketle Spinoza, Yahudilerin kendilerine özgü mizaçları gereği ulusçu bir tutku ile teolojik bir hayal ürününden müteşekkil ulus oluşumlarının birleştirici etkisinden bahsetmektedir. Gerçekten de ulus, Spinoza'da komşuya sevgiyi yabancılara nefretle

kaynaştıran teolojik-politik bir hayal ürünü yaratarak anlaşma tesis eden bir oluşumdur (Del Lucchese, 123).

Fransız Devrimi'nin ardından ulusların yeniden örgütlendiği bir dönemde, parçalı yapıları nedeniyle siyasal olarak güçsüz bir nitelik arz eden Alman prensliklerinin güçsüzlüğünü ortadan kaldırmaya ve Almanya'nın nasıl gerçek bir devlet olabileceğine yönelik soruyu cevaplamaya çalışan Hegel için ise ulus kavramı son derece önemlidir. Bu durum sadece Hegel'e özgü de değildir; Almanya'da romantiklerde, özellikle de Herder ve Schleiermacher'de de bir ulusal kimlik arayışı mevcuttur. Sabine'nin belirttiği gibi, Hegel'in sonradan tarih felsefesinde geliştirdiği, sürecin "kendini gerçekleştirmeye çabalayan bir potansiyel" ile başladığı ve "potansiyel olarak her zaman olageldiği şeye fiilen ulaştığı" düşüncesi, aslında Leibniz'den bu yana Alman düşüncesinde var olagelen Aristotelesçiliğin bir ögesidir (Sabine, 2000: 19). Hegel'de Germenik uluslar, Antik Yunan'ın özgür düşüncesi ve yaratıcılığı ile Hıristiyanlığın tinsel deneyim derinliğinin sentezini teşkil etmektedir. Ulus düşüncesi de dünya düşüncesinin, yani insanın özgürleşmesini amaçlayan ve bu amaca doğru ilerleyen sürecin bizzat kendisinin tarihsel serüveninin bir aşamasıdır (Sabine, 2000: 21). *"Dünya tarihi özgürlük bilincinde ilerlemedir – bir ilerleme ki, görevimiz onu zorunluluğu içinde bilmektir"* (Hegel, 2006: 22).

Söz konusu ilerlemenin zorunluluğu içinde bilinmesi ise ancak Hegel'in "dünya-tarihsel bireyler" (die weltgeschichtlichen Individuen) olarak kavramsallaştırdığı kişilerin rolü anlaşıldığında mümkün olmaktadır. İskender, Julius Sezar ve Napoleon gibi dünya-tarihsel bireyler, tutkuları Tin tarafından kendi amaçları için kullanılan kişilerdir. Tinin insan tutkularını kendi amaçları için kullanmasını Hegel "aklın

kurnazlığı” (List der Vernunft) olarak adlandırır (Hegel, 2006: 32). Aklın kurnazlığı, insan bilincinin özgür olarak dilediği yöne ilerleyemeyeceğinin; özgürlüğe doğru ilerleyen Tin’in bu serüveninin de tam da bu anlamda zorunlu olduğunun ifadesidir.

Aklın kurnazlığı insan bilincini belirli hedeflere yöneltir ve bireyler hiç niyet etmemiş olsalar dahi Tinin nihai amaçlarına hizmet ederler; Dünya-Tini’nin talepleri her zaman özel taleplerin üzerine çıkar (Yalvaç, 2009: 9). Bu kişiler de gerektiğinde tutkuları sayesinde mevcut düzene ve ilkelere aykırı davranabilmeleri nedeniyle Tinin serüveninde çok önemli bir rol oynamaktadırlar. Ne var ki görevlerini yerine getirdiklerinde tarih sahnesinden çekilişleri de oldukça trajiktir; Tinin amaçlarına hizmetleri bittikten sonra *“düşen içi boş kabuklara benzerler; İskender ya da cinayet kurbanı Sezar gibi ya erken ölmüşler ya da Napoleon gibi sürülmüşlerdir”* (Hegel, 2003: 103).

Her ne kadar insan tutkuları ile dünya-tarihsel bireyler özgürlüğe giden yolda önemli olsa da, Hegel, evrensel tarih açısından asıl önemli olanın halk-tini (Volksgeist) olduğunu ifade eder (Hegel, 1991: 268-269). Halk-tini, tinin bir biçimidir; halkların tarihleri ve uygarlığa yaptıkları kendilerine özgü katkılarla doğrudan ilgilidir. Bu anlamda halk-tini kavramı da bireyötesi kavrayış açısından önemli bir yer tutmaktadır. Bireyler aracılığıyla ama onların bilinçli istenç ve niyetlerinden bağımsız olarak işleyen ve sanatın, hukukun, ahlakın ve dinin gerçek yaratıcısı olan halk-tini (Sabine, 2000: 11) ancak bir devlette ve devlet ile var olabilir. Kendini ulus-devlet olarak örgütleyemeyen bir halk, ne kendisi için var olabilir ne de özgürlüğe gerçek anlamda ulaşabilir. Dünya-Tini özgürlüğe doğru ilerleyişinde her ulusa belirli görevler yüklemiştir ve görevini yerine getiren uluslar, tıpkı dünya-tarihsel bireyler gibi, tarih sahnesinden silinirken

yeni uluslar sahneye çıkar. Burada bireyötesi kavrayış açısından önemli olan, Spinoza'nın mizaç kavramında olduğu gibi, Hegel'in halk-tininin de evrenselleştirici ve soyut açıklamalar karşısında halkların özgüllüklerini tarihsel bir çerçeveye oturtarak vurgulamasıdır. Kuşkusuz Hegel'in diyalektiği de bir şablon olarak nitelendirilebilir; ne var ki Hegel tarihi özgürlük bilincinin ilerlemesi olarak kavrarken, bunun ancak farklı halkların bir çokluk düzleminde, kendilerine has yaratımları sayesinde mümkün olduğunu ifade eder. Bazı halkların sahip olduğu ve temsil ettiği akılcılık belirli bir dönemde çok daha fazla ve bu sebeple özgürlük bilinci de yüksek olduğundan bu halklar adeta Dünya-Tininin taşıyıcısı haline gelmektedir; bazı halklar ise akılcılığın bu denli yüksek olmadığı bir formda yaşamakta olduğundan tarih sahnesinde hiç öne çıkamamaktadır.

## **II. Ahlak ve Etik**

Ahlak ve etik arasındaki ilişki ve söz konusu kavram ikilisinin birbirlerine göre nasıl konumlandırıldıkları, Spinoza ve Hegel için toplumsallığın kuruluşu açısından oldukça önemlidir. Her iki düşünür açısından da etik, hakların güvence altına alındığı ve hakkaniyetle işleyen bir siyasal bütünün temelini teşkil etmektedir.

Spinoza'da özellikle "ortak iyi" kavramının ideolojik boyutuna yapılan vurgu ile içkinlik düzleminde işleyen ontolojisinin bir ahlakı imkansız hale getiren niteliği, etik bir kuruluşun ortaya konmasını gerektirmektedir. Bu anlamda Spinoza'nın Etik'inin bir ontoloji olarak nasıl bir anlama sahip olduğu ve bunun siyasal izdüşümleri bu kısımda ele alınacaktır. Hegel'de ise "ahlak"tan "etik"e (törelliğe) geçiş, modern dünyayı

karakterize eden bir niteliğe sahiptir. Bu çerçevede etik; nesnelleşmenin, kurumsallaşmanın ve edimselleşmenin ifadesi ve modern dünyanın merkezi bir ögesi olarak, “ahlak”ın aşılması bağlamında değerlendirilecektir.

## 1. Bir Ontoloji Olarak Spinoza'nın Etik'i

Ethica'nın bütününde Spinoza, bir yandan genel bir varlık ve varoluş şeması çizerken bir yandan da temel bir soruya yanıt aramaktadır. Bu soru, Spinoza'nın kendinden önceki tüm felsefecilere yönelttiği bir eleştiriyi de içeren, bir bedenın nelere muktedir olduğu yönündeki sorudur. Bir bedenın neler yapabildiği, gücünün nasıl arttığı ya da azaldığı ve varoluşunu belirleyen temel etkenlerin neler olduğu gibi soruları da beraberinde getiren böylesi bir soru, Spinoza'ya göre o zamana kadar cevaplanmamış ve kimse bedenın gücünü tespit edememiştir. Bedenın gücüne yönelik soru, esasen tekillikler düzleminde işleyen bir düşünceye işaret eder. Ahlak ile etik, tam da bu noktada karşı karşıya konumlandırılır. Deleuze'e göre ahlak her zaman varlıktan üstün bir şey gerektirip varlığın kendisini de yargılarken etiğin nesnesi varlıkta olma tarzlarıdır (Deleuze, 2000: 112). Tekil bireyler olarak var olan bizler, mutlak ve sonsuz tözün varolma tarzlarıyızdır; ayrı varlıklar değil. Bu anlamda sadece var olanları değil doğrudan varlığın kendisini de yargılama girişimi olarak bir ahlak, ontolojinin bakış açısından kurulamayacaktır (Deleuze, 2000: 112). “Etik”in “ahlak”tan farkı ilk olarak içkinlik düzleminde işleminde teşhis edilebilir niteliktedir.

İkinci olarak bir ahlakta, doğaya içkin olan zorunluluk ve buradan hareketle insan doğasının zorunluluğu ortaya konamaz niteliktedir. Ahlakta bir şey, tıpkı klasik

doğal hak anlayışında olduğu gibi, özüyle tanımlanmaktadır ve daima bir özü gerçekleştirme meselesi mevcuttur (Deleuze, 2000: 112-113). Öz, tanımı gereği gerçekleştirilmesi gereken bir şeydir ve ahlak da bu süreci değerler üzerinden işleyen buyruklarıyla adeta yönetmeye taliptir. Kant'ta en gelişkin şeklini alan böylesi bir ahlak, hipotetik bir insan özünün amaç olarak alındığı bir yargı sistemi olarak anlamlandırılabilir. Etikte ise var olanlar özleri ile değil kudretleri ile tanımlanır; ne yapmaya muktedir oldukları ile.

Bu nokta, Spinoza'nın ontolojisinin, kurduğu güç ve hak özdeşliğinin de vasıtasıyla nasıl doğrudan siyasal düzlemde işlediğinin açığa çıktığı yerdir. İnsan duygularca kat edilmiş bir varlık<sup>17</sup> olduğu için, “iyi” olarak adlandırdığı şey de, aslında kendisini cezbeden şeydir. Yani insanlar kendilerini cezbeden şeylere, o şeylerin kendilerini cezbetmesinin nedenlerini bilmeden “iyi” demektedirler. Bu anlamda “ortak iyi” kavramı, Spinoza etiğinin bir ontoloji olarak siyasal düzlemdeki yerini anlamak için kritik konumdadır. Spinoza, “ortak iyi” kavramının ideolojik boyutunun açıkça farkındadır. Buna göre gücü elinde tutanlar eylemlerini “ortak iyi”ye başvurarak meşrulaştırmaktadırlar; fakat o, kavramı belirli bir yönetimde, uyrukların çıkarlarının sürmesine izin veren birtakım nesnel örgütlenme koşullarının sonucu ve ürünü anlamına gelecek şekilde kullanır (Del Lucchese, 2016: 65-67). Söz konusu nesnel örgütlenme

---

<sup>17</sup> Duygular tarafından “kat edilmiş olmak” (traversed), Del Lucchese'nin, Politik İnceleme'nin İtalyanca edisyonundan, Cristofolini'nin nefis çevirisinden ödünç aldığı bir deyimdir (Del Lucchese, 2016: 24). Özgür de olsa insanın sonuçta insan olması nedeniyle her şeyin varoluşu bakımından daima neşe ve kederde, dolayısıyla güçte (potentia) bir artış ya da azalma olarak gerçekleşeceğini ifade eder. Sonuçta her şey bir derece meselesidir; Spinoza'nın bütün bir etik özgürleşme sürecine eşlik eden de her geçişin derece derece olacağına, bu dereceli olma durumunun özgürleşme ile de aşılamayacağına yönelik gerçekçiliktir.

koşulları, ancak ilişkisel bir ontoloji bağlamında anlam kazanmaktadır. Spinoza'nın düşüncesinde ortak iyi siyaseti de söz konusu ilişkisel ontoloji dahilinde, insan ilişkilerine içkin bir siyaset olarak mevcuttur. Bu çerçevede Spinoza'nın, ontolojisini doğrudan siyaset ve haklar düzlemine yerleştirdiği ve böylece özellikle sözleşmecî teoriler ve soyut haklar yaklaşımı olmak üzere, döneminde şekillenmekte olan modern felsefenin güçsüzlüğünden ve dar çerçevesinden kendine gerçekçi bir çıkış kapısı bulabildiği ifade edilebilir (Del Lucchese, 2016: 102).

## **2. Hegel'de "Sittlichkeit" ve Ahlak'tan Etik'e Geçiş**

Hegel için modern dünya, ahlak'tan etik'e (törellik/ethicality), buyruktan yasaya ve ödevden edimselliğe geçişle karakterize edilmektedir. Buna göre modern dünya, "hakkaniyet" (Rechtschaffenheit) dünyası olarak, seçkin bireylerin ahlaki kahramanlığının, nesnel ve düzenli siyasal kurumların yokluğunu telafi ettiği dönemin bitişini imlemektedir (Losurdo, 2013: 458). Ahlak, nesnelliğin hakim olduğu modern dünya içerisinde kaybolmuş bir merkeziliğe sahiptir. Yerini alan ise, kimsenin bir başkasından kişisel bir yardımseverlik görmeye muhtaç kalmamasını sağlayacak olan siyasal kurumlardır.

Hegel, ahlakın buyruklar vasıtasıyla işlediğini ve ahlaki buyrukların da kendilerini etik olarak aşmayı amaçlaması gerektiğini vurgular. Buna göre ahlaki buyruklar da Hegel diyalektiği içerisinde aşılmalı (aufgehoben werden) ve kendilerini bir yasa olarak ortaya koyarak edimselleştirmelidirler. Ahlaki buyruklara ilişkin temel sorun da burada kendini göstermektedir; bu buyruklar edimselliğe sahip olmadıkları

gibi olumsaldırlar da. Bu olumsuzluğun aşılması ve buyrukların kendilerini yasa olarak edimselleştirmeleri ise ancak etik bir düzlemde gerçekleşebilir. İyinin sadece 'edimselliği'nin değil, aynı zamanda 'evrenselliği'nin de ele geçirilmesi yalnızca “etik”in, siyasetin düzeyinde gerçekleşebilecektir ve ahlaki buyruklar narsistik olmamak için kendilerini etik olarak aşmayı amaçlamalıdır (Losurdo, 2013: 459-460).

İnsanların yardımlaşması yanlış değildir; tabii ki yardımlaşmalıdırlar. Hegel'in vurguladığı, insanlar arasındaki yardımlaşmanın modern dünyada hakkaniyeti sağlamak için yeterli olmadığıdır. Mesele, etik kurumların geliştirilmesi ve nesnelleşme vasıtasıyla içinde bireylerin ahlaki duygularına başvurmalarını mecbur kılan alanın daraltılmasıdır (Losurdo, 2013: 463). Böylesi bir kurumsallaşma ve nesnelleşme vurgusu, Hegel'in siyasal kaygılarından bağımsız düşünülemez. Fransız Devrimi ile siyasal örgütlenme ve kurumsallaşmanın kazandığı büyük önem ile Hegel'in Almanya'nın güçsüz siyasal yapısını gidermek amacıyla kurumsallaşmaya ve akılcılığa yaptığı vurgu birarada düşünülmelidir. Bu anlamda Hegel'in ahlaki buyruklarına etik olarak aşılmasına yönelik yaklaşımı, bir yanıyla Kant'çı ahlakın Hegel diyalektiği içerisinde etik yasalar ve kurumlara dönüşümünü ifade ederken bir yandan da dünyatarihsel ve siyasal bir dönüşüme işaret etmektedir. Karl Rosenkranz, 19. Yüzyıl'da yaşayan birinin gözünden bu dönüşümü çarpıcı şekilde ifade etmiştir: “*Biz artık filozof-kral yüzyılında Kant ile birlikte değil, siyaset yüzyılında Hegel ile birlikte yaşıyoruz.*” (Rosenkranz, 1840: 495). Tam da bu sebeple Hegel'de *Sittlichkeit* siyasal düşüncenin temelinde yer almaktadır. *Sittlichkeit*, Hegel'in akılcı ve meşru bir toplumun kurulması için nasıl ilişkileri gerektiği sorusuna cevap aradığı alan olarak toplumsallığın kuruluşu sorusunu önceler. “*Sittlichkeit*”ın Hegel'in toplumsal ve siyasal düşüncesinin “ön alanını” teşkil ettiğini ifade eden O'Hagan, bu anlamda mutlak etik bütünlük olarak

“halk”ın, canlı ve mutlak bir ayrımsızlık olarak, her bireyin kendini her öteki bireyde kendisi olarak duyumsadığı bir birlik olduğunu belirtir (O’Hagan, 1992: 153).



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: HEGEL VE SPİNOZA'DA ÖZGÜRLÜK, TOPLUMSALLIĞIN KURULUŞU VE YÖNETİM BİÇİMLERİ

Çalışmanın birinci bölümünün Spinoza ve Hegel'in bilgi kuramlarına ilişkin son kısmında, her iki düşünürde de insan bilgisine duyulan güvene değinilerek mutlağın bilgisi olarak Spinoza'da üçüncü tür bilginin, Hegel'de ise usun ancak içkin ve ilişkisel ontolojileri bağlamında kavranabileceği vurgulanmıştı. Bu çerçevede mutlağın bilgisinin ancak bireylerin çoğulluğu düzleminde ve ilişkisel olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir. Söz konusu hatta ilerlenerek bu bölümde, özgürlük düşüncesi her iki düşünürde de toplumsallığın kuruluşu bağlamında ele alınacak ve devamında yönetim biçimleri tasnifleri çerçevesinde özgürlüğün imkanı değerlendirilecektir.

Hem Spinoza hem de Hegel'de özgürlük düşüncesi ile toplumsallığın nasıl kurulduğu arasındaki bağ, çalışmanın sorunsalı açısından son derece kritiktir. Özgürlük, her iki düşünür için de ancak toplumsallık dahilinde ve siyasal bütün içerisinde gerçek anlamda tesis ve muhafaza edilebilir niteliktedir. Spinoza'daki güç ve hak özdeşliği, bireylerin doğal haklarının siyasal bütün içerisinde korunması ve biraraya gelen bireylerin güçlerinin yanısıra haklarının da artmasını ifade eder. Bu çerçevede özgürlük, varlığını korumaya çalışan bireyin diğer bireylerle kurduğu ilişkiyle edimselleşebilir. Hegel için ise özgürlük, ancak bir başka öznenin varlığıyla ve onunla kurulan tanınma ilişkisi vasıtasıyla tesis edilebilir. Tanınma, varlığını sürdürmeye çabalayan bireyin temel ihtiyacı olarak hem özgürlüğün edimselleşmesini hem de toplumsallığın kuruluşunun temelini teşkil etmektedir.

## I. Spinoza'nın Özgürlük Anlayışı ve Toplumsallığın Kuruluşu

### 1. Spinoza'da Gerçek Özgürlük

Spinoza'nın insan aklına ve bu aklın yetkinleşme imkanına duyduğu inanç, bilgi kuramına ve yöntemine dair açıklamalar sırasında ele alınmış ve vurgulanmıştır. Buna göre, insan bilgisinin önünde hiçbir kategorik engel yoktur; farklı algı tarzlarından farklı bilgi türleri ortaya çıkmaktadır. Yapılması gereken, insan zihninin şeylerin özüne dair bir upuygunluk taşıyan üçüncü tür bilgiye doğru yetkinleştirilmesidir. Böylece insanlar sadece arzuları ve tutkularını değil, kendilerini belirli şeylere istek duymaya iten nedenleri de bilebileceklerdir. Bu bağlamda insanlar, kuşkusuz, akıl yoluyla tutkularının nedenlerinin de bilincine varabilir ve doğalarının gerektirdiği biçimde yaşayabilirler. İşte bu anlamda özgürlük, Spinoza için akıl yoluyla elde edilebilecek bir şey olup tam da insanın tutkularının nedenlerini ile kendi doğasının zorunluluğunun bilincine varmasını ifade etmektedir.

Gerçek neden (causa) ile sebep (ratio) özdeşliğinin kurulduğu, doğada nedensiz hiçbir şeyin olmadığı ve her şeyin zorunlu olduğu savına dayanan bir sistemde gerçek özgürlüğün imkanı, bu zorunluluğun bilincine varılmasında yatar. Tanrı da kendi doğasının yasalarının zorunluluğuyla etki ettiği için özgürdür; O, kimsenin zorlamasıyla değil, sadece kendi doğasının yasalarına göre etki eder (Spinoza, 2012a: 48). Buradan çıkan sonuca göre, ancak kendi doğasının yasalarına, yani içsel zorunluluğuna uygun yaşayanlar özgür olarak adlandırılabilir; dışsal bir zorunluluk tarafından belirlenenler değil. Gerçek özgürlük de budur. Görüldüğü gibi Spinoza'nın sisteminde özgürlük ve

zorunluluk birbirine karşıt olarak konumlandırılan kavramlar değildir. Özgürlük, varoluşumuzdaki zorunluluğu kabul edip onun bilincine varabilmekle mümkündür. Özgürlüğün karşıtı ise zorlamadır (Zelyüt, 1989: 32). Dışsal bir zorunluluğun insanın üzerinde etki yaratması ile ortaya çıkan zorlama, insan doğasının kendi zorunluluğunun aksine özgürlüğün imkanını ortadan kaldırır.

Yukarıda ortaya konan özgürlük, Spinoza'nın ontolojik özgürlüğü olarak adlandırılabilir. Fakat Spinoza felsefesi akılcı, yaşama ve praksise dönük bir felsefe olduğu gibi, onun özgürlük anlayışı da gerçeklikten ve praksisten kopuk teorik bir özgürlüğü ifade etmemektedir. Spinoza özgürlüğün farklı veçhelerini ayırt ederek bunlar üzerinde ayrı olarak durur.

## **2. İnanç, Düşünce ve İfade Özgürlüğü**

### **A. İnanç Özgürlüğü**

17. Yüzyıl'ın Birleşik Eyaletler'inin dinsel hoşgörüye dayalı kuruluş ilkeleri ile siyasal ve iktisadi hoşnutsuzlukların da beslediği fiili dinsel gerilimlere dayalı kompozisyonunu birlikte deneyimleyen, üstelik kendi cemaati tarafından neredeyse lanetlenerek ihraç edilen bir Yahudi olan Spinoza için inanç özgürlüğü bireysel ve devredilemez bir hakka dayanmaktadır. Buna göre herkes istediği gibi inanabilir ve inanç konusunda dışsal bir müdahale kabul edilebilir değildir. Burada önemli olan, Spinoza'nın inancı dünyevi olmayana ilişkin görmesidir; inanç kişinin özel alanına

dairdir ve bu sebeple de dışsal bir müdahale kabul edilemez. “Kimse bir başkasına tabii hakkını, yani her konuda özgürce akıl yürütme ve özgürce yargıda bulunma yetkisini devredemez” (Spinoza, 2012b: 283). İnancın dünyevi alana tahvil edilmesi, ancak dini pratikler yoluyla eyleme dönüşmesi vasıtasıyla gerçekleşir. Kişisel olandan toplumsal olana, ruhani olandan dünyevi olana böylesi bir geçişi ifade eden dini pratikler ise inanç özgürlüğü kapsamında değerlendirilemez. Cemal Bali Akal, bunun nedeninin uygulamada iyi ve kötünün ölçütünün dünyevi yarar olmasında yattığını belirtir; uygulamaya ilişkin olan, dini kökenli de olsa artık dünyevi düzleme aktarılmıştır (Akal, 2003: 12).

O halde, dini pratiklerden azade şekilde, sadece insanların nasıl ve neye inanacaklarını kapsayan bir özgürlüğün ne denli kullanılabilir olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Dünyevi düzlemde hiçbir karşılığı olmayan ve pratikler vasıtasıyla somutlaştırılmayan böylesi bir zgrlğ Güngören “içsel, soyut ve kullanılmaz bir özgürlük kategorisi” olarak tanımlamaktadır (Güngören, 2004: 42). Fakat tüm felsefesini insanın yaşamı ve pratikleri üzerine kuran Spinoza gibi bir düşünürün ortaya koyduğu şekliyle inanç özgürlüğünün somut bir karşılığı olması gerektiğini düşünmek makul görünmektedir. Bu zgrlk kategorisi, Spinoza’nın, dinin kamusal ve geçerli bir yorumunun egemen tarafından yapılması düşüncesine karşı bir tepkisi, daha doğrusu yurttaşları böylesi bir yorumdan ve egemen tarafından belirlenmiş şekliyle bir inancın dışsal olarak dayatılmasından korumaya yönelik bir düşüncesi olarak okunabilir. Kendisi de dinsel bölünme ve çatışmalardan fazlasıyla etkilenmiş bir rasyonalist olarak Spinoza, inanç özgürlüğü kategorisi ile hoşgörünün kritik işlevini vurgulamaktadır. Bu aynı zamanda Spinoza düşüncesinin ontolojik bir gereğidir de. zgrce düşünme hakkı

ve yargıda bulunma yetkisi, kimsenin bir başkasına devredemeyeceği tabii bir hak ise, insanlar neye nasıl inanacaklarına da ancak kendileri karar verebilirler.

## **B. Düşünce ve İfade Özgürlüğü**

İfade özgürlüğünün Spinoza'nın felsefesinin özünü ve siyasal sonuçları bakımından da en önemli savunusunu oluşturduğu çeşitli yorumcular tarafından vurgulanmıştır. Bu özgürlük geniş anlamıyla düşünce, felsefe yapma ve düşündüğünü dile getirme özgürlüğü olarak anlamlandırılabilir. İnsanları düşünmekten ve düşündüklerini dile getirmekten alıkoymak mümkün değildir, tabii hakları uyarınca düşünür ve kendilerini ifade ederler. İnanç özgürlüğünün aksine ifade özgürlüğü tam da dünyevi düzlemde gerçekleştiği için; yani ifade edilen bir düşünce artık topluluk içerisinde bir varlığa sahip olduğu için insanların kişisel alanlarına değil kamusal alana dair bir anlam taşımaktadır. Bu anlamda inanç özgürlüğünün soyut niteliği gözönüne alındığında, ifade özgürlüğünün somutlaşmış bir özgürlük kategorisine karşılık geldiği ileri sürülebilir. Böylesi bir somutlaşma da devletin gerçek amacını teşkil etmektedir:

*Devletin amacı insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlara dönüştürmek değildir. Tersine bu amaç, zihinsel ve bedensel işlevlerini güvenlik içinde yerine getirmelerinden ibarettir. Bu amaç, insanların, kinle, öfkeyle, hilekarca rekabete girmelerinden ve kötüniyetli bir çatışmaya sürüklenmeden, özgür aklı kullanmalarından başka bir şey değildir. Demek ki devletin gerçek amacı özgürlüktür. (Spinoza, 2012b: 285).*

Yukarıda alıntılanan pasajdan anlaşıldığı gibi, Spinoza devletin amacını insanların uyumlu ve akılcı bir şekilde birarada yaşamalarının zeminini hazırlamak olarak koymaktadır. Böylesi bir amaç, bilimlerin varlık nedeni ile de uyumludur; nasıl ki bilimler insanın bilişsel becerilerini en yüksek seviyeye çıkararak insani mükemmeliyete ulaşmayı amaç olarak koymalı ise, devlet de insanların duygularının hükümlerinde birbirleri ile çatışmalarını engelleyerek akılcı bir birarada yaşamın koşullarını oluşturmalıdır. Bu çerçevede özgürlük de ancak toplumsal düzlemde somutlaşabilecek ve gerçekleşecektir. Spinoza inancı içselleştirerek, inanç özgürlüğünün ifade özgürlüğüyle ilişkisini kesmektedir. Akal, bu müdahalenin inanç özgürlüğünün içinin boşaltılması ile anlamlı bir birliktelik sergilediğini vurgulayarak Spinoza'nın böylece herhangi bir inancın tahakkümünü engelleyerek premodern özelemlerin önünü kestiğini ve kırmızı çizgisini belirlediğini ileri sürer (Akal, 2014a: 168). İfade, yani felsefe yapma özgürlüğü, bu çerçevede aktif olarak kullanılabilir ve kullanılması gereken somutlaşmış bir özgürlük olarak anlamlandırılabilir.

Kuşkusuz siyasi bütün içerisinde ifade özgürlüğünün kullanımının da belirli sınırları mevcuttur. Spinoza bu konuda bazı ölçütler ortaya koyar. Bu özgürlük, kamu barışına ve egemen gücün hakkına zarar vermeksizin kullanılmalıdır. Devlet, amacı çatışmaları önleyerek uyumlu bir yaşamı, yani kamu barışını tesis etmek olduğu için kimsenin bu barışa zarar verecek şekilde davranmamasını sağlamak durumundadır. Benzer şekilde egemen gücün hakkı, esasen söz konusu egemen gücü tesis eden “çokluk”un hakkı olduğundan, ifade özgürlüğünün egemen gücün hakkına, yetkisine ve otoritesine hanel getirecek şekilde kullanılmaması gerekir. Çünkü egemen gücün kamu yararına aykırı davranarak kendi varlığını tehlikeye atması beklenemez. Tabii hakla

çelişmeden kurulmuş bir siyasi bütünde üstün gücü kullananlar için en önemli şey, kendilerini kollamak ve siyasi bütünü elde tutmak için ortak yararı gözeterek her şeyi aklın buyruklarına göre yönetmektir (Spinoza, 2012b: 235). Spinoza adeta büyük bir uyum zincirinden söz etmektedir; siyasi bütünün kuruluşu tabii hakla, egemen gücü kullananların kararları akılla ve yurttaşlar egemen güçle uyum içerisindedir. Burada önemli olan, söz konusu uyumlu siyasi bütünün idealize edilmiş bir iyi toplum tasarımı olarak düşünülmemesi gereğidir. Nasıl ki doğada nedensiz ve olumsal hiçbir şey yoksa ve her şey ancak zorunlu olarak varoluyor ve eyliyorsa insanın gerçek özgürlüğü de ancak böylesi bir siyasi bütün içerisinde gerçekleşebilir. Ancak kendi doğasının zorunluluğunu bilen, dolayısıyla tabii hakkına ve gücüne uygun eyleyen insanlardan oluşan bir siyasi bütün aklın buyruklarına göre yönetilebilir ve insanların özgürlüğünü sağlayabilir; çünkü özgürlük bir yanıyla, aklın rehberliğinde zorunluluğun bilincine varmak olarak tanımlanabilir.

### **3. Spinoza'da Toplumsallığın Kuruluşu**

#### **A. Ius sive potentia: Güç ve Hak Özdeşliği**

Gilles Deleuze, Spinoza üzerine dördüncü dersinde, Rönesans düşünürü Nicholas Cusanus'un yaratımı Latince bir kelime olan "possest"ten hareketle varlığın Spinoza'da nasıl tanımlandığını açıklar. Buna göre "muktedir olmak" fiilinin mastarı "posse" ile "olmak" fiilinin haber kipi şimdiki zamanının üçüncü tekil şahsı olan "est" kelimelerinin birleştirilmesiyle oluşturulan "possest" hem dehşet verici bir barbarizm hem de felsefi olarak tam bir başarıdır (Deleuze, 2000: 98). Tam anlamıyla kudret ile

edimin özdeşliğini ifade eden “possest”, şeylerin varlığını tanımlamak için en uygun kelimedir; bir şeyi tam da neler yapabildiğiyle tanımlayabiliriz, bu sebeple barbarca bir tanımdır “possest”; bir şeyin özüyle değil de edimsel olarak neler yapabildiğiyle tanımlanmasını işaret ettiği için.

Varolan şeylerin nasıl tanımlanacağı, bu tanımlamaya şeylerin özünün mü yoksa kudretinin mi temel teşkil edeceği meselesi, esas olarak doğal hak kuramları ile ilgili tarihsel bir meseledir. Spinoza için doğal hak, doğanın yasaları, yani doğanın kudretinin kendisidir:

*Doğal hak ile, öyleyse, her şeyin kendileri uyarınca olduğu doğanın yasalarını ya da kurallarını, yani doğanın gücünün kendisini anlıyorum. Sonuç olarak, tüm Doğanın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkı gücünün yettiği yere kadar uzanır ve, o halde, bir insan kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar ve doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı vardır. (Spinoza, 2012c: 16).*

Görüldüğü gibi Spinoza doğal hakkı doğanın yasaları ve kudreti ile özdeş olarak ortaya koymakta ve böylece bir bireyin doğal hakkının da kudretinin yettiği yere kadar uzandığını ifade etmektedir. *Ius sive potentia*, hak yani kudret; böylece Spinoza tıpkı *Deus sive natura* formülünde olduğu gibi bir özdeşlik daha kurmaktadır. Nasıl ki özgürlük, kendi doğasının yasalarının ve zorunluluğunun bilinciyle, bu yasalar ve zorunluluğa uygun eylemekle mümkünse, kendi doğasının yasalarına göre eyleyen her birey de aslında kudreti ölçüsünde eylemektedir. Bu sebeple Spinoza'nın doğal hak

kavrayışı ahlaki değil etikdir; bir Şeyi neler yapabildiğiyle, yani kudretiyle tanımlamak tam da ikinci bir ontolojiyi bir etik olarak kurmak anlamına gelir. Ahlaki bir ödev kavrayışı temelinde aşkınıcı bir varoluş değil, karşılıklı bağımlılık içerisindeki tikel varoluşların güç ve haklarının özdeş olduğu bir varolma düzlemidir söz konusu olan. Gerçekten de güç ve hak özdeşliği, bir bireyin –ki bu birey insan olmak zorunda değildir- hakkının ve gücünün eşuzamlı olduğunun, ne daha az ne de daha çok olduğunun söylenmesidir (Del Lucchese, 2016: 191). Bu önermenin önemi, özellikle Spinoza'nın doğal hakkı tamamen muhafaza ettiğini ileri sürdüğü siyasal bütün içerisinde, doğal hakkın nasıl da toplumsal kurallar ve yasalar ile birarada düşünölebileceği meselesinde ortaya çıkmaktadır. Eğer bir bireyin doğal hakkı kudreti ölçüsünde yapabilecekleri ise, nasıl olur da insanlar bir siyasal bütün içerisinde birarada düzenli şekilde yaşayabilirler? Bu sorunun yanıtlanabilmesi için Spinoza'nın ikinci ve ilişkisel ontolojisi ile temel kavramlarına bakmak gerekir.

## **B. Çatışmalı Bir İlişkisellik: Conatus, arzu ve multitudo**

Politik İnceleme'nin (TP) başında Spinoza, filozofların insanları oldukları gibi değil, kendileri nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarladıklarını belirtir ve bu sebeple birçoğunun bir Etik yerine bir Yergi yazmış olduğunu ileri sürer (Spinoza, 2012c: 11). Buna göre ahlaki bakış açıları, filozofları daima insanların ilerinde çarpışan duyguları aslında insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötölükler olarak görmeye, bunları kınamaya ve bunlardan nefret etmeye yöneltmektedir. Dahası, söz konusu filozoflar o zamana kadar insanı adeta doğada krallık içinde bir krallık olarak görmüştür:

*Çünkü insanın doğa düzenine uymak yerine bu düzeni bozduğuna inanıyorlar; kendi eylemleri üzerinde mutlak bir denetim gücü olduğuna ve kendi eylemini kendisinin belirleyebileceğine inanıyorlar. Sonra da insani zayıflıkların ve tutarsızlıkların nedenini doğanın mutlak kudretine yoracaklarına insan doğasındaki falanca kusura yoruyorlar, bu yüzden de doğalarına dertleniyorlar, gülüyorlar, burun kıvrıyorlar ya da daha çok lanet yağdırıyorlar ve insan zihninin yetersizliğini belagatiyle ve kurnazlığıyla kim daha iyi kınarsa onu tanrı yerine koyuyorlar. (Spinoza, 2012a: 149).*

Halbuki insan, duygular tarafından kat edilmiş bir varlık olarak keder ile neşe arasında salınıp durmaktadır. Bu anlamda çatışan duyguları nedeniyle içinde buldukları durum da, kendi hataları ya da tercihleri nedeniyle içine düştükleri kötülükler olmaktan ziyade varoluşlarının bir koşulu olarak anlamlandırılmalıdır. Spinoza, kendinden önceki filozoflara yönelik bu eleştirisi ile bir yandan kendi felsefi pozisyonunu genel bir filozoflar kategorisinden ayırırken bir yandan da kendine kadar olan felsefi çizgi ile yine kendisine kadar uzanan siyasal dinamikler arasında bariz bir boşluk tespit eder (Türk, 2016: 46). Söz konusu boşluk ve Spinoza'nın hakim felsefi anlayışın siyasal gerçeklikle uyumsuzluğuna yönelik eleştirisi tam da filozofların insanları oldukları gibi kavramamasında cisimleşmektedir. Ancak insanın doğasını olduğu gibi kavrayan bir düşünme biçimi, analizini doğru bir noktadan kurabilir ve yol alabilir.

Spinoza'nın kurduğu hak ve güç özdeşliği, düşüncesinin insan doğasına ilişkin en kritik kavramına işaret eder: *conatus*. Türkçeye “varolma çabası” olarak

çevrilebilecek olan *conatus*, insan doğasının en temel karakteristiğini teşkil etmektedir. Aslen her varlığın doğası, varolma çabasından ibarettir; ne var ki her biri bu çabayı farklı şekilde ifade eder (Öktem, 1977: 147). İnsan da varlığını sürdürmeye belirlenmiştir; gücü yettiği ölçüde varlığını korumaya ve sürdürmeye çalışır. Bu çerçevede, hak ve güç özdeşliğinin *conatus* kavramında cisimleştiği ifade edilebilir. Nasıl ki bir insanın doğal hakkı, gücünün yettiği yere kadar uzanmaktadır, varlığını sürdürmeye belirlenmiş bir varlık olarak hakkı da, varlığını sürdürme gücüyle özdeşir. Spinoza için edimselleşemeyecek bir haktan söz etmek anlamsızdır; hak, kullanmak için sahip olunan güçle anlamlandırılabilir.

Zorunluluk kavrayışı bağlamında *conatus*, varolma halinin devamlılığı olarak anlam kazanır. Her şey kendinde olduğu sürece, varlığını korumaya çabalar (Spinoza, 2012c: 17), bu Balibar'ın tabiriyle “sürekli bir çaba”dır (Balibar, 2004: 92). Demek ki *conatus*, insan doğasının zorunluluğunu ortaya koyan bir varlığını sürdürme çabası, bir başka deyişle insanın kendi varlığında devam edebilme arzusudur. Gerçekten de arzu Spinoza'da, insanın özüdür, kendi varlığında devam etme çabasıdır ve hem bir iştah hem de bu iştahın bilincinde olmayı ifade eder (Spinoza, 2012a). Bu anlamıyla arzu, aslında *conatus*'tur. Her insan, varlığını mümkün olduğu ölçüde muhafaza etmek ister. Aklın temeli de buradan hareketle inşa edilmektedir; akıl, insanlara kendilerini sevmelerini, kendilerine gerçekten faydalı şeyleri aramalarını ve varlıklarını korumaya çalışmalarını ister. Yani akıl, tam da *conatus* ile bir uygunluk çerçevesinde düşünülmelidir. *Conatus*, yani varlığını sürdürme çabası –arzusu- ile üçüncü tür bilgi, yani uygun bilgi vasıtasıyla insanlar eyleme güçlerini uygun karşılaşmalar örgütleyerek arttırabilirler. Uygun karşılaşmalar örgütlemenin başlıca imkanı ise öncelikle ortak kavramlara sahip olmaktan geçer. Demek ki eyleme gücünün artması,

dolayısıyla varlığını sürdürme çabasının güçlenmesi, ancak ikinci tür bilgi düzeyinden hareket edilmesiyle mümkündür. Bedenler arasında ortak şeyler arttıkça zihinler de şeyleri o oranda algılamaya yatkın olmaktadır, bedenler arasındaki uygunluk arttıkça zihnin düşünebilme gücü (potentia) da artacaktır (Del Lucchese, 2016: 279).

Görüldüğü gibi Spinoza'da tekil şeyler, yine tekillikler içinde ele alınmaktadır. Akal'ın ifadesiyle, Spinoza'da tekilden çoğula geçilmez, tekil tekillikler içinde düşünülür (Akal, 2014a: 166). Ne kadar çok beden bir araya gelirse o kadar fazla güce, dolayısıyla hakka sahip olacaktır. En karmaşık beden en yetkindir ve beden yetkinleştikçe zihin de yetkinleşecektir. *Multitudo*, tam da bu çokluğu ifade etmektedir.

*Multitudo*'nun çatışmalı niteliğini anlamak için, ilk olarak insanları biraraya gelmeye iten nedenlere bakmak gereklidir. *Conatus*, niteliği itibariyle herkesin varoluşunu sürdürmeye çabalamasını ifade ettiği için, böylesi bir çabada ısrar, insanlar arasında bir çatışma ve savaşa dönüşme riskini beraberinde getirmektedir. Tam da bu nedenle insanların moderatör bir güç çevresinde biraraya gelerek doğal haklarını sivil hale taşımaları ve tutkularını bu sivil hal içerisinde dengelemeleri gerekmektedir (Güngören, 2004: 30). İnsanlar aklın rehberliğinde, biraraya geldikçe güçlerinin arttığının farkında olarak ve aralarındaki olası bir çatışmayı önlemek için biraraya gelerek sivil hale geçerler. Burada dikkat edilmesi gereken temel husus, Spinoza'nın Hobbes'un toplum sözleşmesinden iki noktada ayrılıyor olmasıdır. Öncelikle Spinoza'nın sözünü ettiği uzlaşının, insanların aralarında ve egemenle yaptıkları bir toplumsal sözleşmeden farklı olarak doğal, akılcı bir uzlaşma olduğu ifade edilmelidir. Bu öyle bir uzlaşmadır ki, insanları cebri ölüm korkusu etrafında biraraya getirmez; tam da aklın rehberliğinde özgürlüğü gerçekleştirme göreviyle yüklü bir siyasal bütünü teşkil

eder. İkinci olarak, Spinoza’da doğal haklar, sivil halde de muhafaza edilmektedir. İnsanlar sivil halde de istedikleri gibi eyleme hakkına sahiptir, devlet bunu ancak yönlendirebilir. Bu aynı zamanda soyut bir insan ve haklar tahayyülüne karşı da radikal bir müdahale olarak okunabilir. İnsan, tekillikler içinde anlamlandırılabilen ve tam da içinde bulunduğu *multitudo* tarafından kurulan bir yapıya sahiptir. *Multitudo*’nun kurucu işlevi, onun tam da biraraya gelen insanların güçleri, dolayısıyla haklarından meydana geliyor oluşundan doğmaktadır. Aslında insanı inşa eden, yine kendisidir. Machiavelli ile Spinoza’yı bu bağlamda birlikte değerlendiren Del Lucchese, Machiavelli tarafından güçlü şekilde ortaya konan çoklu olanın tekilliğe olan siyasal üstünlüğünün, ifadesini tam olarak Spinoza’nın demokrasi, *multitudo* ve üçüncü tür bilgi arasında kurduğu bağlantıda bulduğunu belirtir (Del Lucchese, 2016: 269). Bununla bağlantılı olarak, Spinoza’nın *conatus*, *arzu* ve *multitudo* kavrayışları temelinde iki önemli çıkarımda bulunulabilir. Öncelikle Spinoza’nın ontolojisinin, *conatus* kavramı temelinde insanı asla direniş imkanlarını dışarıda bırakamayacak şekilde kavradığı ifade edilebilir. İnsan varlığını sürdürmeye çabalar, bu ona içkin bir direniş ve ittifak ilkeleri setine işaret eder. Doğal hakkını sivil hale taşıyan insan, bu açıdan esasen asla öz savunma gücünden mahrum bırakılamayacak insandır. İkinci olarak, tekilin tekillikler içinde düşünüldüğü böylesi bir içkincilik çerçevesinde bir ontoloji olarak “etik”in çatışmayı asla dışlamadığı belirtilmelidir. Spinoza’nın tekilliği, çatışmadan azade var olamayacak ve kavranamayacak bir tekilliktir. Yapılması gereken bu çatışmalı tekillikler düzleminin aşılması değildir; aslen akıl yoluyla bu tekilliklerin bilgisine ulaşılmasıdır. Böylece insan, ne ise o olarak kavranabilecek ve akılcı bir siyasal bütün içerisinde yaşayacaktır. Böylesi bir kavrayış, aynı zamanda Spinoza’nın eleştirdiği genel felsefi yaklaşımın insanı kavrama biçimindeki hataya düşmemenin de yegane yoludur. Etik dünya görüşü, çatışmayı doğrudan ele almakta, devletin ve

siyasetin merkezine dahil etmekte ve sürdürmektedir, zira “krallık içinde bir krallığa” dönüşmemenin tek imkanı budur (Del Lucchese, 2016: 194).

## II. Hegel’in Özgürlük Anlayışı ve Toplumsallığın Kuruluşu

### 1. Köle-Efendi Diyalektiği

Hegel’in Spinoza’nın sıfat kavrayışı üzerine yorumunu ele aldığı çalışmasında Emre Koyuncu, Spinoza’nın epistemolojisinde kanaatler, ortak kavramlar ve sezgisel bilgi; ontolojisinde ise töz, sıfat ve tavır üçlülerinden hareketle söz konusu üçlülerdeki orta terimlerin kritikliğine vurgu yapmaktadır (Koyuncu, 2015). Söz konusu orta terimler birer dolayım olarak düşünüldüğünde, örneğin ortak kavramların sezgisel bilgiye ulaşma yolunda, bu bilgiyi mümkün kılan temeli oluşturduğu ileri sürülebilir. Hegel’in düşüncesinde de dolayım, bilginin oluşum süreci ile tinin kendi bilincine ulaşmasında son derece önemli bir kavram olarak dikkat çekmektedir. Dahası Hegel de Spinoza gibi, düşüncesini çoğunlukla üçlemelerle ortaya koymaktadır. Bu çerçevede “dolayım”ın, özgürlük anlayışının kavranması açısından da oldukça merkezi bir konumda olduğu ifade edilmelidir.

Hegel, özgürlük anlayışını esasen ayrıntılı olarak, Jameson’ın günümüzde halen devam eden sol Hegelciler ile sağ Hegelciler karşıtlığından hareketle “biçimler merdiveni”nin istendiği kadar açık uçlu olduğunu ileri sürdüğü (Jameson, 2016: 13) *Tinin Fenomenolojisi*’nde ortaya koyar. *Fenomenoloji*’de “Özbilinç” bölümünde yer

alan köle-efendi diyalektiği (Efendilik ve Kölelik) Hegel'in özgürlük anlayışını kavramak açısından oldukça verimlidir ve Bumin'in belirttiği gibi, eserin çağdaş özgürlük felsefeleri açısından okunmaya en uygun bölümünü oluşturur:

*Burada yer alan, bir özbilincin ancak bir başka özbilinç tarafından öyle kabul edildiği ölçüde kendinde ve kendisi için varolacağı savı, Hegel felsefesinin, özbilinci daha başlangıçtan itibaren bir toplumsallık ortamında ele alması bakımından, diğer bilinç felsefelerinden kesin olarak ayrıldığı kanısına yol açmaktadır. Diğer özbilinçlerle kendisi arasında, dış dünya ile arasında yer alan uçurum kadar derin bir uçurum bulunan kartezyen özbilinç anlayışı, Kant'ın bilinç felsefesinde bu açıdan önemli bir değişikliğe uğramadan süregitmişken, Hegel felsefesinde özbilinç olma süreci diğer özbilinçlerle ilişkisi içinde, yani toplumsal bir praksis çerçevesinde ele alınmakta ve Kojeve gibi yorumculara hareket noktası oluşturabilmektedir. (Bumin, 2016: 137-138).*

Özbilincin özbilinç haline gelme süreci, tam da toplumsal bir praksis çerçevesinde ele alınması, yani diğer özbilinçlerle ilişkisi içerisinde düşünülmesi nedeniyle önemlidir. Hegel diyalektiğinde aksi mümkün değildir; özbilinç ancak farklı bilinçlerin etkileşimi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Öznenin dünyayla ilişkisi pasif bir seyre dayalı değildir, özne dünya ile etkileşim içindedir. Özgürlük de bu anlamda “diğerinde kendinde olmak”tır; böylece özgürlük edimselleşir (Ateşoğlu, 2002: 230). “Diğerinde kendinde olmak” ise ancak bir tanınma ilişkisi çerçevesinde mümkün olmaktadır. Köle-efendi diyalektiği, söz konusu tanınma ilişkisini varlığını sürdürme çabası, korku, çalışma ve arzu kavramları bağlamında ortaya koymaktadır.

Köle-efendi diyalektiği, yaygın şekilde Hegel'in toplumsallık öncesi halden sivil topluma geçiş hikayesi olarak okunmaktadır (Acar-Savran, 2013). Özbilinç, ancak bir başka özbilinç tarafından tanınıp bilinirse kendini var edebilmektedir. Tanınma (Anerkennung), bu açıdan tüm bir mücadeleyi belirleyen temel istek olarak öne çıkmaktadır. Hegel'in özbilincin kendini ortaya koyma sürecini toplumsal bir praksis içerisinde ele alması da burada anlam kazanmaktadır; buradan Kojeve'nin vurguladığı bir öncül ortaya çıkar: her biri, istek olarak başka isteği olumsuzlamak, özümlemek, kendinin kılmak ve kendine boyun eğdirmek isteyen ve karşılıklı olarak birbirlerini isteyebilen birçok istek vardır ortada (Kojeve, 2015: 41). İnsanın özbilinç olması ancak istek ile mümkündür ve isteyen özneye içeriğini kazandıran da yöneldiği nesne olduğu için insanın özbilinç olmasının tek yolu isteğinin doğal olmayan bir nesneye, yani biricik doğal olmayan, "var olmayan" şeye, isteğin kendisine yönelmesidir (Bumin, 2016: 29). Bu anlamda istek, bir yokluğun varlığıdır.<sup>18</sup> İsteklerin böylesi bir çoğulluğunun yol açacağı eylem ise, tanınma uğruna bir ölüm-kalım mücadelesi olacaktır. Dikkat edilmesi gereken, burada söz konusu olanın, insanın biyolojik olmayan bir isteği için biyolojik varlığını riske atması olduğudur. Hegel için insansal bir varlık olmanın koşulu da budur. "Yaşamını hiç tehlikeye atmamış birey hiç kuşkusuz kişi olarak tanınabilir; ama bağımsız bir özbilinç olarak tanınmışlığın gerçekliğine erişmiş

---

<sup>18</sup> İsteğin bir yokluğun varlığı olarak kavranması, Spinoza'nın, döneminin teologlarını eleştirirken dile getirdiği insan biçimli Tanrı anlayışına yönelik eleştirisini çağrıştırmaktadır. Buna göre insanlar, ilk nedenlerden habersiz oldukları için Tanrı'ya kendilerinde buldukları en yakın nitelikleri atfederek Tanrı'yı da belirli amaçlarla hareket eden, bir şeyleri isteyen, kızan, öfkelenen ve seven şekilde düşünmektedirler. Oysa Tanrı'nın bir amaca yönelik eylemesi, onun bir şeyi istediği anlamına gelir ki bu da Tanrı'nın o istediği şeyden yoksun olduğunu ifade eder. Yani Tanrı'nın bir şeyi istiyor oluşu, o şeyden yoksunlukla malül olduğu anlamına gelir ki, teologlar ve metafizikçiler kendilerince Tanrı'nın mükemmelliğini dile getirmek isterken aslında bu şekliyle düşündükleri Tanrı'nın hiç de mükemmel olmadığını ortaya koymuş olmaktadır (Spinoza, 2012a: 72-74).

değildir” (Hegel, 2011: 125). Dolayısıyla olarak hayati olmayan amaçlar için, yani tanınma için girişilen bir mücadelede, katıksız bir prestij mücadelesinde hayatını tehlikeye atamayan varlığın hakiki olarak insansal bir varlık olmadığını söyleyen Hegel’e göre tarihsel ve kendinin bilincini edinmiş insansal varoluş, kanlı mücadelelerin, prestij savaşlarının olduğu ya da olmuş olduğu yerde gerçekleşebilir (Kojève, 2015: 41). Böylesi bir yaklaşım, bir insanın başka bir insan tarafından tanınması olarak formüle edilebilecek bir insansal gerçeklik kavrayışına işaret etmektedir.

Tanınma uğruna sürdürülen ölüm kalım mücadelesi, eğer tüm insanlar tanınma istekleri uğruna biyolojik varlıklarını riske atabilecek olsalardı tam bir paradoks teşkil edebilirdi. Bu durumda tanınma uğruna girişilen her prestij mücadelesi, taraflardan birinin ölümüyle sonuçlanacak ve sonunda dünya üzerinde tek bir insan kalacaktı ki bu insan tüm mücadeleleri kazanmış olmasına rağmen bir başka insan tarafından tanınma ile karakterize edilen insansal varoluşa sahip olamayacaktı. Dolayısıyla mücadelenin, her iki tarafın da hayatta kalacağı şekilde düşünülmesi, insansal varoluşun gerçekleştirilmesi için kaçınılmazdır. Bunun yolu da, taraflardan birinin diğeri tarafından tanınmadan onu tanıyarak ona boyun eğmesidir. Mücadelenin, ölümle yüzyüze kalmış olan ve biyolojik korunma içgüdüsünün üstüne yükselemeyen kişi üzerinde sonuna kadar gitmeye hazır kişinin zaferiyle sonuçlanması gerektiğini vurgulayan Kojève, bu mücadele sonunda ortaya çıkan müstakbel efendi ve müstakbel köle arasında bir farkın olabilirliğini de *Fenomenoloji*’nin bir başka öncülü olarak ortaya koyar (Kojève, 2015: 42).

Köle, biyolojik varlığını riske atmadığı ve ölüm korkusunu duyumsadığı için efendiye boyun eğer. Bu momentte köle, efendi için bir dolayım niteliği taşımaktadır. Efendinin doğa ile ilişkisi, köle dolayımıyla gerçekleşir; köle tanınma uğruna mücadelede kendi doğasını aşamadığı için efendinin ve doğanın kölesi olarak çalışacak ve çalışma yoluyla nesneyi dönüştürecek fakat onu olumsuzlayamayacak ve tüketemeyecektir (Bumin, 2016: 37-39). Efendinin dolayımı, yani insansal olduğu bu momentte varolan efendi-köle ilişkisi, kölenin dolayimsızlığı nedeniyle “tanınma”yı tam anlamıyla gerçekleştirmekten uzaktır. Efendi, kendini bir özbilinç olarak kabul ettirebilmek için biyolojik varlığını riske atmıştır ve kölenin kendisine boyun eğmesiyle bunu bir hakikate dönüştürmüş durumdadır. Ne var ki bir özbilinç, ancak başka bir özbilinç tarafından tanınmalıdır; oysaki köle, efendiye göre bir özbilinç değildir. Tanınma zorunlu olarak karşılıklı olmalıdır fakat efendi, bir insan olarak görmediği köle tarafından tanınmakta ve bu sebeple mücadeleye girerken bu eylemiyle ulaşmayı hedeflediği doyumdan fazlasıyla uzaktadır; efendinin trajedisi de buradadır (Bumin, 2016: 40).

Köle ise çalışır, onu var eden ve biçimlendiren çalışmadır. Efendi ile giriştiği mücadelede duyumsadığı ölüm korkusu, onun yaşama ısrarını ortaya koymaktadır. Biyolojik varlığını sürdürmeye yönelik böylesi bir ısrar ile köle, esasen kendini efendiden daya iyi şekilde anlamaktadır. Yüreğine girmiş olan ölüm korkusu onu çalışmaya itmektedir. Çalışma yoluyla köle, doğayı dönüştürebilmekte, ona biçim verebilmektedir. Bastırılmış istek olarak çalışma yoluyla doğayı dönüştüren kölenin biçim verici etkinliği sayesinde insan dünyayı kendisine yabancı bir öz olarak ortadan kaldırır, onu kendinin kılar ve böylece özgürlüğün gerçekleştirilmesindeki ilerleme de ancak köle tarafından sağlanabilir (Güngören, 2004: 25). Bu anlamda aslında efendi

değil, köle özbilinç olabilecektir. Efendinin tanınma uğruna mücadelede savaşarak elde ettiği bilinci çalışma yoluyla elde eden köle, insanın özerkliğine dair değeri efendide tanımıştır; karşısındakini tanımıştır ve karşılıklı tanınmaya, kabul etmeye daha yatkındır (Bumin, 2016: 50-51).

Hegel, özgürlüğün gerçekleştirilebilmesinin yegane öznesi olarak kölenin, özgürlüğünü gerçekleştirmeden önce sahip olduğu üç dünya görüşünden söz etmektedir. Bunların ilki Stoacılıktır. Dünya tininin evrensel bir biçimi olarak Stoacılık, Hegel'e göre, yalnızca evrensel bir korku ve kölelik çağında, ama ayrıca imgeyi düşünceye dek yükseltmiş bir evrensel kültür çağında ortaya çıkabilirdi (Hegel, 2011: 133). İnsanın gerçek varlığı eylemdir; oysaki Stoacılık bir eylem felsefesine tamamiyle karşıttır. Burada köle, sadece özgürlüğün soyut kavramına sahip olmakla, kendini somut olarak özgür olduğuna inandırmaya çalışır (Kojeve, 2015: 55).

İçeriksiz, soyut ve gerçekleşmemiş bir özgürlük olarak Stoacılıkta olumsuzlamaya yer yoktur; halbuki Hegel için her belirleme bir olumsuzlamadır (omnis determinatio est negatio). Tülin Bumin, Kojeve'den hareketle Hegel öncesi bütün felsefe sistemlerinin göz ardı ettiği başlıca konunun şöyle ifade edilebileceğini belirtir: İnsanın ayırt edici özelliği, veri olanı, insansal olsun, doğal olsun, dünyayı ve kendi doğuştan getirdiği iç doğasını olumsuzlayıcı eylemdir (Bumin, 2016: 57). Olumsuzlama, kendini söz konusu dünya görüşlerinin ikincisi olan "septisizm"de ortaya koyar. Septisizm, Stoacılığın yalnızca kavramı olduğu şeyin gerçekleşmesidir; Stoacılık nasıl efendilik ve kölelik ilişkisi olarak görünmüş olan bağımsız bilincin kavramına karşılık düşerse, septisizm de onun başkalığa, istek ve emeğe karşı olumsuz bir tutum olarak olgusallaşmasına karşılık düşer (Hegel, 2011: 134). Septik, olumsuzlamanın

önemini ve merkeziliğini fark etmiştir; bu anlamda septisizm, farkına vardığı olumsuzlama vasıtasıyla Stoacılık ile bu dünya görüşlerinin üçüncüsü olan Hıristiyanlık arasındaki kritik orta kavram olarak konumlanmaktadır. Köle, septik varoluşun çelişkisini, yani özgürlük fikri ya da ideali ile köleliğin gerçekliği arasındaki Stoacı, yani kölece çelişkiyi, yeni bir ideolojiyle, yani Hıristiyan ideolojisiyle haklı çıkarmaya çalışır (Kojeve, 2015: 57). Burada artık köle, varoluşunun çelişkili karakterini olumsuzlamadan her varoluşun bir şekilde çelişki içermesinin kaçınılmaz olduğunu kabullenerek kendi çelişkisini haklı çıkarmaya çabalar. Hıristiyanlıktan doğan ise, “kendisinin ikili, salt çelişkili bir varlık olarak bilinci” olan mutsuz bilinçtir:

*Stoacılıkta özbilinç kendi yalın özgürlüğüdür; Kuşkuculukta bu özgürlük kendini olgusallaştırır, belirli varlığının öteki yanını yok eder, 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; özbilincin kendi içinde ikilenişi, ki Tinin Kavramında özseldir, böylece burada önümüzdedir, ama henüz birliği içinde değil; ve Mutsuz Bilinç kendisinin ikili, salt çelişkili bir varlık olarak bilincidir. (Hegel, 2011: 137).*

Hıristiyanlıkta özgürlük artık bir fikir ya da ideal değil gerçektir; ne var ki bu dünyanın, yani duyusal dünyanın ötesindeki dünyada gerçektir. Öte dünyada tek efendi, mutlak efendi olan Tanrı’dır, köle bu dünyada özgür değildir ve özgürlüğüne kavuşmak için hiçbir şey yapmaz; bunda haklıdır da, çünkü bu dünyada her şey köleliktir (Kojeve, 2015: 57). Hıristiyan için özgürlük, öte dünyada gerçekleşebilir bir şeydir ve gerçekleşecektir de, bu sebeple bu dünyada mücadele etmeye ve eylemde bulunmaya

gerek yoktur. Kölenin burada yaptığı esasen kendini bu dünyada da efendi ile eşitlemektir. Fakat bunu ancak mutlak bir efendinin, yani aşkın bir Tanrı'nın varlığını kabul ederek ve özgürlüğünün gerçekleşmesine dair tüm beklentisini bir öte dünyaya havale etmek pahasına yapar. Dahası öte dünyada da özgür değildir, efendi ile ancak Tanrı'nın köleleri olmaları bakımından, mutlak kölelikte eşittirler (Kojève, 2015: 59).

Kojève köle-efendi diyalektiği üzerine yorumunda, söz konusu dinsel tavrın temelinde, kölenin bu dünyada efendi karşısında duyumsadığı derin ölüm korkusunun yattığını ve kölenin tektanrılı dinlerin hepsinin vaat ettiği sonsuz hayat için mutlak efendiye hizmet etmeyi kabul ettiğini belirtir (Kojève, 2015). Buna göre biyolojik varlığını muhafaza etmek için birinci efendiye boyun eğen köle, sonsuz hayat için de Tanrı'ya hizmet etmektedir ve her ikisinin temelinde de insanın kendisinin zamansal bir varlık oluşunu kabullenememe tavrı yatmaktadır (Bumin, 2016: 62). Oysaki özgürleşmenin koşulu, insanın kendi zamansal varoluşunu, zamanda sınırlı oluşunu kabullenmesi ve her türlü aşkınlığı olumsuzlamaktan geçer. Öte dünyada bir mutlak efendiye hizmet ile gerçekleştirilebilecek özgürlük arayışından kurtulmalıdır insan; bakışını bu dünyaya çevirmeli ve kendi zamansallığı dahilinde tikel ve tümelin sentezini sağlayacak bir siyasal bütüne odaklanmalıdır. Ancak böyle bir toplum ve devlette mutlu olacak ve doyum bulacaktır; bu aynı zamanda tikelliği temsil eden birey ile tümelliği temsil eden devletin uzlaşması anlamına gelir ve bu da kölelik ve efendiliğin olumsuzlanması ve aşılmasıdır (Bumin, 2016: 63). Hegel felsefesi tam da bu nedenle bir özbilinç felsefesidir, bu düşüncede insan kendini aşkın bir varlık karşısında konumlandırmaz, bir özbilinç ancak bir başka özbilinçte doyum bulabilir. Bu anlamda Hegel'in de, tıpkı Spinoza gibi bir içkinlik düzleminden hareketle konuştuğu ifade edilmelidir. Hakikat meselesi, Hegel'de aşkın bir Tanrısallık dolayısıyla değil,

özbilinçler arasında bir iletişim, daha doğrusu tanınma ilişkisi ve tikel-tümel uzlaşması temelinde yer alır.

## 2. Özgürlüğün Nesnelleşmesi: Biz Olarak Özgürlük

Tikel ile tümel ya da evrensel arasındaki uzlaşmanın sağlanması, esas olarak bilincin dolayımıyla gerçekleşir. Nasıl ki Hegel sisteminde üçlü kavramlar ve momentler fazlasıyla kritik bir rol oynuyor ve orta kavramlar ilk ve son kavramlar arasındaki dolayımı sağlıyorsa tikel-tümel ilişkisinde de böylesi bir dolayımı bilinç gerçekleştirmektedir. Tinin zamansallığı, tikel ile evrensel arasındaki dolayımı sağlamada bilince ihtiyaç duyar (Ateşoğlu, 2013: 28). Bilinç bunu, özbilinç haline gelerek, diğer özbilinçlerle ilişki içinde onlarda kendini görerek gerçekleştirir. İnsanın kendi varlığının zamansallığının farkına vararak zamanda sonlu niteliğini kabul etmesi, bir anlamda kendi doğasının farkına varması olarak anlamlandırılabilir.

Hegel felsefesinde ana hattın dolayimsızdan dolayımlıya, edimsel olmayandan edimsel olana doğru işlediği ifade edilebilir. Bu hattı en açık şekilde görebileceğimiz kavramlardan biri, “öz-belirlenim”dir. Öz-belirlenim, soyuttan somuta doğru sürekli bir yönelim olarak kavranabilir; bu anlamda düşüncenin zamansal ve uzaysal bir pozisyon almadığı ve kavramların birbirinden mantıksal olarak türediği, Hegel sisteminin ilk aşamasını oluşturan “mantık”ta (Ateşoğlu, 2013: 25) dahi, öz-belirlenim tikel ve tümel ilişkisi bakımından kritik bir rol oynamaktadır. Tin bir içkinlik düzlemidir; içinde öznenin diğer öznelerle ilişkiye girdiği bir düzlemi ifade eder ve bu sebeple onda aşkın hiçbir şeye yer yoktur. Tam da bu nedenle “mantık”ta, henüz gerçeklik kazanmamış

varlık, kendini-belirleyen rasyonel bir süreç şeklinde, İde (İdee) olarak adlandırılır ve tekil varlık formları da Hegel'e göre öz-belirlenimli ve öz-devinimli oldukları derecede "İde"dirler (Houlgate, 2008: xvi). "Mantık"ı tin felsefesine bağlayan moment, tinin kendini doğada açınıladığı doğa felsefesidir. İde, bu momentte somutlaşır, ete kemiğe bürünür. Burada kritik olan, doğanın kavranış biçimidir. Doğa felsefesi mantık ile tin felsefesi arasındaki dolayımı, organik doğa kavrayışı aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Beiser, organik doğa kavrayışının Kantçı ve Fichteçi idealizmin Descartes'ten hareketle nüanslarla sürdürdükleri düalizmi aşabilir nitelikte olduğunu ifade eder (Beiser, 2005: 107). Buna göre doğanın organik olarak kavranışı, özne-nesne özdeşliğini hiçbir aşkınlığa yer bırakmayacak şekilde düşünebilmenin ve spekülatif felsefe açısından ikilikler arasındaki edimsel etkileşimi açıklayabilmenin yegane yoludur.

Böyle bir organik yaşam ve doğa dolayımı ile tinin, kendini tarihsel ve kültürel olarak açığa vuracağı momente geçilir. Tin kendini toplum, tarih ve devlet alanlarında açığa vurarak "doğanın poetikleştirilmesi" çabası dahilinde bir bütün olarak yaşama sezgisel, doğal, dolaysız ve soyut bir belirlenim kazandırmaktansa daha somut, dolayimli ve kavramsal belirlenimler kazandırmanın önünü açar (Ateşoğlu, 2013: 27). Daha somut, dolayimli ve kavramsal belirlenimlerin kazanılması, bir anlamda özgürlüğün de nesnelleşmesi anlamına gelmektedir. Hegel için özgürlüğün nesnelleşmesi, toplum içinde özgürlüğün tarihsel olarak gerçekleşmesini ifade eder. Özne özgürlük, biçimsel ve soyut bir özgürlük olarak bireylerin tikel bilinçlerini imlemektedir ve bu şekliyle adeta bir yanılsama teşkil etmektedir. Fakat bu yanılsama, Spinoza'nın sözünü ettiği özgürlük yanılsaması ile karıştırılmamalıdır. Spinoza, ilk nedenlerden habersiz olmaları nedeniyle insanların, sadece arzularının ve isteklerinin farkında olarak kendilerini özgür sandıklarını ve böylece bir özgürlük yanılsaması

içinde yaşadıklarını belirtmektedir. Bu yanılsamadan kurtulmanın yolu, insan zihninin yetkinleştirilmesi ve insan doğası ile bu doğanın zorunluluğunun farkına varılmasıdır. Hegel'in öznel özgürlüğü ise ancak diyalektik şekilde, özbilinçli öznelerin siyasal bir bütün içerisinde akılcı biçimde nesnelleştirecekleri ve somutlaştıracakları bir soyut özgürlüğü imler. Birey, özgürlüğünü tam anlamıyla ancak toplum içerisinde gerçekleştirebilecektir (Hegel, 1986c: 59). Bireysellik de ancak tikel ve tümel arasındaki uzlaşmanın sağlanması ile gerçekleşebilecektir. Bu anlamda özgürlük, ancak özbilinçli öznelerin akılcı bir siyasal bütünde biraraya gelmesi ile somutlaşacaktır.

Özgürlük tarihseldir, daha doğrusu tüm bir tarih, özgürlük fikrinin kendini gerçekleştirmesinin tarihidir. Buna uygun olarak özgürlük fikrinin her gelişim aşamasına kendine has bir hukuk anlayışı eşlik eder (Güngören, 2004: 50). Hukuk da özgürlük fikrinin gelişimine uygun olarak somutlaşmaktadır; akılcı olarak örgütlenmiş bir devlette ve bu devletin anayasası ile kurumlarında somutlaşan hukuk sistemi, bu devlet içerisinde gerçekleşmiş olan özgürlüğün ifadesidir de. Çünkü Hegel, hukuk sisteminin, gerçekleşmiş özgürlük alanını teşkil ettiğini belirtir (Hegel, 1995: 28). Bu alan ise özbilinçli öznelerin karşılıklı etkileşim içerisinde olduğu ve bireyselleşmenin de ancak "biz" olarak gerçekleştirilen bir özgürlük ile mümkün hale geldiği bir düzlemi ifade etmektedir.

### **III. Yönetim Biçimleri ile Özgürlük İlişkisi**

Bölümün önceki kısımlarında Spinoza ve Hegel'in birey-toplum ilişkilerini nasıl kavradıkları ele alınırken, her iki düşünürün siyasal bütüne dair kavrayışlarına da yer

verilmiştir. Bu kısımda ise ilk olarak, iki düşünür için de sözü edilen siyasal bütünü ifade eden devletin farklı yönetim biçimleri ele alınacaktır. Bu bağlamda hem Spinoza hem de Hegel'in hangi yönetim biçimlerini analizlerine dahil ettikleri, bu yönetim biçimlerini hangi özelliklerle tanımladıkları ve hem biçimler hem de düşünürler arasındaki farklar değerlendirilecektir. Ardından her iki düşünürün de özgürlük kavrayışları ile yönetim biçimleri arasındaki ilişki incelenecektir. Yönetim biçimleri içinde özgürlüğün imkanı ve hangi yönetim biçiminin özgürlüğün gerçekleşmesini sağlayabileceği ya da buna uygun olduğu da kısaca tartışılacaktır.

Yönetim biçimleri arasındaki tasnif ile özgürlüğün söz konusu yönetimler içerisindeki imkanına dair inceleme, çalışmanın temel meselesinin pratik yanlarına da ışık tutabilir niteliktedir. Özgürlüğün ve hakların, bu hakları düzenleyen kurum olarak devlet ile olan ilişkisi, yönetim biçimlerine dair bir inceleme vasıtasıyla daha da somut olarak ortaya konabilir ve çalışma boyunca Spinoza ve Hegel'in paylaştıkları ileri sürülen ilişkisel ve bireyötesi siyasal ontolojik temel söz konusu somutlaştırma vasıtasıyla düşünülerek düşünürler arasındaki farklılıklara da vurgu yapılabilir.

## **1. Yönetim Biçimleri**

### **A. Spinoza'da Yönetim Biçimleri**

Spinoza yönetim biçimleri tasnifini en açık haliyle *Politik İnceleme*'de (TP) yapmıştır. *Politik İnceleme*, Spinoza'nın, doğal hak ile egemen gücün hakkını, adaleti,

yönetimi ve toplumsal hayatı üç yönetim biçimi olan monarşi, aristokrasi ve demokrasi çerçevesinde ele aldığı ve tamamlayamadığı eserdir. Hem tamamlanmamış olduğundan hem de siyasal ve felsefi açıdan çok güçlü savlar içerdiği için Spinozacılar arasında TP'nin nasıl okunması ve değerlendirilmesi gerektiği konusunda ciddi görüş ayrılıkları ve tartışmalar mevcuttur.<sup>19</sup> Fakat bu tartışmalardan azade olarak ifade edilmelidir ki, Spinoza'nın yönetim biçimlerine dair en açık tasnifi ve açıklamaları TP'de bulunmaktadır.

Spinoza TP'ye devleti yönetmek için filozoflardan daha uygunsuz insanlar olamayacağı savıyla başlar (Spinoza, 2012c: 12). Ona göre bunun nedeni, uygulamalı bilimlerde kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilimin siyaset olması ve filozofların da gerçekçilikten uzak bir insan doğası varsayımı ile bilgeliğin doruğuna çıktıklarını sanmalarıdır. Böyle bir savı, deneyimin önemine dair bir vurgu takip etmekte ve devamında Spinoza devlet adamlarının, yazılarında siyaseti çok daha büyük bir beceriyle ele aldıklarını ileri sürmektedir; çünkü onlar deneyimi rehber edinmişlerdir ve bu sebeple uygulayamayacakları hiçbir şeyi öğretmemişlerdir (Spinoza, 2012c: 12).

---

<sup>19</sup> Spinozacılar arasında yaşanan tartışmanın temelinde, *Politik İnceleme (TP)*, *Teolojik-Politik İnceleme (TTP)* ve *Ethica* arasındaki ilişki meselesi yatmaktadır. Yorumcuların bir kısmı TP'de toplum sözleşmesi unsurunun olmadığını ileri sürerek bu eseri TTP karşısında konumlandırarak önceliği ona vermekte iken bazı yorumcular ise TTP'deki demokrasi savunusu temelinde bu eseri Ethica ile yan yana konumlandırmaktadır. Negri, Macharey ve Matheron gibi Spinoza yorumcuları ilk gruba örnek teşkil ederken, örneğin Cemal Bali Akal ise ikinci grupta yer almaktadır. Akal, Spinoza'nın başyapıtı Ethica'yı yazarken ara vererek TTP'yi yazmış olması ve diğer eserlerinde rastlanmadığı halde TP'de aristokrasi ve monarşi için de reçete yazıyor olması nedeniyle TP'yi TTP ve Ethica ile birlikte düşünmemektedir.

Siyasal gerçekçiliğin önemine dair böylesi bir vurgunun ardından Spinoza yönetim biçimlerini incelemeye girişir. İlk olarak monarşiyi ele alır ve monarşik devletin temel ilkelerini ortaya koyarken izlediği tek kuralı şu şekilde formüle eder: *“bir halk bir kralın egemenliği altında geniş bir özgürlüğü muhafaza edebilir, yeter ki, krala verilen güç halkın kendi gücü ölçüsünde olsun ve kralın halktan başka koruyucusu olmasın.”* (Spinoza, 2012c: 69). Monarşiyi bir gerçeklik olarak, var olan bir yönetim biçimi olarak kabul ederek, bu yönetimin tiranlığa dönüşmemesi için nasıl bir siyasal bütünlüğün örgütlenmesi gerektiğini ele alan Spinoza'nın burada en büyük çekincesi, gücün tek bir kişiye verilmiş olması nedeniyle yurttaşların özgürlüğünün bu durumdan zarar görebilecek olmasıdır. Tüm güçlerin tek bir kişide toplanması, gücün kötüye kullanımı ihtimalini daha güçlü hale getirmektedir. Dikkat edilecek olursa, Spinoza'nın monarşiye dair analizinin, giderek bir savaş durumuna yöneldiği görülecektir. Buna göre monarşi barıştan ziyade savaş durumuna daha uygun bir yönetim biçimi olarak dikkat çekmektedir. Fakat ne olursa olsun monarşinin, ele aldığı üç yönetim biçimi arasında gücün tek bir kişide toplanması nedeniyle en kötü yönetim biçimi olduğu ifade edilmelidir.

Spinoza, “mutlak Devlete” monarşiden daha yakın ve bu sebeple özgürlüğü korumaya daha uygun olduğunu ileri sürdüğü aristokratik devleti ele alırken bu yönetim biçiminin ayırt edici özelliği olarak gücün, seçilmiş bir grup soylu yurttaşa ait olmasını koymaktadır (Spinoza, 2012c: 71). Monarşinin aksine güç tek bir kişide değil, seçilmiş soylu yurttaşlarda bulunmaktadır; seçim olgusu aynı zamanda aristokratik yönetimin demokrasiden asli farkını da ortaya koyar. Demokraside yönetime iştirak etme, doğuştan gelen bir haktır ve kura yoluyla kazanılır (Spinoza, 2012c: 71). Bu çerçevede Spinoza için seçimin, aristokratik bir uygulama niteliğinde olduğu belirtilmelidir.

Aristokrasinin barındırdığı temel tehlike ise, halkın yönetici organlardan dışlanması ve yönetimin baskılara maruz kalabilmesidir (Güngören, 2004: 48). Spinoza, devlet içinde güç sahibi insanların sayısı arttıkça güçleri oranında bölünmeyi de arttırabileceklerini düşünerek, ideal olanın, devletin büyüklüğü dikkate alınarak söz konusu yönetici soyluların sayısının asgari düzeyde tutulması olduğunu ifade eder. Fakat gücün az sayıda kişide toplanmasının yarattığı tehlike de kayırmacılığın ortaya çıkması ve özgürlüğün korunamayacak hale getirilmesidir. Taşıdığı bu tehlikelerle aristokrasinin de, her ne kadar özgürlüğün korunması için monarşiden daha uygun bir yönetim olsa da özgür bir cumhuriyet teşkil etmediği açıktır.

Spinoza demokratik devletten “bütünüyle mutlak olan” devlet olarak söz etmektedir (Spinoza, 2012c: 109). Burada mutlaklık, kimsenin haklarını başka hiçbir yönetim altında, demokraside olduğu kadar iyi ve güçlü şekilde talep edememesinden ileri gelir. Demokrasi, en iyi yönetim biçimidir, çünkü doğal hale en yakın yönetimdir. Doğal hale en yakın olmak, doğal hakkın, dolayısıyla gücün sivil halde de en iyi şekilde korunmasını ifade etmektedir. Burada da bir derece meselesi söz konusudur; bir bireyin kudretinin derecesi gibi hakkın da ne derecede korunabildiği önemlidir.

Belirtildiği gibi Spinoza, TP’yi bitirememiştir; dolayısıyla yarım kalan son bölümde anlatmaya başladığı demokrasi kavrayışını sadece TP üzerinden anlamaya çalışmak tamamıyla etkili bir girişim olmayacaktır. Dolayısıyla Spinoza’nın demokrasi kavrayışı incelenirken hem diğer yönetim biçimlerine dair analizlerinden hem de diğer eserlerinden yararlanmak gerekmektedir. Örneğin *Teolojik-Politik İnceleme*’yi (TTP) bir özgürlük manifestosu olarak okuyan Cemal Bali Akal, TTP’nin, Spinoza’nın, dönemindeki Amsterdam’ın sağladığı özgürlük ortamını tüm olumsuz özelliklerine

rağmen savunmasından doğduğunu ileri sürmekte ve Spinoza'nın mevcut tehlikeler karşısındaki bu savunusu ile modernitenin sınırlamaları ile bağlı olmayan bir demokrasi savunusu geliştirdiğini ifade etmektedir (Akal, 2014b: 202-206). Söz konusu demokrasi, her türlü öznenin tahakkümünden kurtulmuş, zamanının monarşik yapılanmalarına karşı “alternatifi olmayan rejim olarak demokrasi”dir (Akal, 2014b: 202-203). Bu demokrasi içerisinde tikelliklerin özerkliği güvenceye alındığı gibi birarada yaşam da, siyasal bütüne katılan her bireyin gücü ve hakkı ölçüsünde güçlü bir nitelik arz etmektedir.

## **B. Hegel'de Yönetim Biçimleri**

Devlet, Hegel felsefesinde en çok tartışılan alanlardan biri olarak dikkat çekmektedir. Erken dönem siyasi yazılarında, Almanya'nın içinde bulunduğu parçalı ve güçsüz yapı karşısında Hegel, Almanya'nın barışçıl yolla ya da ortak rızayla birleşmeyeceğine dair bir inanca sahiptir ve umudunu anayasanın sınırları içinde gönüllü olarak kalacak ve kendini ulusal birlik davasıyla özdeşleştirecek bir askeri önderin ortaya çıkışına bağlamaktadır (Sabine, 2000: 26). Böyle bir önderin, güçlü kişiliğin ortaya çıkışı, esasen bir siyasi dehanın doğuşu anlamına gelmektedir ve Hegel bu dönemde adeta Almanya'nın Machiavelli'si olma isteğiyle, siyasal dehayı, kişinin kendini bir ilke ile özdeşleştirmesi olarak tanımlamaktadır. Tabii ki böylesi bir siyasi deha da tıpkı dünya-tarihsel bireyler gibi kendi kararlarından çok dönemlerinde hakim olan eğilim veya güçle, yani hakim ilkeyle özdeşleşmeleri vasıtasıyla ortaya çıkabilmektedir.

Hegel’de devlet, en genel anlamıyla Tinin kendini açıklama serüveninde aile ile arasında sivil toplum dolayımı bulunan ve en üst noktada kendini gösteren bir “etik ide” olarak düşünülebilir. Hegel’in *Hukuk Felsefesinin Ana Hatları*’ndan hareketle, siyaset felsefesi bağlamında bahsettiği “etik ide”nin, korunması özgür yurttaşların ortak amacı olan siyasi topluluk olduğunu ifade eden Karl-Heinz Ilting, Hegel’in devletini şöyle tanımlamaktadır:

*İçinde (bireylerin) doğal duygularıyla birlikte ideal olarak battıkları/dahil edildikleri, ve (aynı zamanda) birliklerinden onları ayıran ve onları kendilerinde özümseyen kişisel tekelliğin ve tikelliğin amaçları olan, ve de (içinde onların), kendi sonları olarak ona sahip ve bağımlı oldukları bu tek tinin momentleri olarak yalnızca onu ürettikleri şey olan etik ide, devlettir. (Ilting, 2013: 427).*

Yukarıdaki tanımda sadece devletin değil, aynı zamanda Hegel diyalektiğinin de temel nitelikleri açık şekilde ortaya konmuş durumdadır. Yönetim biçimleri de Hegel’de ancak diyalektik dahilinde ve Tinin tarihsel serüveni bağlamında anlamlandırılabilir.

Hegel’de ilk devlet biçimi tiranlıktır. Diyalektiği içerisinde zorunlu olarak tiranlık ilk sırada gelmektedir ve en temel işlevi, bireyleri olumsuzlayarak birleştirirken bir yandan da onları disipline sokarak onlara boyun eğmeyi öğretmesidir (Güngören, 2004: 54). Tiranlık, tarihsel misyonunu yerine getirdikten sonra, yani disiplini yerleştirdikten sonra zorunlu olmaya son verir.

Tiranlığı, Hegel için insan gelişiminde erken bir evreyi temsil eden (Marcuse, 1974: 196) demokrasi izlemektedir. Spinoza'da demokrasi doğala en yakın yönetim biçimi olarak hakların en güçlü şekilde savunulabileceği en iyi yönetimi ifade etmekte iken Hegel'de bir gelişmemişlik durumuyla karakterize edilmesi ilginç görünmektedir. Demokraside birey ile siyasal bütün arasında bir özdeşlik söz konusudur; ne var ki bu özdeşlik bir rastlantısallıkla karakterize edilmektedir. Söz konusu rastlantısallık, *polis*'te yurttaşların henüz bireysel çıkarlarının, dolayısıyla da kötülüğün farkında olmamalarından kaynaklanmaktadır; "bilinçli öznelliğin" yokluğu, bu anlamda, demokrasinin işleyişinin koşuludur (Marcuse, 1974: 77).

Anayasal bir monarşi ise, Hegel sisteminde akılcı toplumun yegane koşulu olarak ortaya çıkar (Özdemir, 2013: 59). Hegel, anayasal ve feodal monarşi arasında bir ayırım yapmakta ve bu ayırımı da kamusal-özel çıkar arasındaki farkla ilişkilendirmektedir. Almanya'nın temel sorununu, feodal ilişkiler, bölgecilik ve özel çıkarıcılığın hakim olması olarak ortaya koyarken, buna karşı çözümü de bir anayasal monarşide bulmaktadır:

*Hegel'e göre, Almanya'nın hükümeti, yerel birimlerin güçlü bir devlete zorla bağımlı kılınmasıyla ortaya çıkacak bir federalizm olacaktı; bakanlıkları ulusal bir meclise değil krala karşı sorumlu olacaktı; ekonomik çağdaşlaşma ve gelişmesi de laissez faire altında değil, güçlü siyasal güdümler altında gerçekleşecekti. Hegel'in felsefesinin "devlet" sözcüğü etrafında yarattığı kutsallık havası, Almanlar için gerçek ve zorunlu siyasal dilekleri anlatıyordu. (Sabine, 2000: 47).*

Görüldüğü gibi Hegel'in Almanya için önerdiği yönetim biçiminin temel özellikleri güçlü bir siyasal otoritenin ve ekonomide güçlü bir siyasal güdümün varlığıdır. Gerçekten de Hegel'e göre, nihai kararları alacak olan bir monarkın varlığı zorunludur; akılcı şekilde kurulmuş bir toplumun monarşi ile yönetilmesi gerekmektedir. Ne var ki söz konusu akılcılık da, monarşinin doğrudan anayasal niteliği tarafından sağlanabilir durumdadır.

Anayasal monarşinin birey-toplum ilişkisi bağlamında hem akılcılık hem de özgürlüğün gerçekleştirilmesi için en önemli iki bileşeninden biri anayasadır. Anayasa (Verfassung), Hegel için ulusun siyasal karakterini yansıtan bir kuruluş belgesi, adeta halk-tininin bir ifadesidir. Anayasanın istikrarlı olması, monarkın da aslında sadece alınan kararlara imza atan biri olarak düşünülmesini mümkün kılmaktadır (Singer, 2003: 58).

Anayasal bir monarşinin gücünün kaynaklarından ikincisi, Hegel'in "evrensel sınıf" olarak adlandırdığı devlet görevlileridir. Bunlar, toplumun genel çıkarını düşünen ve onun için çalışan; yalnızca bu amaç için ve yetenekleri dikkate alınarak ve son derece demokratik şekilde seçilen uzmanlardır (Bumin, 2016: 140). Anayasal bir sistem içerisinde demokratik şekilde seçilen uzmanların varlığı, devletin işleyişinin akılcılığının da teminatıdır. Monark, yönetimin zirvesinde yer almaktadır ve kararı nihai karardır; fakat Hegel'e göre, kesin bir şekilde kurumsallaştırılmış yasalar ve devletin bundan sonraki yerleşik düzeni sayesinde monarkın kişisel kararına kalan, öz açısından çok önemli değildir (Singer, 2003: 38). Kurumsallaştırılmış yasalar ve anayasal niteliği

ile söz konusu anayasal monarşinin, Hegel'e göre modern hakkaniyet dünyasının bir izdüşümü olduğu ifade edilebilir. Bu anlamda Hegel'in devleti, Alman hukuk biliminin daha sonraları hukuk devleti (Rechtsstaat) dediği yapıyı teşkil etmektedir (Sabine, 2000: 62).

## 2. Yönetim Biçimleri İçinde Özgürlük

### A. Spinoza'da Demokrasi ve Özgürlük

Demokrasi, Spinoza için özgürlüğün gerçekleştirilmesine en uygun yönetim biçimidir. Çalışmanın önceki bölümlerinde Spinoza için özgürlüğün nasıl bir anlama sahip olduğu ele alınmış ve esasen ancak kendi zorunluluğunun bilincinde olan ve bu zorunluluğa göre eyleyene özgür denebileceği belirtilmişti. Bu tanım özgürlüğün ontolojik boyutunu ortaya koymaktadır. Siyasal bütün içerisinde özgürlüğün gerçekleşmesi içinse ilk koşul, insanların akıllarını özgürce kullanabilmelerinin koşullarının yaratılmasıdır.

*“Devletin gerçek amacı özgürlüktür”* (Spinoza, 2012b: 285). Bu sebeple akılcı bir yönetim insanların akıllarını özgürce kullanmalarını sağlamanın yanında bunu teşvik de etmelidir. Çünkü aklın hakimiyetinin sağlanamadığı yerde tutkular öne çıkmakta ve belirleyici olmaktadır. Duygular tarafından kat edilmiş varlıklar olarak insanlarda tutkular daima etkili olmaktadır; akılcılığın hakim kılınabilmesi için insanların tartışmasının, birbirlerini dinlemelerinin önü açılmalıdır.

Duyguların gücünün farkında olarak Spinoza'ya göre, bir siyasal bütünün varlığını sürdürebilmesi için kamu işlerini öyle düzenlemek gerekir ki, devleti yönetenler, kılavuzları ister akıl olsun ister bir duygu tarafından hareket ettirilsinler, dürüst olmayan bir biçimde ya da genel çıkarın aksine davranmaya itilmesinler (Spinoza, 2012c: 14). Kamu işlerinin bu şekilde düzenlenebilmesi dahi, siyasal kararların akılcı bir şekilde alınabilmesini gerekli kılar. Bu anlamda yalnız çokluğun kendisi siyasal kararı tutkuların hakimiyetinden ve birinci tür bilgiden ayırabilir; gerçekten bir olabilmek için zorunlu olarak çok olmak gerekir (Del Lucchese, 2016: 282-283).

Siyasal beden, çoklu bir beden olarak insan bedenine göre çok daha farklılaşmış ve karmaşık bir bedendir; fakat kendine dair bilinci insan zihnine göre daha düşük seviyededir. Zihnin gücü (potentia) ise bilgi arttıkça artacaktır; bilgi aynı zamanda beraberinde bir sevgi; çokluk olma arzusu da getirmektedir. İki kişinin daha fazla hakkı ve gücü olur; buradan hareketle Spinozacı siyasetin bütünü, bilgi kuramı ile sıkı sıkıya bağlıdır. Ortak mefhumların, ardından upuygun fikirlerin ve son olarak üçüncü tür bilginin ve arzusunun oluşmasına yol açan süreç, bir şekilde siyasal ve kolektif rasyonelliğin kurulmasına tekabül eder (Del Lucchese, 2016: 280). Tam da bu nedenle Spinoza'da ifade özgürlüğü tam ve mutlaktır; siyasal ve kolektif rasyonelliğin kurulabilmesi için insanların akıllarını özgürce kullanabilmeleri ve tartışarak hem bireysel bedenlerinin hem de kolektif bedenin zihinsel gücünü geliştirmeleri gerekmektedir.

Spinoza ile Hegel'in arasındaki temel bir fark burada gündeme gelmektedir. Her ne kadar yönetim biçimlerini tasnif ederken ya da ifade özgürlüğüne dair kavrayışını dile getirirken demokrasinin doğal olana en yakın ve hakların korunması ve talep edilmesi için en uygun yönetim olduğunu ifade etse dahi Spinoza, devleti asla idealleştirmemektedir. Matheron, bu tavrın açıkça, Spinoza'nın Hobbes, Hegel ve Rousseau'nun karşısında durduğu nokta olduğunu belirtmektedir (Güngören, 2004: 49).

## **B. Hegel'de Anayasal Düzen ve Özgürlük**

Hegel'de tarih, özgürlük fikrinin kendini gerçekleştirme olarak kavrandığı için, devlet de Spinoza'nın aksine idealleştirilerek özgürlüğün gerçekleşme sürecinde ereksel bir sentez ve aşama olarak ele alınır. Gerek erken dönem siyasi yazılarında, gerekse *Hukuk Felsefesinin Ana Hatları*'nda Hegel'in, idealleştirdiği yönetim biçimi anayasal monarşidir. Erken dönem siyasi yazılarında anayasal monarşiyi, siyasal dehanın ortaya çıkışı bağlamında ve Almanya'nın birliğine yönelik siyasal arzusu temelinde savunurken, *Hukuk Felsefesinin Ana Hatları*'nda ise tarihsel süreç içerisinde yönetim biçimlerinin diyalektik olarak birbirlerini aşmaları neticesinde modern dünyada Germetik halkların erişebildiği ve hakkaniyet ile özgürlüğün içerisinde sağlanabildiği bir yönetim biçimi olarak ortaya koymaktadır. Hegel açıkça, hem tarih felsefesinin hem de hukuk felsefesinin doruk noktasının Prusya tipi bir monarşiye benzeyen bir devlete ulaşmak olduğunu ifade eder (Singer, 2003: 92).

Anayasal düzen ile özgürlük ilişkisi bakımından erken dönem siyasi yazılarından, Hegel'in sonrasında, özellikle *Hukuk Felsefesinin Ana Hatları*'nda

geliştireceği devlet kuramına aktardığı en önemli düşüncenin, bireyin "özgürlüğü"nü, ulusal gerçekleşme çabasına gönüllü olarak kendini adaması olarak görmesi olduğu ileri sürülebilir. Çünkü bu, ona göre aynı zamanda bireyin kendi kendini de gerçekleştirmesidir (Sabine, 2000: 28).

Hegel, gerçek özgürlüğü de ancak modern dünyada Germenik ulusların ulaşabileceği bir aşama olarak kavramaktadır. Bu konuda demokrasi eleştirisini hatırlamak yararlıdır; buna göre demokrasiler, bilinçli öznelliğin yokluğu ile karakterize edilmektedir ve bu sebeple gerçek bir özgürlüğü içermemektedir. Alman Reformasyonu'nda ise birey, özerkliğinin özbilincine varmıştır ve bu anda gerçek özgürlüğe kavuşmuştur (Marcuse, 1974: 77). Belirtildiği gibi, Hegel'de bireysellik ancak tikel ile tümel arasındaki uzlaşmanın sağlanması ile gerçekleşebilecektir; dolayısıyla özgürlük de ancak özbilinçli öznelerin akılcı bir siyasal bütünde biraraya gelmesi ile somutlaşacaktır. Anayasal monarşi de, hem kurumsallaşmış yasaları ile hem de seçilmiş uzmanlara dayalı akılcı işleyişiyle özgürlüğün somutlaşmasının koşullarını sağlamaktadır.

Gerçek özgürlüğü ancak modern dünyada Germenik ulusların ulaşabileceği bir aşama olarak kavrayan Hegel ile demokrasiyi temelde kolektif rasyonalitenin tesis edilmesi ve gerçek özgürlüğün korunması için en uygun yönetim biçimi olarak ele alan Spinoza arasındaki temel fark, Hegel'in, yönetim biçimlerini diyalektiği içerisinde aşamalar şeklinde düşünmesidir. Spinoza'da ise bir idealleştirme ya da aşamalar şeklinde düşünmeye yer yoktur; gerçek özgürlüğe her siyasal bütün ulaşabilir; yeter ki kolektif rasyonaliteyi tesis edebilsin. Bununla birlikte her iki düşünürün yönetim biçimi tasnifi de siyasal kaygılarından bağımsız düşünülemez niteliktedir. Hegel, Almanya'nın,

gençliğinde tecrübe ettiği parçalı ve siyasal olarak güçsüz yapısı nedeniyle kurumsallaşmış, nesnelleşmiş ve anayasal olarak bir düzene bağlanmış güçlü bir monarşiyi aklın hakimiyeti için zorunlu görürken döneminin dini ve siyasal çalkantılarından doğrudan etkilenmiş olan Spinoza ise düşünce özgürlüğünün mutlak olarak sağlandığı akılcı bir demokrasiyi öne çıkarmaktadır.



## SONUÇ

Bu çalışmada bir 17. Yüzyıl rasyonalisti olan Spinoza ile Alman İdealizmi'nin en büyük temsilcilerinden Hegel'in devlet ve özgürlük arasındaki ilişkiye dair yaklaşımları ele alınmış ve her iki düşünür de siyasal ontolojileri açısından Etienne Balibar'ın kavramsallaştırdığı şekliyle *bireyötesilik* düşüncesi çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bireyötesilik kavramı, gerek Spinoza'nın gerekse Hegel'in birey ve toplum ilişkisi temelinde devlet ile özgürlüğü nasıl ilişkilendirdiklerinin anlaşılması için kritik ve anlamlı bir çerçeve sunmaktadır. Çalışma boyunca ortaya konmaya çalışıldığı gibi bunun temel nedeni, her iki düşünürün de ilişkisel bir siyasal ontolojik temelden hareket ederek mücadele, çatışma, mizaç, halk-tini gibi kavramlar vasıtasıyla tikel-tümel ilişkisinin siyasal bütün içerisinde nasıl kurulduğunu ve anlamlandırılabilceğini açıklama gayreti içinde olmalarıdır.

Böylesi bir açıklama gayreti, Spinoza ve Hegel'in içinde yaşadıkları dönemin düşünsel, siyasal ve toplumsal şartlarından bağımsız düşünülemez niteliktedir. Bu sebeple çalışmanın birinci bölümünde E. M. Wood'un siyasal teori için kavramsallaştırdığı şekliyle “tarihsel bağlamlandırma”nın bir düşüncenin ele alınışı bakımından taşıdığı önem ve merkeziliğine vurgu yapılmış ve iki düşünürün de kuramlarını biçimlendiren tarihsel, siyasal, toplumsal ve düşünsel koşullar ele alınmıştır. Hem Spinoza'nın hem de Hegel'in temel metinleri tarihsel bağlamları çerçevesinde ele alındığında, her ikisinin de kendi dönemlerinin siyasal tartışmaları ve sorunlarıyla ciddi şekilde meşgul olduğu ve bu sorunlara güçlü cevaplar ürettiği ifade edilmelidir.

Çalışmada ayrıca, Spinoza ve Hegel tarafından töz ve tin olarak kavranan “mutlak”ın her ikisinin sisteminde sahip olduğu merkezi rol, bilgi kuramları ve kullandıkları geometrik ve diyalektik yöntemleri de söz konusu tarihsel bağlamlandırma çerçevesinde anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Böylece ontolojilerinden epistemolojilerine ve metodolojilerine doğru giden düşünsel hatta özgürlüğün her ikisi tarafından da nasıl ele alındığı değerlendirilmiştir. Bu noktada varılan sonuç, özgürlüğün her iki düşünür için de çatışma ve mücadele kavramlarını dışlamadığı; dahası ancak çatışmalı ve mücadeleye dayalı bir siyasal ontolojik düzlemde var olan tikelikler arasındaki ilişkisellik çerçevesinde anlamlandırılabilirdir.

Hegel’in Spinoza yorumu ve Spinoza’nın özellikle töz kavrayışı ile geometrik yöntemine dair eleştirileri de çalışmanın ilgili kısımlarında vurgulanmış ve belirli konularda aralarındaki farklara kısaca değinilmiştir. Bu bağlamda vurgulanması gereken önemli bir fark, iki düşünürün özgürlüğün gerçekleşmesi için tercih ettikleri yönetim biçimlerinde ortaya çıkmaktadır. Spinoza için gerçek özgürlüğün sağlanabileceği yönetim biçimi demokrasi iken Hegel bunun ancak anayasal bir monarşide mümkün olduğunu ifade eder. Fakat Hegel’in monarkına dair çeşitli yorumlar bulunmakla birlikte, onun “monark” ile aslında anayasa vasıtasıyla sınırları belirlenmiş ve kendisi de gönüllü olarak anayasaya uyan, ulusunun çıkarını en önde tutan bir yöneticiyi kastettiği söylenebilir. Böylesi bir monark kavrayışı, Hegel’in özellikle erken dönem siyasal yazılarındaki Machiavelli çağrışımının sistemindeki sürekliliğine işaret eder.

Machiavelli, Spinoza ile de, özellikle çatışmayı dışlamayan ilişkiel ontoloji ile siyasal bütünün kuruluşu arasındaki ilişkinin anlamlandırılması açısından ilişkilendirilebilir.

Sonuç olarak, çalışmanın temel savına uygun olarak ortaya konmaya çalışıldığı gibi, Spinoza ve Hegel'in, bireyötesi bir kavrayış çerçevesinde toplum sözleşmesi kuramcılarının ve özellikle Hobbes'un yalıtılmış ve atomize birey kavrayışı ile soyut haklar yaklaşımı karşısında ortak bir siyasal ontolojik temele ya da en temelde tekil kesişim noktalarına sahip şekilde anlaşılabilmesi ifade edilebilir. Bu sav, özellikle Hegel'in Spinoza'yı sistemi içerisinde massetmeye çalıştığı ya da onu felsefe tarihinde çarpıtarak ele aldığı yönündeki savın temsilcileri açısından sorunlu görünebilir. Yine de demokrasi ve ifade özgürlüğünün bir savunucusu olarak Spinoza ile ancak modern dünyada Germenik ulusların ulaşabileceği bir aşama olarak anayasal bir monarşinin gerçek özgürlük için zaruriyetini vurgulayan Hegel arasında böylesi tekil kesişim noktalarını aramak, bu çalışma açısından anlamlı görünmektedir. Tüm farklılıklarına rağmen özgürlüğü, arzu temelinde işleyen bir ilişkisellik düzleminde kurdukları ve bunun her ne kadar siyasal amaçları farklı olsa da toplumculuk düşüncesini geri kazanmayı hedefleyen girişimler olarak anlamlandırılabilmesi ifade edilmelidir.

Bireyi toplumla, toplumu da bireyle düşünmeyi mümkün kılacak bir toplumsallık düşüncesi açısından Spinoza'nın, özellikle kurduğu güç ve hak özdeşliği ve mizaç kavramı temelinde işaret ettiği çoğul düzlemdeki çatışmalı ilişkisellik düşüncesi ile çalışmanın temel savını güçlendirecek ögeler ortaya koyduğu belirtilebilir. Hegel ise hem tanınma uğruna mücadeleyi özgürlüğün ontolojik bir gereği olarak ortaya koymasıyla hem de diyalektiği dahilinde Tinin serüveni bağlamında anlamlandırdığı Halk-Tini kavramının işaret ettiği çoğulluk düzlemi ile çalışmanın temel savına dair güçlü ipuçları sunmaktadır.

Bununla birlikte devlet ve özgürlük ilişkisi bağlamında, Spinoza'nın Hegel'den devletin idealleştirilmesi konusunda temelden farklılaştığı ve bunun, ikilinin arasındaki, örneğin yöntem farklılıkları ya da tin ve töz kavrayışlarındaki nüanslardan daha güçlü bir farklılık olduğu da kabul edilmelidir. Ayrıca Hegel ile Spinoza arasında, özellikle bilgi kuramları arasındaki farklılık vurgulanarak bir karşılaştırma yapılabilir ve idealizm tartışması çerçevesinde ikili arasında bir mesafe olduğu da savunulabilir. Bu örneklerde olduğu gibi, çalışmanın vardığı sonuçlardan doğan birçok soru çalışmanın kapsamı gereği dışarıda tutulmuştur ve başka çalışmalar vasıtasıyla açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır.



## KAYNAKÇA

Akal, Cemal Bali (2003), “Spinoza’da Din-İnanç, İfade Özgürlükleri Karşıtlıkları”, **Maltepe Hukuk Fakültesi Dergisi**, No: 4.

Akal, Cemal Bali (2014a), “Spinoza’da Tekilden Çoğula Geçilmez, Tekil Tekillikler İçinde Düşünülür”, Reyda Ergün ve Cemal Bali Akal (ed.), **Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Akal, Cemal Bali (2014b), “Spinoza ve Demokrasiyi Yeniden Düşünmek: Cemal Bali Akal ile Söyleşi”, Reyda Ergün ve Cemal Bali Akal (ed.), **Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aris, Reinhold (1936), **History of Political Thought in Germany From 1789 to 1815**, London, George Allen&Unwin Ltd.

Ateşoğlu, Güçlü (2002), “İdealizm ve Özgürlük Sorunu”, **Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi**, 11.

Ateşoğlu, Güçlü (2013), “Hegel’in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit”, Güçlü Ateşoğlu (ed), **Alman İdealizmi II: Hegel**, Ankara, Doğu Batı Yayınları

Ateşoğlu, Güçlü (2015), “Hegel’in Spinoza Yorumunda Kanatlarını Açan *Minerva’nın Baykuşu*”, Güçlü Ateşoğlu ve Eylem Canaslan (ed), **Spinoza İle Karşılaşmalar**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Baker, Ulus (2008), “**Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık**”, **Körotonomedy**, <http://www.korotonomedy.net/kor/index.php?id=8,79,0,0,1,0>

Balanuye, Çetin (2012), **Spinoza**, İstanbul, Say Yayınları.

Balibar, Etienne (1996), “What Is Man in Seventeenth Century Philosophy?”, Janet Coleman (ed.), **The Individual in Political Theory and Practice**, European Science Foundation, Oxford University Press.

Balibar, Etienne (1997), **Spinoza: From Individuality to Transindividuality**, Delft, Eburon Delft.

Batscha, Zwi (1984), **Salomon Maimons Lebensgeschichte**, Frankfurt am Main, Insel.

Beiser, Frederick (2005), **Hegel**, New York ve Londra, Routledge.

Bumin, Tülin (2010), **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, İstanbul, YKY.

Bumin, Tülin (2016), **Hegel**, İstanbul, YKY.

Callinicos, Alex (1999), **Social Theory: A Historical Introduction**, Cambridge: Polity Press.

Copleston, Frederick (2010a), **Copleston Felsefe Tarihi: Hegel**, İstanbul, İdea Yayınevi.

Copleston, Frederick (2010b), **Copleston Felsefe Tarihi: Alman İdealizmi**, İstanbul, İdea Yayınevi.

Del Lucchese, Filippo (2016), **Machiavelli ve Spinoza’da Çatışma, Güç ve Çokluk**, Çev. Orkun Güner, İstanbul, Otonom.

Deleuze, Gilles (2000), **Spinoza Üzerine On Bir Ders**, Çev.: Ulus Baker, İstanbul, Öteki Yayınevi.

Descartes, Rene (2007), **Meditasyonlar**, Bilgesu Yayıncılık.

Foucault, Michel (1999), **Bilginin Arkeolojisi**, Çev. Veli Urhan, İstanbul, Birey Yayıncılık.

Freudenthal, Jacob (1904), **Spinoza: Sein Leben und seine Lehre**, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag.

Gökberk, Macit (1998), **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi

Güngören, Birden (2004), **Spinoza ve Hegel'de Özgürlük Düşüncesi**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Habermas, Jürgen (1978), “Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie”, **Theorie und Praxis**, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Hay, Colin (2011), “Political Ontology”, Robert E. Goodin (ed.), *The Oxford Handbook of Political Science*, Oxford, Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1986a), “Die Verfassung Deutschlands”, Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel (ed.), **G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden mit Registerband 1. Band Frühe Schriften**, Berlin, Suhrkamp Verlag.

Hegel, G. W. F. (1986b), **G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden mit Registerband 20. Band Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III**, Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel (ed.), Berlin, Suhrkamp Verlag.

Hegel, G. W. F. (1986c), **G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden mit Registerband 12. Band Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte**, Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel (ed.), Berlin, Suhrkamp Verlag.

Hegel, G. W. F. (1986d), **G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden mit Registerband 2. Band Jenaer Schriften 1801-1807**, Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel (ed.), Berlin, Suhrkamp Verlag.

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

Hegel, G.W.F. (1969), **Jenaer Realphilosophie**, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Hegel, G.W.F. (1991), **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev.: Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar.

Hegel, G.W.F. (1995), **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Hegel, G.W.F. (2003), **Tarihte Akıl**, Çev: Önay Sezer, İstanbul, Kabalcı.

Hegel, G.W.F. (2006), **Tarih Felsefesi**, Çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi.

Hobbes, Thomas (2014), **Leviathan**, Çev.: Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Houlgate, Stephen (2006), **The Opening of Hegel's Logic**, Indiana, Purdue University Press.

Houlgate, Stephen (2008), "Introduction", Stephen Houlgate (ed.), **Outlines of the Philosophy of Right**, Çev. T.M. Knox, Oxford, Oxford University Press.

Hyppolite, Jean (2010), **Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**, İstanbul, Doğu Batı Yayınları.

Jameson, Fredric (2016), **Hegel Varyasyonları**, Çev. Bülent O. Doğan, İstanbul, İthaki.

Kirchner, Friedrich ve Carl Michaelis (1998), **Wörterbuch der philosophischen Begriffe**, Leipzig, F. Meiner.

Kojeve, Alexandre (2015), **Hegel Felsefesine Giriş**, Çev.: Selahattin Hilav, İstanbul, YKY.

Koyuncu, Emre (2015), “Spinoza’nın Sıfat Kavrayışı Üzerine Üç Yorum: Hegel, Macharey ve Deleuze”, Güçlü Ateşoğlu ve Eylem Canaslan (ed), **Spinoza İle Karşılaşmalar**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Losurdo, Domenico (2013), “Ahlaki Gerilim ve Politikanın Önceliği”, Güçlü Ateşoğlu (ed.), **Alman İdealizmi II**, Ankara, Doğu-Batı Yayınları.

Macharey, Pierre (2012), **Hegel ve/veya Spinoza**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Otonom.

Marcuse, Herbert (1974), “Die Jenaer Entwürfe der Hegelschen Sozialphilosophie”, Gerhard Göhler (ed.), **Frühe Politische Systeme/Georg Wilhelm Friedrich Hegel**, Frankfurt, Ullstein.

Melamed, Yitzhak Y. (2004), “Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism”, **Journal of the History of Philosophy**, C.42 S.1, s. 67-96.

Nadler, Steven (1999), **Spinoza: A Life**, Cambridge, Cambridge University Press.

Nur, Abdurrahman (2013), “Bourdieu’s Habitus and Giddens’ Structuration: Beyond the False Dichotomies?”, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.

Oertner, Monika (2000), **Vier Bedeutungsebenen von Freiheit in der Philosophie des Benedictus de Spinoza**, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Universität Konstanz Geisteswissenschaftliche Sektion, Konstanz.

O’Hagan, Tim (1992), “On Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy”, Stephen Priest (ed.), **Hegel's Critique of Kant**, Hampshire: Gregg Revivals.

Öktem, Niyazi (1977), **Özgürlük Sorunu ve Hukuk**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Özçınar, Şahin (2007), **Kendinin-Bilinci ve Öteki Diyalektiği**, Doktora Tezi, Ankara.

Özdemir, Eray Alpay (2013), **Hegel’de Özgürlük ve Siyaset Felsefesi**, Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir.

Read, Jason (2013), “Arzu İnsanın Özüdür: Bireylik-Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel”, Eylem Canaslan ve Cemal Bali Akal (ed.), **Marx’tan Spinoza’ya Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler**, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.

Reyda Ergün (2014), “Goethe ve Spinoza: Panteizm Tartışması ve Özgürlük Kavramı”, Reyda Ergün ve Cemal Bali Akal (ed.), **Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rosenkranz, Karl (1840), **Geschichte der Kantschen Philosophie**, Leipzig, Leopold Voss.

Röd, Wolfgang (1996), **Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert**, II. Band, München, Verlag C.H. Beck.

Sabine, George (2000), **Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi**, Cem Yayınevi.

Said, Edward (2016), **Kış Ruhü**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları.

Singer, Peter (2003), **Hegel: Düşüncenin Ustaları**, Çev.: B. Ö. Düzgören, İstanbul, Altın Kitaplar Yayınevi.

Spinoza, Benedictus (2002), “Ethics”, Michael L. Morgan (ed.), **Spinoza Complete Works**, Cambridge: Hackett Publishing Company.

Spinoza, Benedictus (2012a), **Ethica**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi.

Spinoza, Benedictus (2012b), **Teolojik-Politik İnceleme**, Çev.: Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları

Spinoza, Benedictus (2012c), **Politik İnceleme**, Çev.: Murat Erşen, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, Benedictus (2014), **Mektuplar**, Çev. Emine Ayhan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.

Spinoza, Benedictus (2015), **Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme**, Çev. Emine Ayhan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.

Stace, W.T. (1976), **Hegel Üstüne**, Çev. Murat Belge, İstanbul, Birikim Yayınları.

Wood, Ellen Meiksins (2017), **Yurttaşlardan Lordlara: Eksikçeğdan Ortaçağda Batı Siyasal Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, Çev.: Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap.

Yalvaç, Faruk (2009), “Hegel, Dünya Tarihi ve Özgürlük Mücadelesi Olarak Uluslararası İlişkiler”, **Uluslararası İlişkiler**, C.6 S.21, s. 3-37.

Zabcı, Filiz (2011), “Baruch de Spinoza”, Mehmet Ali Ağaoğulları (ed.), **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, İstanbul, İletişim.

Zelyüt, Solmaz (1989), **Spinoza'nın Politika Felsefesinde Özgürlük Sorunu ve Demokrasi**, Yüksek Lisans Tezi, İzmir.

## ÖZET

Siyaset felsefesinde devlet ve özgürlük ilişkisi daima problematik olagelmıştır. Bu ilişki bir anlamda birey ile siyasal bütün arasındaki ilişkiyi işaret etmekte olup siyasal bütünün oluşumuna dair yaklaşımların hareket noktasını oluşturan siyasal ontolojik temeller farklılık arz etmektedir. Etienne Balibar'ın kavramsallaştırdığı şekliyle *bireyötesilik* kavramı da söz konusu siyasal ontolojik temellerden birine gönderme yapmaktadır. Bireyötesilik; ilişkisel, çoğul ve çatışmalı bir ontolojik uzamda işleyen bir “bireyötesi bireyleşme” kavrayışı olarak ifade edilebilir.

Bu çalışma, felsefe tarihinin iki önemli düşünürü olan Spinoza ve Hegel'in devlet ve özgürlük ilişkisini nasıl kurduğuna odaklanmaktadır ve bunu bireyötesilik perspektifinden siyasal ontolojik bir inceleme olarak yapmaya çalışmaktadır. Çalışmanın temel savı, Spinoza ve Hegel'in bireyötesi bir kavrayış çerçevesinde toplum sözleşmesi geleneğinin yalıtılmış ve atomize birey kavrayışı ile soyut haklar yaklaşımı karşısında ortak bir siyasal ontolojik temele ya da tekil kesişim noktalarına sahip olduklarıdır.

Çalışma, birincil ve ikincil kaynaklar vasıtasıyla Siyaset Bilimi disiplini dahilinde literatüre bir katkı yapmayı amaçlamaktadır. Bu amaçla çalışmanın ilk bölümünde bir düşüncenin içinden doğduğu dönem ile ilişkisi ele alınmaktadır. Devamında Spinoza ve Hegel'in yaşadıkları dönem, düşüncelerinin temel kavramları, töz ve tin kavrayışları, geometrik ve diyalektik yöntemleri, bilgi kuramları incelenmektedir. Ayrıca Spinoza'nın Alman İdealizmi ve Hegel tarafından nasıl ele

alındığı da bu bölümde değerlendirilmektedir. İkinci bölümde her iki düşünürün de özgürlük ve toplumsallaşma anlayışları ile ahlak ve etik kavrayışlarına yer verilmektedir. Ayrıca bu bölümde Balibar'ın bireyötesilik kavrayışı da ele alınmakta ve Hegel ile Spinoza bireyötesilik düşünürleri olarak kavranmaya çalışılmaktadır. Üçüncü bölümde ise iki düşünürün yönetim biçimleri tasnifi ile yönetim biçimleri içerisindeki özgürlük kavrayışları ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hegel, Spinoza, bireyötesilik, siyasal ontoloji, özgürlük, devlet.



## ABSTRACT

The relationship between freedom and the state has been always problematic in political philosophy. This relationship indicates an another relationship which exists between the individual and the political body and the political-ontological grounds of the approaches to the establishment of the political body differ from each other. As conceptualized by Etienne Balibar, the concept of *transindividuality* also refers to one of aforementioned political-ontological grounds. Transindividuality can be described as a conception of “transindividual individuation” which works in a relational, plural and conflicting ontological space.

This study focuses on how Spinoza and Hegel, two of the most important figures of the history of philosophy establish the relationship between freedom and the state as a political-ontological enquiry from a transindividual perspective. The main argument of this study is that Spinoza and Hegel have a common political-ontological ground or some particular junction points against the social contract traditions’s conception of isolated and atomized individual and abstract rights.

This study presents itself as one of the aims of making a new contribution to the literature within the discipline of Political Science through the primary and secondary resources. For this purpose the relationship between an idea and the historical period in which this idea is born will be analyzed in the first chapter. It will be followed by an analysis of the periods Spinoza and Hegel lived in, their basic concepts, their understandings of substance and *Geist*, geometrical and dialectical methods and their

epistemologies. In addition to this, it is also examined in this chapter, how the German Idealism and Hegel deal with Spinoza. In the second chapter, freedom and socialisation conceptions and concepts of morals and ethics in the philosophies of Hegel and Spinoza will be studied. This chapter will briefly analyze Balibar's conception of *transindividuality* and try to identify Spinoza and Hegel as the thinkers of transindividuality. Finally, in the third chapter it is mentioned how Spinoza and Hegel classify the regimes and the freedom in mentioned regimes.

**Keywords:** Hegel, Spinoza, transindividuality, political ontology, freedom, state.