

T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI

**MODERN FELSEFEDE ÖZNE
PROBLEMİNİN DÖNÜŞÜMÜ VE ARZU KAVRAMI
(Yüksek Lisans Tezi)**

Hazırlayan:

20142206029 Mehmet Ata ARSLAN

Danışman:

Yrd. Doç. Dr. Güçlü Ateşoğlu

İstanbul - 2017

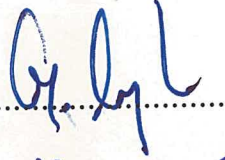
Mehmet Ata ARSLAN tarafından hazırlanan **Modern Felsefede Özne Probleminin Dönüşümü ve Arzu Kavramı** adlı bu çalışma aşağıda adları yazılı jüri üyelerince Oybirliğiyle / ~~Oyçokluğuyla~~ Yüksek Lisans Tezi olarak Kabul Edilmiştir.

Kabul (Sınav) Tarihi : 29 / 06 / 2017

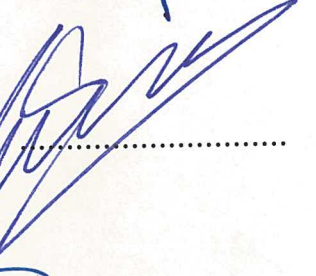
(Jüri Üyesinin Ünvanı , Adı , Soyadı ve Kurumu) :

İmzası :

Jüri Üyesi : Yrd.Doç.Dr. Güçlü ATEŞOĞLU (Danışman)

.....


Jüri Üyesi : Prof.Dr. H. Bülent GÖZKÂN

.....


Jüri Üyesi : Doç.Dr. Metin BAL (Dokuz Eylül Ü.Öğr.Üy.)

.....


Jüri Üyesi : Doç.Dr. Kurtul GÜLENÇ

.....


Jüri Üyesi : Yrd.Doç.Dr. Mehmet ŞİRAY

.....


Yedek Jüri Üyesi : Prof.Dr.Mehmet ELGİN (M.Sıtkı Koçman Ü.Öğr.Üy)

Yedek Jüri Üyesi : Prof.Dr Kaan H. ÖKTEN

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa no.</u>
ÖNSÖZ	III
ÖZET.....	IV
SUMMARY.....	V
1. GİRİŞ.....	7
2. DESCARTES: Kartezyen Yötem ve Zihin-Beden İkilgi.....	11
3. SPINOZA: <i>Deus sive Natura</i>	24
3.1. SPINOZA: Spinoza Felsefesinde <i>Conatus</i> ve <i>Cupiditas</i> (Arzu) Kavramı.....	32
4. KANT: Transendental Felsefe: Adına <i>Özne Metafiziği</i> Denilebilecek Yeni Bir Metafizik	39
5. HEGEL: <i>Tinin Fenomenolojisi</i> 'nde "Bilinç"ten "Öz-bilinç"e Geçişte <i>Arzu</i> Kavramı	52
5.1 HEGEL: Hegel'in Arzu ve Özne Kavramlarının Çağdaş Fransız Düşüncesinde Alımlanması	64
6. SONUÇ.....	71
7. KAYNAKLAR.....	76
8. ÖZGEÇMİŞ.....	79



ÖNSÖZ

Felsefeyle hemhal olan, bu hemhal oluşu tüm öğrencilerine sirayet ettiren ve de bu çalışmanın şekil almasında büyük emeği geçen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Güçlü Ateşoğlu'na şükran borçluyum. Ayrıca lisans eğitimim boyunca felsefe terbiyesi aldığım, desteklerini her alanda hissettiğim hocalarım Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şiray'a ve Prof. Dr. Hasan Bülent Gözkân'a teşekkürü bir borç bilirim. Kendisiyle tanışma fırsatına yüksek lisans eğitimim sırasında nail olduğum hocam Doç. Dr. Kurtul Gülenç'e ayrıca teşekkür ederim. TÜBİTAK'tan aldığı bayrağı Alfa-Bilim dizisiyle daha ileriye taşıyan ve yazın dünyasına dair birçok şeyi kendisinden öğrendiğim Prof. Dr. Kerem Cankoçak'a minnettarım.

İnsanın ailesi ister yanında ister uzakta olsun, kişinin en büyük destekçisidir, beni bugünlere getiren anneme, babama ve de kız kardeşim Seher'e, ağabeyim Mehmet'e, ayrıca dünyalar tatlısı yeğenim Dilay'a teşekkür ederim. Bu çalışma boyunca kahrımı çeken, bu tezin hazırlanmasında, hem eleştirileriyle hem de manevi desteğiyle katkılarını esirgemeyen Müge Ertem'e ve metnin gözden geçirilmesinde yardımcı olan Hikmet Akyüz'e sonsuz teşekkürler.

ÖZET

(Modern Felsefede Özne Probleminin Dönüşümü ve Arzu Kavramı)

Bu çalışma, on yedinci yüzyıl ile yirminci yüzyıl arasında ortaya konulan *özne* (*subject*) teorilerini, *arzu* kavramını temel alarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Duygularımızı açıklayan pek çok eser olduğu gibi, özellikle arzu kavramına yönelen birçok eser de bulunmaktadır. Pek çok filozof davranış ve eylemlerimizde arzunun nasıl bir temel oluşturduğunu anlamaya çalışmış ve bunun insanın refahı için ne anlama gelebileceğini irdelemiştir. Gelgelelim bunların çoğunda *arzu*, rasyonelliğin biricik sahibi olarak görülen insanın, bu en önemli ayrıcalığını, yani rasyonel oluşunu tehdit eden unsur olarak görülmektedir. Bu anlamıyla arzu, insan aklını yoldan çıkarabilecek olan kötülüklerin aracı olarak kabul edilir. Dolayısıyla Batı felsefesinin azımsanamayacak bölümünü oluşturan bu filozoflar dikkatlerini duygulara yönelttiklerinde, esasında hedefledikleri, arzuların bastırılması ya da akıl yoluyla nasıl kontrol altına alınacaklarıdır. Ancak Spinoza'yla başlayan süreçte bu anlayışın tersyüz edildiğini ve arzunun insanın en hakiki özü olarak ele alındığı görülür. Spinoza'dan Hegel'e, Hegel'den de Fransız düşüncesine uzanan çizgide arzu kavramının öznenin birliğinin kurulabilmesinde anahtar rol oynadığı ve de modern ile modern-sonrası felsefenin temel gündemini oluşturduğu açıktır. Descartes'ın düşünen töz ile uzamsal töz ayrımından Spinoza'nın monizmine, oradan Kant'ın transendental felsefesine ve en nihayetinde yirminci yüzyıl Fransız düşüncesinin özne anlayışına da şekil verecek olan Hegel'in arzu öznesi teorisine kadar uzanacak olan bu çalışma, bu düşünürler bağlamında öznenin birliğinin nasıl kurulduğunu ve böylesi bir birliğin özne için olanaklı olup olmadığını açıklamaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arzu, Tanınma-Kabul Görme, Özne, Mutlak, Koruyarak-Aşma

SUMMARY

(The Transformation of Subject in Modern Philosophy and the Concept of Desire)

The purpose of this study is to evaluate the subject theories which are revealed between the 17th and 20th centuries based on the concept of desire. There are many works explaining our emotions, and there are many works which are especially oriented towards the concept of desire. Many philosophers have tried to understand what kind of basis desire has in our behavior and actions, and what kind of role desire takes for human well-being. However, most of these thinkers are regarded desire as a threat to the rationality which is the most important privilege of the man. In this sense, desire is accepted as the means of evil which can bring human mind out of the way. Therefore, when these philosophers (who make up the undivided part of Western philosophy) turn their attentions to emotions, their aim is to rather suppress these desires or to control them by reason. However, in the process starting with Spinoza, it is seen that this comprehension is reversed and the desire regarded as the most true essence of man. It is clear that in the line extending from Spinoza to Hegel and from Hegel to French thought, desire is the key concept to establish the unity of the subject and it is the main agenda of modern philosophy. This work will extend from Descartes' distinction between *res cogitans* and *res extensa* to the monism of Spinoza and from there to Transcendental Philosophy of Kant, and ultimately to the speculative philosophy of Hegel, which will ultimately shape the subject theories of 20th century French philosophy; and by making that it will try to explain how the unity of subject build in this philosophers theories and if there is such possibility of unity for the subject.

Key Words: Desire, Recognition, Subject, Absolute, Sublation



1. GİRİŞ

Yirminci yüzyıl özne teorileri, dünyada olup biten her şeyin, öznenin¹, eşsiz özünün ifadesi olduğunu düşünen ve öznenin kendine yeten, kendini bilen veya bilme kudretini kendinde bir potansiyel olarak taşıdığını düşünen modern felsefenin *özne çağı* fikrini reddetse de, özellikle bu felsefenin son temsilcisi olarak gösterebilecek olan Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde arzu kavramı üzerine bina ettiği özne anlayışına öyle ya da böyle geri döner ve Hegelci öğelerin eksik analizi yüzünden ortaya attığı eleştirilerle ona fark etmeden sadık kalır.

Fransa'da Hegelcilik, rönesansını yaşadığı dönemden bu dönemin sonuna kadar olan süreçte Hegel felsefesiyle olan ilişkisini hep korumuştur. Jean Wahl'ın 1929 tarihli çalışması olan *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (*Hegel Felsefesinde Mutsuz Bilinç*) adlı kitabının dışında Fransa'da Hegel çalışmaları 1930'lara kadar henüz başlamamıştı.² Ancak 1930'lar ile 1940'lar arasındaki süreçte Hegel'in düşünceleri Fransız felsefesinin odağını oluşturmaktaydı. Nitekim Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi* adlı kitabında şöyle diyordu: "Geçtiğimiz yüzyılın bütün büyük felsefi fikirleri –Marx ve Nietzsche'nin felsefeleri, fenomenoloji, Alman varoluşçuluğu ve psikanaliz– kaynağını Hegel'de bulmuştur." 1940'larda Fransız felsefesinin Hegel'e dönüş çabası yerini 1960'larda Hegel'den kurtulma çabasına bırakır. Ancak Fransız felsefesinde bu dönemde yer bulan anti-Hegelci tavrın temelinde Hegel felsefesinin yanlış yorumlanması olduğu pekâlâ söylenebilir; zira gelişen eleştirilerin tümü Hegel'in özne teorisini Descartes, Spinoza ve Kant'ın özne teorileriyle aynı çizgide değerlendirmek üzerinden kurulur. Ancak *Tinin Fenomenolojisi*'nin dikkatli bir okuması yapıldığında görülecektir ki, Hegelci özne kendine yeter bir özne olarak karşımıza çıkmaz; zira Hegel'in öznesi arzu denilen kilit bir kavram üzerinden şekillenir ki, arzu olumsuzlamayı, diyalektiği ve öznelerarasılığı özneye yükleyen öznenin özüdür. Arzunun bir anlamı daha vardır, ki o da bilincin kendi kendisini arzu nesnelere ve arzulanana başkası ya da başkaları dolayısıyla olumsuzlamasıdır. Arzu, ister tiksinti/nefret ister reddetme/yok sayma isterse başka bir duygu formunda olsun, bizim ontolojik yetersizliğimizi ifade eder. Gelgelelim, arzu söz konusu duygu formlarından hangisi olursa olsun, konu edildiğinde bir son

¹ Özne yalnızca kendilikle/benle (self) sınırlı kalmayan kültürel ve toplumsal olanı da içinde barındıran bir sözcüktür. Sözelimi Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" ifadesi ele

² Şüphesiz Georges Noel'in 1897 tarihli *La logique de Hegel* adlı çalışmasını da unutmamak gerekir.

noktası olduğu fikrini beraberinde getirir. Dolayısıyla Hegel için arzu deyince, onun tatmini, nihai bir sona ilişkin bir cevabın mümkünlüğüne dair bir varsayımda da ister istemez bulunuruz. Fakat böyle bir yaklaşıma, yani arzunun tatmini, onun bir son noktası olduğuna dair fikre çok da çabuk sıçramamak gerekir; zira Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* adlı kitabında Spinoza'ya yönelttiği eleştiriler çerçevesinde metafiziksel bir kapanışın, bir nihai sonun mümkün olup olmadığına dair şüpheciliğini çok açık bir şekilde ifade eder. Dolayısıyla cevap aranması gereken soru şudur: Spinoza'yı öz-bilincin olumsuzluğunu dışarıda bırakan metafiziksel bir sistem ortaya atmakla suçlayan Hegel, ona yönelttiği eleştirisinin cevabını kendi vermiş midir, yoksa o da olumsuzun gücünü susturmakla mı suçludur?

Dolayısıyla bu olguyu göstermek adına, eş deyişle Hegel'in özne teorisinin modern felsefe geleneğinin bir devamı olduğu, ancak onlardan bitimli, kendi içine kapanık bir özne anlayışı ortaya koymamak bakımından ayrıldığını ifade etmek için Descartes, Spinoza ve Kant felsefelerine dair uğraklardan oluşan ve Hegel'e uzanan bir hat çizilip, modern felsefenin özne teorileri arasındaki geçişler gösterilmeye çalışılacaktır.

Bu hattın Descartes'la başlatılma sebebi, pek çoklarının ifade ettiği gibi Descartes'ın modern felsefenin kurucusu olarak nitelendirilmesidir. Descartes ortaya koyduğu düşünce sistemi ve yöntemiyle hem kendinden önce gelen Skolastik gelenekten kopuşu sağlamış hem de bireyin ya da öznenin felsefenin temel konusu haline geldiği yeni bir gelenek yaratmıştır. Ancak modern çağı özne çağı yapan Descartes'ın *cogito* düşüncesi, şimdilerde bizim zihin-beden ikiliği olarak adlandırdığımız ve Descartes'ın *Meditasyonlar*'ın sonuncusunda (Altıncı Meditasyonda) aşmaya çalıştığı bir problem ortaya çıkarmıştır.

Spinoza *Ethica*'da tam da bu ikiliği ortadan kaldırmaya ve aşmaya çalışır. Bunu da ortaya koyduğu tek töz anlayışıyla gerçekleştirmek niyetindedir. Buna göre zihin ve beden bir ve aynı şeyin, eş deyişle tözün (*Deus sive Natura*'nın) yalnızca farklı ifadeleridir. Böylelikle Spinoza'da zihin ve beden bağıntı bakımından aynı olan, yalnızca tözün farklı şekillerde ifadeleri olmak bakımından ayrılan *attributumlar* ya da *moduslar* olarak anlaşılır. Nitekim Hegel, Spinoza'nın Descartes'ın zihin-beden ikiliğini aşan monistik yaklaşımını olumlayacak ve benimseyecektir. Ancak Spinoza'nın felsefesinde de sorun teşkil eden bir yan vardır ki, o da kendi kendinin

nedeni olan ve kendi kendisinden başka kavrama ihtiyaç duymayan olarak tanımlanan tözün/mutlağın/Tanrı'nın her türlü belirlenimden bağımsız ve sonsuz olarak başat bir şekilde ortaya koyulması ve dolayısıyla Hegel'in de ifade ettiği gibi Tanrı/mutlak /töz kavramı altında ezilen bir öznellik anlayışı ile donuk ve cansız bir sistem kurmuş olmasıdır.

Kant'a geldiğimizdeyse, pek çoklarının “Kant'ın Copernicusçu devrimi” olarak adlandırdığı düşünce hamlesiyle, hem Descartes'taki hem de Spinoza'daki zamana tabi olmayan mutlak/töz ya da Tanrı anlayışının tümünden tersyüz edildiği görülür; zira Kant, mutlağı öznenin kendi özsel kapasitelerine ait bir şey olarak yeniden inşa eder. Kant transendental felsefe olarak adlandırılan yeni metafiziğiyle birlikte Spinoza'nın bu kendi kendisinin nedeni olan donuk, cansız ve en önemlisi zamana tabi olmayan, eş deyişle transendent ya da aşkın tözünün tersyüz edilmesinin ilk adımını atar. Bu tersyüz edişin en önemli ayağı olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nin “Transendental Dedüksiyon” başlıklı bölümü, hem anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin neden deneyimin zorunlu kavramları olduğunu göstererek hem de nesnenin tesis edilmesi için akan zamanda değişmeyen *Apperzeption*'un (tamalgının, öz-bilincin) birliğini göstererek hiçbir zaman aşırı mutlak anlayışına ihtiyaç duymadan yeni bir özne-nesne özdeşliği kurar ki, bu durum yani ben'in kendini bir ve aynı şey olarak kavrama zorunluluğu, Hegel'in özne teorisini doğrudan etkileyecektir. Nitekim Kantçı terimlerle konuşacak olursak, denilebilir ki, Hegelci özne *Apperzeption*'un birliğinin tarihsel, toplumsal ve metafiziksel dönüşümüdür. Ancak Kant'taki sorun da, Hegel'in deyişiyle, ben'in kendi içinde kalması ve kapana kısılmasıdır, zira Kantçı özne yalnızca kendi öz-yetileriyle kendinde temsil ettiği şeyler hakkında, eş deyişle ancak kendi hakkında konuşabilir. Böylelikle Kantçı özne, Hegel'e göre, kendi yetileriyle ortaya koyduğu aynada kendi kendisini seyretmekten ya da bir başka deyişle “Ben, Benim” totolojisinden öteye gidemez.

Hegel, hem Spinoza'da gördüğü eksikli yanı hem de Kant'ta gördüğü sorunu doğal bilinçten, etkin bilince (öz-bilince) geçtiği *Fenomenoloji*'nin “Kendinin Kesinliğinin Hakikati” başlıklı bölümde, arzu kavramını temele alarak aşmaya çalışacaktır. Ve Hegel bir yandan Spinoza'nın transendent/aşkın mutlak anlayışından kurtulmak, bir yandan da Kant'ın kendi içine kapalı, yalnızca kendi üzerine konuşan özne anlayışından sıyrılmak adına ortaya koyduğu özne anlayışında, arzunun olumsuzlayıcı yönelimselliğiyle özdeşliğini başkasıyla girdiği ilişkide tekrar tekrar

yeni baştan kuran bir 6znellik kavrayişıyla karşımıza çıkacaktır. B6ylelikle Hegel, kendinin arayışında olan arzunun 6znesi kurgusuyla yirminci y6zyıl 6zne teorilerinin de temel g6ndemini oluşturmuş olacaktır.



2. DESCARTES: Kartezyen Y6ntem ve Zihin-Beden İkiligi

Alacakaranlıkta ve yalnız başına y6r6yen biri gibi yavaş yavaş ilerlemeye ve

*tüm şeylerde öylesine dikkatli olmaya karar verdim ki, ilerleyişim çok az olsa bile en azından kendimi düşmeye karşı kolladım.*³

René Descartes genelde “modern felsefenin babası” olarak gösterilir ki, bunun için iyi bir sebep vardır; o da, hem ortaya koyduğu düşünce yapısının ve sisteminin hem de bu sistemi kurduğu yöntemin ortaçağ felsefe geleneğinden kopmayı temsil ettiği gibi, aynı zamanda kendinden sonra gelen yeni bir geleneğin de başlangıcına zemin oluşturmuş olmasıdır. Nitekim bu durum Descartes’ın *Meditasyonlar* adlı kitabının tam adına bakıldığında daha belirgin hale gelir: *Tanrı’nın Varlığının ve İnsanın Ruhunu ile Bedeni Arasındaki Gerçek Ayrımın Açık Biçimde Kanıtladığı İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*.

Her ne kadar *Meditasyonlar*’ın tam adı bizde Descartesçı felsefenin odak noktasının Tanrı’nın varoluşunu ve ruhun ölümsüzlüğünü göstermek olduğu izlenimini uyandırır da, esasında onun hedefi bundan çok daha büyüktür. Descartes’ın temel amacı dünyanın, insanın ve Tanrı’nın, eş deyişle var olan her şeyin tüm bilgisine ulaşmaktır; zira böyle bir hedefe yönelmesinin sebebi, kendi çağının felsefesinin sağlam ve kesin olmaktan uzak olduğunu düşünmesiydi. Descartes’ın kendinden önce gelen felsefe geleneğinden bu denli tatminsiz olmasının yegâne sebeplerinden biri, onun matematikten ve özellikle geometri ile cebirden oldukça etkilenmiş olmasıydı; nitekim kendisi de önemli bir matematikçi olan Descartes, matematiğin, özellikle de mantığın ve geometrinin metodolojisi ve bu bilimlerin her bir çıkarımının kesinliğini kendi akıl yürütmesindeki kanıtlar ve ispatlamalarla zorunlu olarak gösterebiliyor olmasından fazlasıyla etkilenmişti. Dolayısıyla Descartes’ın temel amacı, matematik ve geometride olduğu gibi felsefeyi de sağlam temeller üzerine oturtmak, eş deyişle felsefedeki hakikate erişmek için bir yöntem bulmaktı. Descartes *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı kitabında matematiğin düşüncesi üzerinde yarattığı etkiden açıkça söz eder. Gençlik yıllarında matematik, geometrik çözümler ve cebir çalışmış ve başka bilim dallarıyla kıyaslandığında bu bilimlerin daha açık ve kesin olduğundan etkilendiğinden söz etmiştir. Böylelikle amacını, matematikteki yöntemi tüm bilimlere uygulamak ve de açık ve seçik bilgiye, eş deyişle mutlak bilgisine, kesin bir bilimle ulaşmak olarak belirlemiştir. Bu

³ René Descartes, *Söylem-Kurallar-Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, s. 22-3.

mutlak/kesin bilimin alt kümesi olan birçok bilim dalı olsa da, açık ve seçik bilginin ortaya konabilmesi için tek bir bilimsel yöntem vardır Descartes için; zira tüm bilimler, ne denli değişik uygulamalara sahip olurlarsa olsunlar, her zaman bir ve aynı kalan insan bilgeliğini ifade ederler. Böylece Descartes'ın temel amacının tümel ya da evrensel olan bilimsel felsefeyi inşa etmek olduğu görülür. Kendi kullandığı metaforla ifade edecek olursak, Descartes, ağacın kökleri olan metafizikle sonlu "Ben" in sezgisel olarak diğer her şeyden ayrımlaşan varoluşunu ortaya koymayı hedefler ve ardından gerçekliğin ölçütünü, Tanrı'nın varoluşunu ve maddi dünyanın varoluşunu doğrulamaya geçer. Ağacın gövdesi olan ve dolayısıyla köklerine, yani metafiziğe bağlı olan fiziklese metafiziksel ilkelere türediği müddetçe bilim olanı kasteder. Ağacın dalları da, yani pratik bilimler de bu ilkelere türediği müddetçe bilim statüsü kazanacaktır.

Yöntem Üzerine Konuşma adlı eserinde Descartes, felsefe tarihinde geriye baktığında gördüğü tabloyu kent benzetmesiyle bize sunar. Entelektüel bir kısa otobiyografi şeklinde başladığı *Yöntem Üzerine Konuşma*'daki analogide, Almanya'da gördüğü bir kentteki yapıların büyüklü-küçüklü, orantısız, ölçüsüz ve karmakarışık bir halde oluşunu felsefenin kendi içinde inşa ettiği yapılara benzetir. Descartes'a göre çözüm, eski bir binayı restore etmek değil, sağlam temeller üzerine kurulu yeni bir bina inşa etmek, felsefe için konuşursak, temeli en açık ve seçik olan olarak seçmektir. Ancak buradan Descartes'ın mevcut kendisine kadar gelen her türlü bilgiyi reddettiği sonucu çıkarılmamalıdır. Nitekim rasyonalizmin on yedinci yüzyılda Descartes'ın çalışmalarıyla başladığı söylene de, bu pek de doğru bir yaklaşım değildir; zira Platon'un bu geleneğin başlamasında kuşkusuz çok büyük bir yeri vardır; buna ek olarak ortaçağ Skolastiklerinin Descartes felsefesi üzerindeki etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Dolayısıyla, Descartes'ı kendinden önce gelen felsefenin tüm doğrularını ortadan kaldırıp ya da çöpe atıp, tüm bir felsefeyi Descartes'tan başlatmak oldukça hatalı bir yaklaşım olacaktır ki, nitekim Descartes da ne başka filozofların doğru olarak görmüş oldukları her şeyi yadsıma amacındaydı ne de kendinden önceki filozoflar tarafından ileri sürülen önermelerin tümünün yanlış olduğunu düşünmekteydi. Bunlardan hiç olmazsa bir kısmı pekâlâ doğru olabilirdi. Gelgelelim Descartes'ın yeniliği bu doğruları yeniden keşfetme gerekliliğini göstermesiydi ki, gerçeklikleri temel ve kuşku duyulmaz önermelerle başlayıp,

türetilmiş önermelere doğru, sistematik olarak ilerleyerek düzenli bir yolla gösterilebilsin.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Descartes için mantık, matematik ve geometrinin metodolojisi oldukça önemli bir yere sahiptir. Nitekim mantığı meydana getiren dört kuralı, kendi yönteminin (felsefeyi sağlam bir bilim olarak kurmak için arayışında olduğu yöntemin) oluşması ve işlemesi için zorunlu koşullar haline getirir. Bu kuralları kısaca belirtecek olursak: (1) Doğruluğunu açık ve seçik olarak bilmediğimiz hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek; (2) araştırdığımız sorunları olabildiğince en ufak parçalara bölmek; (3) basit ve en anlaşılabilir olan şeylerden başlamak; bu bizim anlaşılması güç olan şeyleri anlamamız için doğru bir yol sunacaktır ve son olarak da (4) sık sık geriye dönüp elde ettiğimiz bilgileri gözden geçirmek ve bu şekilde hiçbir şeyin eksik olmadığından emin olmaktır. Descartes temellerini sağlam bir şekilde attığı bu yolda adımlarını yavaş yavaş ve sağlam bir şekilde atma gereği hisseder. Ona göre ortak anlayış ya da bilindik tabirle sağduyu her insana eşit derecede verilmiştir, dolayısıyla doğru yöntemin ortaya konmasının bizleri doğru sonuca götüreceğine kuşku yoktur. Böylelikle Descartes felsefesinin ilk hamlesi doğru yöntemi ortaya koymaktır. Gerçeklik arayışında doğru yöntemi bulmak ve kullanmak isteğinde olan Descartes, söz konusu yöntemle gerçeklikleri önceden kabul edilmiş olup olmadıklarına bakılmaksızın ona bu gerçeklikleri akılsal ve sistematik bir düzenleme yeteneğini verecek bir sistem kurmak niyetindeydi. Birincil amacı, içerik söz konusu olduğu sürece, yeni bir felsefe üretmekten çok, kesin ve iyi düzenlenmiş bir felsefe üretmektir. Ve bu niyeti taşıırken hedef olarak gördüğü karşı cephe, Skolastizmden çok Kuşkuculuktur.

İtiraf etmek zorundayım ki, eskiden doğru olduğunu sandığım şeylerin arasında şu veya bu şekilde kuşulanamayacağım hiçbir şey de yok; hem de bu kuşku düşüncesizlik veya umursamazlık ürünü değil, pek güçlü ve pek iyi düşünülmüş gerekçelere dayanıyor; öyle ki eğer bilimlerde kesin ve kuşku götürmez bir şeyler bulmak istiyorsam bundan böyle bunlara inanmaktan da açıkça yanlış şeylere inanmaktan kaçındığım kadar özenle sakınmalıyım.⁴

⁴ René Descartes, **Meditasyonlar**, çev. İsmet Birkan, s. 19.

Meditasyonlar'dan yapılan yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Descartes, geçmişten kalan varsayımların tümünü yanlış kabul etmekle, bildiği her şeyin üstünü çizmekle ya da silmekle işe başlar; amacı, bir şekilde edindiği tüm kanı ve düşüncelerden sıyrılmaktır ve bunu da bilindik “kuşku yöntemi”yle yapar. Descartes kuşku yöntemini, yani içinde en ufak kuşku parçası taşıyan her şeyi dışarıda bırakarak başlatır ve mutlak kuşku duyulamayacak olana erişene kadar kuşkuyu en uç noktaya kadar ilerletir. Descartes işe duyuların tanıklığını reddederek başlar, zira fark etmiştir ki, pek çok zaman duyuları onu yanıltmış ve bunlar mutlak kuşku duyulamayacak olanı ortaya koymak için güvenilir araçlar değildir. Descartes’ın kuşku yönteminin bir ileri safhası ise, deneyimlere ilişkin yargıların reddedilmesidir. Kulağa ilkin tuhaf gelen bu yaklaşımını, Descartes, düş görülen zaman ile uyanık olunan zamanlar arasındaki iç içe geçebilme olanağından yola çıkarak gerekçelendirir. Sözelimi, “bu metni bilgisayarımın klavyesindeki tuşlara basarak yazıyorum” yargısı, ilkin sorgulanamayacak derecede açık ve seçik görünse de, bunu yaparken uykuda olduğum ve düş görüyor olabileceğim olasılığı bu yargının gerçekdışı olması, yani yanlış olması anlamına gelecektir. Descartes bu argümanının kapsamını dış dünyaya ilişkin tüm deneyimlere kadar genişletir ve deneyim yargılarının hiçbiri böylelikle kuşku duyulmaz, güvenilir yargılar olarak görülmez; zira bir şey beni yalnızca bir kez bile yanıltmış olsa, Descartes’a göre bu şeylere asla güvenmemek gerekir, dolayısıyla duyularım beni bir kez dahi yanıltmış olsa, duyuların tümünün yanıltıcı olacağı kabul edilecektir. Ancak düş görme haliyle uyanıklık halinin birbirine geçtiği bu durumda öyle bir istisna vardır ki, doğruluğu düş görüyor olmam halinde de, uyanık olmam halinde de geçerlidir; bu tür yargılar matematiğe ve mantığa ilişkin yargılardır. Sözelimi, 2 ile 3’ün toplamı, ister düş görüyor olayım isterse uyanık olayım, zorunlu olarak 5 sonucunu verecektir, aynı şekilde bir karenin her zaman dört kenarı olacaktır. Bu nokta, yani matematiksel ve mantıksal yargılar Descartes’ın ayağını basabileceği sağlam zemin gibi görünse de, Descartes burada durmayı tercih etmez, ne de olsa içinde en ufak kuşkuyu barındırmayan şeyi arıyordu. Peki ama, 2 ile 3’ün toplamının 5 olduğu gerçeği nasıl yadsınabilir? Descartes buna, beni yanıltmaktan başka bir amacı olmayan “kötü cin” varsayımıyla karşılık verir.

Demek ki en üst derecede iyi ve en yüce hakikat kaynağı olan Tanrı'nın değil de güçlü olduğu ölçüde hilekâr ve aldatıcı kötü bir cinin beni yanıltmak için elinden geleni yaptığını varsayacağım. Gök, yer, hava, renkler, biçimler, sesler ve diğer bütün dış nesnelerin bu cinin benim inanırlığıma tuzak kurmak için yararlandığı yanılsamalar ve hayaller olduğunu düşüneceğim; kendimi de elleri, gözleri, eti, kanı ve *hiçbir duyusu olmayan*⁵ ama yanılıp bütün bunlara sahip olduğunu zanneden bir yaratık olarak göreceğim ve bu fikre inat ve ısrarla bağlı kalacağım. Bu yolla hiçbir hakikatin bilgisine varmak elimde olmasa da, yargılarımı askıya almak elimdedir. Bu nedenle herhangi bir yanlış fikri inançlarıma dahil etmek özenle sakınacağım ve zihnimi bu büyük aldatıcının bütün hile ve tuzaklarına o denli hazır tutacağım ki, ne kadar güçlü ve kurnaz olursa olsun bana asla hiçbir şeyi kabul ettiremeyecek.⁶

Böylelikle ne zaman 2 sayısına 3 eklesen, bu kötü cin beni yanıltıp bana 5 sonucunu verdirilmekte ya da ne zaman bir kare düşünsem, aklıma dört kenar getirmektedir. Bu durumda Descartes fark eder ki, matematiğin ve mantığın yargıları da dahil olmak üzere hiçbir şey kuşkudan arınmış bir şekilde görünmez. Ancak Descartes bu kuşku yöntemini en son noktaya kadar ilerleterek, en ileri kuşkuculuğun bile dokunamayacağı bir alan görür. O da şudur: Sözelimi kötü bir cin varsa, bu durumda “beni aldatıyorsa, var olduğuma kuşku yoktur. Beni istediği kadar aldatsın, bir şey düşündüğüm sürece bir var olmamaklığım sonucunu elde edemeyecektir. Öyle ki ‘ben’im, *varım* önermesini her dile getirişimde veya her tasarlayışimde bunun zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna varmak ve bu sonucu değişmez saymak gerekiyor.”⁷

Böylelikle “Düşünüyorum, öyleyse varım” mutlak kuşku duyulamaz çıkarımıyla varoluşunu temellendiren Descartes, ardından kendi doğasını ya da özünü araştırmaya başlar. Ben ne tür bir şeyim? Ona göre benim özsel olarak fiziksel bir varlık olması olanaklı görünmez; zira kuşku yöntemi ilerletildiğinde, beden ve dışsal her nesne kuşku duyulabilecek şeyler altına düşerler. Dolayısıyla, kendimin ne olduğuna dair söylenebilecek tek kuşku duyulamaz şey, bana ait tüm özsel niteliklerin yalnızca zihinsel olmasıdır. Bu bakımdan Descartes “Ben” dediğinde kastettiği şey, tüm doğası ya da özü düşünmek olan ve varoluşu hiçbir yere (bedene dahi) ihtiyacı olmayan tözsel bir varlıktır. Descartes için zihin dışındaki her şey, yani duyusal alana

⁵ Vurgu bana ait.

⁶ René Descartes, **Meditasyonlar**, çev. İsmet Birkan, s. 20.

⁷ A.g.e., s. 22.

ait olanlar, kuşku yöntemi bir kenara bırakıldıktan sonra bile, hakikatin doğasına dair bilgi vermek konusunda güvenilir bir içkin kaynak olarak görülmez. Buna en iyi örnek ise, Descartes'ın 2. *Meditasyon*'unda verdiği balmumu örneğidir:

Kovandan yeni alınmış, içindeki balın tadını henüz yitirmemiş, toplandığı çiçeklerin kokularından da henüz bir şeyler saklıyor; rengi, biçimi, büyüklüğü gözle görülüyor; sert, soğuk, yoğrulup biçimlendirilebiliyor, vurulunca bir ses de veriyor. Kısaca, bir cismi açık seçik tanıtabilecek her şey bunda da var. Ama ben konuşurken onu ateşe yaklaşıyorlar; bakıyorsunuz tadından ne kalmışsa uçuyor, kokusu buharlaşıyor, rengi değişiyor, biçimi kayboluyor, büyüklüğü artıyor, sıvılaşıyor, ısınıyor, el sürülmez oluyor ve vurulsa bile artık hiç ses vermiyor. Bütün bu değişimlerden sonra eldeki yine aynı mum mudur acaba? Kabul etmek gerek, aynı mumdur.⁸

Tat alma, görme, işitme ve dokunma yoluyla edinilen tüm veriler, Descartes'ın verdiği söz konusu balmumu örneğinde değişir. Ancak balmumu bilfiil orada durmaya devam etmektedir. Dolayısıyla onun orada olduğuna dair bilgimi verecek, balmumuna ait özsel bir şey olmalıdır (ki bu, balmumuna ait tüm nitelikleri değiştiği için duyular olamaz), bu da balmumuna ait duysal her şey dışarıda bırakıldığında geriye kalan uzamlı olmak öz niteliği olacaktır. Dolayısıyla balmumunun yegâne özsel niteliği uzamlı olmaktır; eş deyişle o, bir *res extensa*'dır. Ancak belirsiz sayıda geometrik şekle sahip olabilen uzamlı şeyler, ne duyular aracılığıyla ne de hayalgücü aracılığıyla bilinir. “Demek ki şu nokta üzerinde anlaşmak gerek, balmumunun ne olduğu hayalgücüyle kavranamaz, onu anlayabilecek yegâne şey anlama yetimidir.”⁹

Burada hemen cisimlerin anlama yetimizde beliren bu bilgisinin kaynağı nedir sorusu akla gelir. Descartes'ın bu soruya cevabı, Tanrı'nın anlama yetimize bahsettiği doğuştan gelen bir yeti olan doğal ışık olduğudur. Tanrı bu türden açık ve seçik fikirleri doğduğumuz andan itibaren anlama yetimize yerleştirerek gerçeğe ve doğruluğa ulaşmamıza olanak sağlar. Ancak Tanrı'nın bize bahsettiği bu açık ve seçik algıların duyular yoluyla gelen algılarla hiçbir ilgisi yoktur, bunlar tıpkı matematiğin, geometrinin ya da mantığın önermelerini düşünürken olduğu gibi, anlama yetimize

⁸ A.g.e., s. 27.

⁹ A.g.e., s. 28.

dahil olan algılardır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır ki, o da Descartes'in, her ne kadar doğuştan ya da *a priori* gerçeklikler düşüncesini kabul etse de, doğuştan düşünceyle insanın doğduğu andan itibaren belirli gerçeklikleri algıladığını kastetmiyor oluşudur. Burada kastedilen, deneyimin karmaşıklığından doğru bilgiyi çıkarmamıza olanak tanıyan Tanrı'nın her birimize (anlama yetimize) bahsettiği gizil güçtür.

Daha önce de ifade edildiği gibi, Descartes'in temel amacı, aklın doğru kullanımı yoluyla gerçekliğe ulaşmaktır. Ve aramakta olduğu şey bir yalıtılmış gerçekler çokluğu bulmak değil, ama içinde kendiliğinden açık ve kuşkudan arınmış bir gerçek önermeler sistemi geliştirmektir. Niyeti bu gerçek önermeler sisteminin tüm parçaları arasında mantıkta ve geometride olduğu gibi zorunlu ve doğrudan bir ilişki kurmak ve bütün yapıyı mutlak kuşku duyulamaz olan sağlam bir temel üzerine kurarak, kuşkuculuğun felsefedeki çürütücü ve yok edici etkisinden kurtulmaktır. Descartes bunu kendi adıyla anılan Kartezyen yöntemiyle yapar. Kartezyen yöntem, yöntemin belirli yalın kurallar kümesine karşılık geldiği ve bu kurallar kümesinin doğru bir şekilde izlenmesi durumunda kişinin yanlış olan tüm ifadelerden sıyrılmayı başaracağı ve de yöntemin en temel önermesinden daha ileri önermelere geçilerek bilgi düzeyinin artacağı, kuşkudan arınmış ifadelerden oluşan bir sistemdir. Gelgelelim, Descartes'in kastettiği bu kurallar kümesi, sonradan deneyim aracılığıyla ortaya çıkan anlama yetisinin kendilerine yabancı olduğu bir kurallar kümesi değildir (hiç şüphesiz deneyim bunları uyandırması bakımından bir rol oynar, fakat esas olan, anlama yetisinin kendi üzerine dönüp, kendi içkin özelliklerini ortaya çıkarmasıdır). Esasında bu kurallar, anlama yetisinin kendi doğal ya da *doğuştan* yeteneklerine geri dönebilmesi ya da bir başka deyişle, söz konusu doğal veya doğuştan yetenekleri doğru olarak kullanma kurallarıdır; zira Descartes'a göre anlama yetisi hiçbir şeyle bulanıklaştırılmadığı takdirde, eş deyişle yalnızca kendiyile meşgul olduğu durumda yanlış düşemeyecek olmalıdır. Böylece anlaşılır ki, anlama yetisi başka faktörlerin bulanıklaştırıcı etkisi olmadığında, kendi *ışıyla* ya da öz yetenekleriyle yanlış düşmekten kurtulabilir.

Anlama yetisi iki asli özelliğe sahiptir. Bunlardan ilki sezgi, ikincisiyse tündengelimdir. Anlama yetisinin öz nitelikleri olan sezgi ve tündengelim aracılığıyla herhangi bir yanılsamaya düşmeden şeylerin bilgisine ulaşmak mümkündür. Sezgi, duyulardan arınmış olmakla beraber, hayalgücünün sürekli

değişen dış dünyaya ilişkin ortaya koyduğu sentez yargılarla da bağlantısı olmayandır. Böylece herhangi bir bulanıklaştırıcı şeyle karışmamış olan sezgi, anlama yetisinin açık ve seçik olarak sahip olduğu bir nitelik olup, anlama yetisinin nesnesiyle kurduğu bağıntıda kuşkuyu da ortadan kaldırabilecek yegâne kavramdır. Sezgi açık ve seçik olarak görebileceğimiz kesin çıkarımların aracı olduğu gibi, bilim yapmanın da tek olanaklı koşuludur. Descartes *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*'da şöyle diyor:

Sezgidен anladığımız, duyulardan edindiğimiz değişken inanç ya da kötü kurulmuş bir hayal gücünün yanıltıcı yargısı değil, dikkatli ve saf zihnin onca kolaylıkla ve belirgin olarak biçim verdiği ve anladığımız şey üzerine herhangi bir şüpheye kesinlikle yer bırakmayan kavramdır.¹⁰

İkinci asli özellik olan tümdengelim ise, kesinlikle bilinen olgulardan ya da ilkelere yapılan zorunlu çıkarımların hepsidir. Descartes'a göre sezgi ve tümdengelim bilgiye ulaşmak için kullanılacak en kesin iki yol ya da yöntemdir. Ancak buradaki yöntemi, Kartezyen yöntemle karıştırmamak gerekir; zira daha önce Kartezyen yöntemin ne olduğuna dair açıklama göz önünde bulundurulursa, Descartes'ın yöntemle kastettiği şeyin bu iki yolun, yani anlama yetisinin iki asli niteliği olan sezgi ve tümdengelimin *doğru olarak kullanılması* için oluşturduğu kurallar bütününe kastettiği anlaşılır. Bu kurallardan birine örnek verecek olursak, açık ve seçik olarak gerçek olduğunu gördüğüm/bildiğim hiçbir şeyi gerçek olarak kabul etmemek, eş deyişle önyargıları taşıyan yargılardan kaçınmak ve anlama yetimin kuşku parçası bulunduğu, açık ve seçik olmayan her şeyi dışarıda bırakmak ya da bunların tümünün doğruluğunu kabul etmemek bu kurallardan biridir. Böylece anlaşılır ki, *edindiğimiz tüm yargılardan kuşku duymak* sezginin ve tümdengelimin dışarıdan gelen hiçbir şeyle karışmamış şekilde kullanılabilmesi için, ortaya konulması gereken yöntemdir. Bu bakımla yöntemin Descartes'ın kastettiği anlamıyla, anlama yetisinin dikkatini kendisine vermesi olduğu görülür. Dolayısıyla, yöntemin aşamaları ilkin, karışık ve bulanık önermelerden kurtulup, adım adım yalın önermelere doğru geçiş yapmak ve sezgi yoluyla bu yalın önermeler arasında en yalın olanı, eş deyişle mutlak kuşku duyulamaz ifadeyi bulduktan sonra, temele bu en yalını

¹⁰ René Descartes, *Söylem-Kurallar-Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, s.17.

alıp geriye doğru gittiğimiz yolu tersten tekrar takip edip (tümdengelim) tüm diğer şeylerin bilgisine ulaşmaktır. Böylece işe en yalın önermelerin sezgisel olarak ayırmsamasıyla başlanmalı ve ardından aynı yol geriye doğru izlenerek tüm diğer şeylerin bilgisine erişilmeye çalışılmalıdır. Ancak bu noktada sezgi ile tümdengelim farkını da ortaya koymak önemlidir. Tümdengelimde bir yalın önermeden bir diğer yalın önermeye geçiş vardır, ancak tümdengelim ilk ilkelerin ortaya konmasının aracı olamaz, sezgi ilk ilkelerin bilinebilme koşuluyla, tümdengelim de bu ilk ilkelerden daha öte çıkarımlara varmanın yoludur. Ancak yalın önermelerin ya da yalın doğaların sezgisine varmak, kendiliğinden orada duranı yakalamak değildir, sözgelimi bir cismin uzamdan ve biçimden oluştuğu alenen belirttik olan bir şey olarak göze çarpmaz. Cismin doğasının uzamdan ve biçimden oluştuğunun sezgisel kavrayışını edinebilmek, Descartes'ın "analiz" dediği kavramla mümkündür. Analiz, en yalın ifadesiyle, herhangi bir şeyin yöntemli bir şekilde *a priori* ya da zorunlu çıkarımına varmamızı sağlayan yoldur. Sözgelimi cismin yalın doğası olan uzamlılık söz konusu olduğunda, cisme ait bu nitelikler analizin eriştiği son noktalar olup, daha ötesine gidilemeyen adeta atomlardır; böylelikle daha ötesine parçalanamayan bu nitelikler de açık ve seçik fikirlerle bilinir olanlar olarak karşımıza çıkar.

Dolayısıyla sezgi, Descartes için, kendimin var olduğunu, düşünen bir varoluşa sahip olduğumu ya da üçgenin üç kenardan oluştuğunu, yahut da bir karenin dört köşesi olduğunu algılayabilmem için anlama yetime doğuştan *yerleştirilen* bir yeti/yetenektir. Descartes kuşku duyulabilecek her şeyi bir kenara bıraktıktan ve kuşku duyulamaz olanın ortaya çıkarılması için aracı (sezgiyi) tanımladıktan sonra, mutlak kuşku duyulamaz önermeye geçer: *Cogito ergo sum*. Descartes *varım* dedikten sonra, "benliğinin/kendiliğinin" doğasını çözümlenmeye, ardından da yürüttüğü kökensel sezginin devamı olarak Tanrı'nın varoluşunu göstermeye geçer. *Ordo essendi*'yle (varlık düzeniyle) değil de *ordo cognoscendi*'yle (buluş düzeniyle) ilerleyen *Meditasyonlar*'ında o, sezgisel olarak var olduğunu çıkarsadıktan sonra, varoluşunu çıkarsamanın aracı olan sezginin "ne"liğinden ve "nasıl"lığından Tanrı'nın var olduğuna ve daha sonra maddi/cismani şeylerin var olduklarına geçer.

Descartes'ın yöntemsel kuşkuyu mutlak kuşku duyulamaz gerçeklik olan *cogito, ergo sum*'a (*düşünüyorum, öyleyse varım*) erişmek amacıyla kullandığı açıktır. Ancak Descartes'ın *De omnibus est dubitandum* demiş olması, yani "kuşku duyulabilecek her şeyden kuşku duyması", onun bir "kuşkucu" olduğu anlamına

gelmez; zira Descartes'ın amacı kuşkucuların aksine gerçekliğe/hakikate ulaşmaktır. Salt sezgisel olarak kesin bir başlangıç noktası olan düşünen bir varlık olduğum, kuşkuyu ne kadar ilerletirsem ileteyim varoluşumdan kuşku duyacağım noktaya kadar ilerletemeyeceğimden, benim için dolaysız olarak belirtiktir. Hatta kuşku duyuyor olmam benim varoluşumu ortaya çıkaran şeydir. Ya da hiperbolik kuşkuyu kullanıp kötü bir cinin beni sürekli yanılttığını varsayıyorsam da, yanılıyor olmam için var olmam gerektiği dolaysızca, sezgi yoluyla ortaya çıkan bir gerçekliktir. Böylelikle “düşünüyorum, öyleyse varım” ifadesi bir çıkarım değildir; zira Descartes, “düşünen her şey vardır” önermesiyle (ilk ilkesiyle) işe başlamaz; eğer başlasaydı, bu ifade bir çıkarım olurdu, ancak durum bunun tam tersidir.

Descartes *cogito, ergo sum* önermesiyle hem var olduğumu hem de varlığımın düşünen bir varoluş olduğunu ifade eder. Descartes burada “kendilik”ten (*self*) bahsederken, onun beden olmadığını, daha ziyade düşünen bir şey olduğunu göstermeye çalışır; zira doğamız özsel olarak düşünceden oluşur ve “kendilik” beden olmadan tasarlanabilirken, düşünce olmadan tasarlanabilir bir şey değildir. Descartes böylelikle “kendim” dediği şeyle düşünen bir şeyin bedene ihtiyaç duymadığını ima eder. Ama bu ifade cisimsel bir şeyin düşünemeyeceği anlamına gelmez. Dolayısıyla, “ben, düşünen bir şeyim” dediğinde, zihin ile beden, biri cisimsel olan, diğeri cisimsel olmayan, iki ayrı tikel varlık olduğu ifade edilir. Böylelikle denilebilir ki, cisimsel bir şey, ister düşünebilsin isterse de düşünemesin, düşünme oradadır ve düşüncenin orada bulunuyor oluşu varoluşun kuşku duyulamaz, açık ve seçik bir olgu olduğunu gösterir. Ancak bu, Descartes'ın insanı bedenden soyutlanmış bir varlık olarak tanımladığı anlamına gelmez; aksine beden ve zihin insanda iç içe geçmiştir. Hem beden hem de zihin birbirinden ayrı iki tözdür ve bu iki tözün bir aradılığı ancak Tanrı yoluyla/yardımla mümkündür. Tanrı'nın var olduğu da şu nedenlerle açık ve seçiktir:

Tanrı adıyla sınırsız, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeyi gücü yeten, eylemiyle kendimin ve diğer bütün var olan şeylerin (böyle şeylerin olduğu doğruysa) yaratıldığı ve meydana getirildiği bir tözü kastediyorum. Şimdi bu olumlu nitelikler o denli büyük ve üstün derecede ki, onları ne kadar dikkatle irdelersem, zihnimdeki onlara ait idelerin kaynaklarını sadece benden almış olabileceklerine

o kadar az inanıyorum. Dolayısıyla daha önceki bütün dediklerimden zorunlu olarak Tanrı'nın var olduğu sonucunun çıkarmak gerekiyor; zira kendim de bir töz olduğum için töz idesi bende aslen var olsa da, sonlu bir varlık olan ben, gerçekten sonsuz bir töz tarafından zihnime konmuş olmasaydı, sonsuz bir töz idesini edinemezdim.¹¹

Dolayısıyla (a) açık ve seçik olan ve diğer bütün idelerden daha fazla nesnel gerçeklik/olgusallık içermesi, (b) sonsuz olanın, sonlu olanın aksine var olmayı kendi içinde zorunlu olarak gerektirmesi, (c) sonlu bir “Ben”in nedeni olarak *hiçliğin* gösterilemez olması, (d) sonlu ben'in eksik olması (kendinden daha yüce bir şey olmasaydı, eksik olmazdı), Tanrı'nın varlığının kuşku duyulmaz bir gerçeklik olduğunu gösterir. Böylelikle Tanrı'nın var olduğu açık ve seçik olarak ortaya konduğunda ve kabul edildiğinde, her şeyin ona bağlı olduğu ve onun aldatıcı olmadığı görüldüğünde, daha önceden doğruluğundan şüphe edilen geometri ve cisimsel dünyanın bilgisi benim için yetkin bir şekilde bilgisine sahip olduğum şeyler haline gelir.

[D]escartes'ın genel yönelimiyle tam bir uyum içinde, özgürlük ve tanrısal önbilgi, [zihin] ve beden vb arasında hiçbir zaman herhangi bir uzlaşma yoktur. Tersine, [organik] cisimleri en küçük bir kendiliğindenlik içermeyen *makinelere* olarak kavrar. [Zihin] ve bedenin her ikisi de tözler oldukları için, ikisinden hiçbiri ötekinin kavramına indirgenemez. O zaman nasıl bağlanırlar? [Zihindeki] değişimlerin bedendeki ve tutkulardaki yankılanmasını ortaya çıkaran şey Tanrı'dır –tıpkı (Descartes'ın bilgi [teorisinde]) varoluşun gerçekten düşünceme karşılık düşmesini sağlayan Tanrı olması gibi. Böylece Tanrı burada yine dışsal bir üçüncü yan olarak görünür, karşıtların uzlaşmasının birleştirici kavramı olarak değil.¹²

Descartes'a göre zihin ve bedene ilişkin doğru düşünce, onların iki ayrı tikel varlık olduğudur, zira onları bir arada düşünebilmemizin olanağı da bundan kaynaklıdır. Ne tek başına beden ne de tek başına zihin insanın ya da kişinin yapısını

¹¹ René Descartes, **Meditasyonlar**, çev. İsmet Birkan, s. 41.

¹² René Descartes, **Söylem-Kurallar-Meditasyonlar; Hegel'in Felsefe Tarihinden, Descartes Üzerine**, çev. Aziz Yardımlı, s. 216.

oluşturur. Zihin ve bedenin insanı oluşturan birlikteliği Skolastizmin argümanına oldukça benzerdir; Descartes *Meditasyonlar*'ının sonuncusunda (6. Meditasyon) şu sözleri sarf eder:

İmdi, bu doğanın bana en ısrarlı öncelik ve en canlı duyarlılıkla öğrettiği şey, acı duyduğumda rahatsız olan, acıktığım veya susadığımda yemek ve içmek isteği gibi şeyler duyan bir bedene sahip olduğumdur; dolayısıyla bunlarda bir doğruluk payı bulunduğundan hiçbir şekilde kuşku duymamam gerekiyor. Doğa bana aynı zamanda, bu elem, acıkma, susama gibi duygularıyla, bedenime bir kaptanın gemisindeki durumu gibi yerleşmiş olmadığımı, bu bedene sınıksız bağlı, neredeyse onunla tek bir bütün oluşturacak kadar karışmış ve kaynaşmış olduğumu da öğretiyor.¹³

Ancak Descartes'ın teorisi birçok yönüyle Skolastizmden ayrılır. Descartes için zihin ile beden arasında ne form bakımından ne de öz bakımından ilişki vardır; bunlar birbirinden bağımsız iki ayrı tözdür. Her ne kadar Thomas Aquinas da insan zihninin cisimsiz/bedensiz olduğunu, parçalanamaz ayrı bir doğaya sahip bulunduğunu ifade etmiş olsa da, Descartes gibi zihni bedenden ayrı bir töz olarak düşünmemiş olup, zihnin yalnızca formuna ilişkin değerlendirmelerde bulunmuştur. Bununla birlikte, Descartes'ı Skolastiklerden ayıran bir başka yön, insanın bedensel yönüne Skolastiklerden çok daha az önem vermiş olmasıdır. Ancak yine de Descartes'ın beden ile zihnin insan doğasını oluşturan birlikteliğine yönelik çıkarımları, Spinoza'yı hatırlatacak cinstendir: “İmdi bu doğa bana, bende elem duygusunu uyandıran şeylerden kaçmayı ve haz veya zevk duyulan şeylere yönelmeyi öğretiyor.”¹⁴ Descartes ile Spinoza'nın farkı, ileride de göreceğimiz gibi, belki de duygularda değil ama daha çok zihni ve bedeni iki ayrı töz olarak ele almasıdır; Spinoza'nın paralelizmi bu düşüncenin bir bakıma anti-tezidir. Düşünce, zihnin en temel/esas özelliğidir, onun dışındaki zihne ait tüm nitelikler düşünceye gönderimlidir. Zihin özünde düşünen bir şeydir: *res cogitans*. Bu ifade, yani düşüncenin zihnin özü olduğunu söylemek, Descartes'a göre onun özünün *her zaman* düşünmek olduğunu söylemekle eşdeğerdir; düşünmek yalnızca zihnin yetisi değildir,

¹³ René Descartes, **Meditasyonlar**, çev. İsmet Birkan, s. 75.

¹⁴ René Descartes, **Meditasyonlar**, çev. İsmet Birkan, s. 77.

zira zihin düşündükçe vardır, ve dolayısıyla düşünmeye son verdiğinde var olmaya da son verir. Böylelikle Descartes için düşünmek kesintisiz bir bilinçlilik hali, bilinç de kişinin kendi düşünceleriyle ilgili bir şeydir. Nitekim Descartes “İkinci Meditasyona Karşı İtirazlara Yanıt”ta (Gassendi’nin itirazlarına yanıtta) açıkça böyle düşündüğünü ifade eder: “Ama dediğinize göre ‘zihnin daima düşündüğü fikrinde olup olmadığımı’ bilmek derdindeymişsiniz. Düşünen bir töz olduğuna göre neden her zaman düşünmesin ki...”¹⁵ Böylelikle zihin her zaman düşünüyorsa ve düşünceye de her daim bilincin eşlik ettiği doğruysa, bu durumda zihnin her zaman bilinçli halde olduğu açıktır: Zihin var olduğu müddetçe kesintisiz bir şekilde bilinçli olma etkinliğini sürdürür. Dolayısıyla kendimizi düşünen bir şey olarak kavrayışımız, her daim düşünceye eşlik eden, bilinç temelinde yükselir ve söz konusu bu bilinçli olmak halinden kaynaklı kendinin-kavrayışı da bir birey olarak kişinin kendi bilgisini edinmesinin temelidir: “Nitekim her birimiz düşündüğünü ayırt eder ve düşünürken, düşünen ya da uzamlı başka her tözü kendinden ya da zihninden dışta tutar; bu sonuçtan da, bu biçimde gözden geçirilen her birimizin düşünen her başka tözden ve her cisimli tözden gerçek olarak ayrı olduğumuzu çıkarabiliriz.”¹⁶ Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, kişinin kendi düşünceleriyle ilgili olarak kavranan bilincin, yalnızca düşünen bir şey olarak zihnin ya da kendiliğin, bedenden ayrılması anlamına gelmediği, aynı zamanda kişinin kendisini diğer düşünen bütün şeylerden de ayırmasına dair bilgisinin temeli olduğu görülür. Ancak burada yanlış anlamaya mahal vermemek için vurgulanmalıdır ki, Descartes, zihnin bir töz olarak diğer zihinlerden ayrıldığını, yani ne kadar düşünen varlık varsa o kadar düşünen töz olduğunu söylememektedir, esasen kastettiği zihinlerimizin bireyselliğinin ya da tikelliğinin bilgisini bizatihi kendi düşüncelerimizin bilinciyle edindiğimizdir.

¹⁵ A.g.e., s. 159.

¹⁶ René Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akın, s. 87.

3. SPINOZA: *Deus sive Natura*

Spinoza 1632 yılında Hollanda'nın Amsterdam kentinde dünyaya geldi. Portekiz Yahudi topluluğuna bağlı olan ailesi, onun Yahudi inanç ve gelenekleri içinde yetişmesini sağladı. Ailesinin verdiği Baruch ismini Benedictus olarak değiştirdi; gençlik yıllarında Yahudi cemaatiyle sinagoga gitmeyi kesmesi yüzünden problem yaşadı, yüklü miktarda para teklif edilmesine rağmen sinagoga tekrar gitmeyi reddeden Spinoza, bunu neredeyse hayatıyla ödeyecek olmasından dolayı göç etti. Hayatı için kaçmak zorunda olan Spinoza ilerleyen yıllarda Kiliseye gitmeye ve Latince öğrenmeye başladı. Descartes'ı Latineden okumaya başlayan Spinoza, yine aynı dilde Descartes'ın Kartezyen felsefesi üzerine olan *Principia philosophiae cartesianae* (*Kartezyen Felsefenin İlkeleri*) adlı kitabı 1663 yılında kaleme aldı. Descartes'ın Kartezyen felsefesini açıklayan bu kitapta bile Spinoza'nın Descartes'tan ayrıldığı noktalar belirginleşmeye başlamıştı, ancak bütünlüklü bir Descartes eleştirisini temel eseri olan *Ethica*'da verecekti.

Descartes, bilgi teorisini oluştururken sezgiyi ve tümdengelimi en kesin iki araç olarak kullanmaktaydı. Ancak her ne kadar metafiziğini kurmak adına tümdengelimin yasalarını kullanmış olsa da, belki *Meditasyonlar*'ı bunun dışında tutarak söyleyebiliriz ki, birçok eserinde form olarak, aksiyomlar, çıkarımlar ve tanımlar kullanmaktan kaçınmış ve “buluş düzeni” dediği bir üslup takınmıştır. Gelgelelim Spinoza'nın temel eseri *Ethica* incelendiğinde, onun, hem üslup olarak hem de felsefi olarak tümdengelimi felsefesine yedirmeyi başardığı görülür. *Ethica*'nın tam adı *Ethica ordine geometrico demonstrata in quinque partes distincta*'dır (Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Kısma Ayrılmış Etik). Tam adından anlaşılacağı üzere *Ethica*, geometrik bir biçime uygun düşecek şekilde yazılmıştır. Formu bakımından eşsiz olan bu kitap, sırasıyla Tanımlar, Aksiyomlar, Önermeler, Önerme Kanıtlamalarından oluşur. Bazen kitap olarak da adlandırılan *Ethica*'nın bölümleri şöyledir: 1. Bölüm: Tanrı, 2. Bölüm: Zihnin Doğası ve Kökeni, 3. Bölüm: Duyguların Kökeni ve Doğası, 4. Bölüm: İnsanın Esareti ya da Duyguların Kuvveti, 5. Bölüm: Aklın Kudreti ya da İnsanın Özgürlüğü. *Ethica*'nın geometrik düzene göre yazıldığı ifade edilmişti; kaldı ki, bu geometrik düzen söz konusu bölümlerin sıralanmasında da gözetilmiştir; yani Spinoza'nın *Ethica*'ya Tanrı'yla

başlaması tesadüf değildir, tam tersine tüm felsefesinin temelini Tanrı olduğunun göstergesidir. Böylelikle Descartes'ın kuşku yöntemini uygulayabilen “Ben”le başlayıp Tanrı'ya vardığı yerde, Spinoza, Tanrı'dan başlar ve insana ve tüm diğer varlıklara geçiş yapar.

Ethica'nın ilk bölümü olan “Tanrı” bölümü, sırasıyla sekiz tanım, yedi aksiyom, otuz altı önerme ve bir ekten oluşur. Birinci tanımda Spinoza *causa sui*'yi tanımlar. Bu tanıma göre *causa sui* ya da kendinin nedeni, özü varoluşunu gerektiren ve var olmadığı müddetçe doğası kavranılamaz olandır. İkinci tanım sonlu şeyler üzerinedir; kendisiyle aynı doğadan başka bir şeyle sınırlanabilen şeye sonlu denir. Sözelimi uzayda yer kaplayan (uzamsal) bir cisim, yine yer kaplayan bir başka cismin yerine geçemez, dolayısıyla bu cisim kendi türünden olan başka bir şeyle sınırlanmıştır; böylece sonludur. Spinoza'nın burada bahsettiği aynı türden olma ifadesine dikkat etmek gerekir, çünkü bir düşünce başka bir düşünceyle sınırlanabilir, ancak bir cisimle sınırlanamaz ya da bir cisim bir başka cisimle sınırlanabilir, fakat bir düşünceyle sınırlanamaz. Üçüncü tanım tözün tanımını verir. Spinoza tözle anladığı şeyin “kendinde olan ve kendinden başka kavrama ihtiyaç duymadan, kendisi aracılığıyla kavranabilen şey” olduğunu söyler. Dördüncü tanım attributum tanımıdır: *Attributum* aklın, tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır. Beşinci tanım modus tanımı hakkındadır. *Modus* tözün halleri ya da tarzlarıdır ve kendisi aracılığıyla kavranamayan, kavranılabilmesi için başka şeylere ihtiyaç duyar. *Causa sui*, töz, sonlu, attributum ve *modus* tanımını verdikten sonra Spinoza, bölümün başlığı da olan Tanrı tanımını, altıncı tanımda verir. Tanrı mutlak anlamda sonsuz olan varlıktır ya da bir başka deyişle sonsuz ve sınırsız özünü ihtiva eden sonsuz sayıda attributumdan oluşan tözdür. Yedinci tanımda Spinoza özgür olandan ne anladığını yazar; buna göre sadece kendi doğası gereği var olan ve eylemini sadece kendi doğasının gerektirdiği şekilde belirleyen şey özgürdür; varoluşu bir başka şey tarafından etkilenen ya da zorlanan ise kısıtlı varlıktır. Burada Spinoza'nın kastettiği yegâne özgür varlık Tanrı'dır, ancak insan sınırlı da olsa özgür olma potansiyeline sahiptir. Sekizinci ve son tanım ise sonsuza ilişkindir; Spinoza'nın sonsuzdan anladığı varoluş ya da varlıktır. Spinoza Tanrı üzerine bölümün tanımlarını verdikten sonra ilk beş önermede birden fazla töz olamayacağını kanıtlamaya geçer ki, burası Spinoza'nın Descartes'ın iki töz anlayışını eleştirdiği yerdir. Birinci önermeye göre moduslar tözden/Tanrı'dan sonra gelir ya da tam tersi şekilde söyleyecek olursak, töz ya da Tanrı moduslarından

öncedir. Bu da demektir ki, tüm modusların varoluşu tözün/Tanrı'nın varoluşunun önselliğine ihtiyaç duyar. İkinci önerme, farklı attributumlara sahip iki tözün arasında hiçbir ortaklık olmadığını söyler. Bu da üçüncü tanım olan, töz tanımından çıkar, çünkü töz kendi başına kavranmak zorunda olandı, dolayısıyla bir töz diğer töze göre açıklanamaz. O halde tözün tanımı gereği bir tözün bir başka tözle ortaklığı olamaz, eş deyişle biri diğerinin nedeni olamaz. Beşinci önerme, Spinoza'nın Descartes'in iki töz anlayışına en açık şekilde itiraz ettiği yerdir:

Evrende aynı doğaya ya da aynı sığata (attributum) sahip iki ya da daha fazla töz olamaz. Farklı iki ya da daha fazla töz olmuş olsaydı, bunlar birbirinden ya sıfatlarındaki farklılıkla ya da hallerindeki (moduslarındaki) farklılıkla ayırt edileceklerdi (4. Önerme gereği). Sadece sıfatlarındaki farklılığa göre ayırt edileceklerse, o zaman herhangi bir sığata sadece birinin sahip olduğu da kabul edilecektir. Yok eğer hallerindeki farklılığa göre ayırt edileceklerse, o zaman da töz hallerinden önce olduğu için (1. Önerme), hallerini bir kenara koyup sırf töze yöneldiğimizde, yani doğru şekilde düşündüğümüzde, ortada bir tözü diğerinden ayrı olarak düşünebileceğimiz bir şey olmayacaktır: O halde tek bir töz söz konusudur, birden fazla tözün olması imkânsızdır.¹⁷

Spinoza böylelikle ortaya koyduğu tanımlar ve aksiyomlar gereği 5. Önermede birden fazla töz olamayacağını göstermiş olur. İlk bölümde de söz edildiği gibi Descartes için düşünce ve uzam olmak üzere iki töz vardır: *res cogitans* ve *res extensa*. Ancak Spinoza henüz *Ethica*'nın başında, 3. Tanımda verdiği töz tanımı gereği ve tanımın kanıtlamaları olan 1-5. Önermeler sonucu tözün tek olması gerekliliğini, aksinin çelişki olduğunu gösterir: Töz, kendiliğinden var olan ve kendisiyle kavranan, eş deyişle kavramı başka bir şeyin kavramına bağlı olmayandır. Bundan da tözün kendine yeterli ve kendi varoluşunun nedeni olan (*causa sui*) bağımsız bir varlık olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu tanım gereği görülür ki Descartes'in iddia ettiği gibi iki bağımsız/ayrı töz olduğu kabul edilirse, bu iki tözün birbirinden nasıl bağımsız olduğu ya da nasıl bağıntılı olduklarını açıklamak gerekir ki, bu da Spinoza'nın kendisiyle kavranan ya da kendisinden başka kavrama ihtiyaç duymayan töz tanımıyla çelişecektir. Ancak Spinoza'nın tözün tek olduğunu

¹⁷ Benedictus Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, s. 30.

kanıtlamasının doğru olarak kabul edilebilmesi, görülmektedir ki, onun ortaya koyduğu tanımları sorgusuz sualsiz kabul etmekten geçer ve bu, aslında Spinoza'nın bizden beklediği şeydir. Spinoza bize evrenin tüm sırrını vermeyi vaat eder; şüphesiz biz onun ortaya koyduğu tanımları koşulsuz kabul ettiğimiz ve onunla birlikte yürüdüğümüz müddetçe.

Ancak Descartes, felsefesinin temeline tözsel ben'in önceliğini yerleştirirken, Spinoza neden Tanrı'yla başlar ve Tanrı'yla kastettiği nedir? Spinoza'ya göre Tanrı biricik tözdür, töz de kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen, eş deyişle kavramı bir başka şeyin kavramından oluşturulamayan şeydir. Töz/Tanrı kendi kendisinin nedenidir: *causa sui*. Bölünemez, sonsuz, sınırlanamaz ve özü varolmasını içeren töz ya da Tanrı'dan daha üstün bir kavram olmayıp, kendisiyle kavranan ve dolayısıyla başka kavrama ihtiyaç duymayandır. Dolayısıyla tözün tekliği gereği, Tanrı dışındaki her şey *Deus sive Natura*'nın (tözün/mutlağın) altında kavranır. Böylelikle özü var olmayı gerektiren, eş deyişle zorunlu olarak var olan töz veya Tanrı dışında her şey ya onun attributları (yüklemleri, sıfatları, öznelikleri, niteleyenleri) ya da moduslarıdır (halleri, tarzlarıdır). Attributum "aklın töz hakkında onu oluşturan şey olarak algıladı." (1. Bölüm, 4. Tanım). Spinoza'ya göre Tanrı'nın attributları hem nicelik hem de nitelik bakımından sonsuzdur. Biz sonsuz sayıda niceliğe sahip attributlar arasından ikisini biliriz. Bunlar düşünce ve uzam attributlarıdır. Burada yanlış anlamaya mahal vermemek için bilinmelidir ki Spinoza'nın Tanrısı tüm şeylerin ya da modusların yaratıcısı anlamında bir Tanrı değildir; daha ziyade, "her şey Tanrı'nın özünden zorunlu olarak çıkar veya türer" demek daha doğrudur. Tüm şeyler tıpkı üçgen tanımından, onun iç açılarının toplamının 180⁰ olmasının çıkması gibi Tanrı'dan çıkarlar. Doğa ya da Tanrı'nın sistemi insan tarafından düşünce ya da uzam olarak deneyimlenir. Bunlar birbirlerine indirgenemeyen, ancak bir ve aynı gerçekliğin ifadeleri olan şeylerdir; tıpkı bir paranın iki yüzü gibi.

Sonsuz nicelikte ve nitelikte olan attributların bizim bildiğimiz ikisi, yani düşünce ve uzam kendi başlarına varoluşa sahip şeyler değildir; töz olmadan bu attributlar bilinemez, öte yandan ne töz ne de attributların deneyimi dolaysız bir şekilde elde edilemez, onların deneyimini elde edebilmek için, tözün tarzları ya da halleri olan moduslara ihtiyaç vardır. Spinoza töz ya da Tanrı veya Doğa ile moduslar arasındaki ilişkiyi *Natura Naturans* (doğalaştıran doğa) ve *Natura Naturata*

(doğalaştırılan doğa) kavramlarıyla açıklar. Moduslar tözün, halleri/tarzlarıdır, fakat bunlar Tanrısal öze sahip şeyler değildir; zira Spinoza'ya göre Tanrı şeylerin olduğu her şey olmasına rağmen, şeyler Tanrı'nın olduğu her şey değildir; tıpkı bütünü parçalarının olduğu her şey olmasına karşın, parçaların bütünü olduğu her şey olmaması gibi. Bu da Tanrı'nın her türlü nedenselliği içermesi demektir. "Tanrı her şeyin içkin nedenidir, geçici nedeni değildir; var olan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı aracılığıyla kavranmalıdır. Öyleyse Tanrı, Tanrı'da olan her şeyin nedenidir. Tanrı'dan başka bir töz yoktur. O halde Tanrı her şeyin içkin nedenidir; geçici nedeni değildir." (*Ethica*, 1. Bölüm, 18. Önermenin Kanıtlanması)

Spinoza'ya göre Tanrı veya Doğa (*Deus sive Natura*) dışında her şey başka şeylerin müdahalesine maruz kalır ve Tanrı dışında hiçbir şey özgür değildir; zira Tanrı veya Doğa kendi doğasının kurallarına göre hareket eden yegâne şeydir ve kendinin-belirlenimine bağlı olarak eylemesi bakımından özgürdür. "Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda var olan ve eylemini sadece kendi belirleyene özgür denir; başka bir şey tarafından var olmaya ve kesin olarak şu ya da bu şekilde bir şey yapmaya zorlanana ise zorunlu ya da daha doğrusu kısıtlı denir" (*Ethica*, 1. Bölüm, 7. Tanım). Burada zorunluluk ile zorlanma kavramlarına dikkat etmek gerekir, zira zorunluluk Spinoza için özgürlük kavramıyla çelişen, ona karşıt bir kavram değildir; çünkü raslantı ya da nedensellikten yoksun olma anlayışı ancak eksik bir kavrayışın sonucu olabilir. Böylelikle Tanrı *zorunlu* olarak var olmasına rağmen özgür olan yegâne şeydir çünkü sadece kendi doğasının zorunluluğu gereği eyleyebilir. Dolayısıyla Spinoza özgürlüğü özgür iradeye değil, ancak zorunluluğa yerleştirir.

Ethica'nın ilk bölümünden genel olarak Tanrı'ya ilişkin çıkarılabilecek sonuç, Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğu, onun eşsiz ve biricik olduğu, kendi doğasının zorunluluğu gereği var olduğu ve eylediği, dolayısıyla her şeyin özgür nedeni olduğudur. Bu da demektir ki her şey Tanrı'dadır ya da her şey Tanrı'ya bağımlıdır ve o olmaksızın tüm şeyler ne var olabilir ne de kavranabilir.

Ethica'nın ikinci bölümü ise zihnin doğası ve kökeni üzerinedir. Bu bölümde Spinoza, Descartes'ın zihin-beden ikiliğini monistik felsefesiyle aşmaya çalışır. Ona göre zihin ve beden bir ve aynı gerçekliğin (Tanrı'nın/tözün) iki farklı şekilde kavranma yoludur. 2. Bölümün 1. Tanımına göre beden yer kaplayan varlık olan Tanrı'nın özünü ifade eden modustur. 2. Bölüm 3. Tanım fikir/düşünce/ide üzerinedir.

Fikir, zihnin düşünen bir şey olması bakımından ortaya koyduğu, biçimlendirdiği kavramdır. Spinoza fikirle kastettiği şeyin algı olmadığını (kavram olduğunu) hemen söz konusu tanımın ilerleyen kısmında ifade eder, çünkü algı nesne karşısında edilgin bir tavır alma anlamına gelirken, kavram zihnin etkin halini açığa vurur. 2. Bölümün aksiyomlarının temel konusu *İnsan nedir?* sorusuna cevap oluşturmaktır. Buna göre insan özü varoluşunu gerektirmeyen olumsal bir varlıktır; bunun yanı sıra o, bedeni ve düşünmesi yoluyla/aracılığıyla şeyleri anlayabilen ve kavrayabilendir.

Her şeyin ve kendi kendinin nedeni olan Tanrı'ya moduslar attributumlardan birinin (düşünce ya da uzam attributumlarından birinin) altına düşerek bağlanır. Sözelimi sonlu ve sonsuz olmak üzere ikiye ayrılan uzam moduslarından sonlu olan tek tek her tikel fiziksel nesneye tekabül eder. Sonsuz uzam modusu ise tüm uzam alanında sonlu modusların taşıdığı devinim/hareket ve atalet/hareketsizlik gibi tarzlardır. Spinoza'ya göre hareket ve hareketsizlik gibi tarzları içeren bu sonsuz moduslar, uzam attributumundan çıkarlar, dolayısıyla bu durumda her sonlu modus da belirli bir sonsuz modusun altına düştüğü için tek tek fiziksel nesnelere her biri en nihayetinde uzam attributumundan çıkarlar. Tüm bu söylenenler, düşünce attributumu için de geçerlidir, zira daha önce de ifade edildiği gibi düşünce ve uzam Spinoza için bir ve aynı şeyin farklı şekilde ifadeleri ya da yüklemeli/sıfatlarıdır, dolayısıyla bire bir aynı bağıntı ve düzene sahiptirler. Ancak bu onların özsel anlamda benzer oldukları anlamına gelmez.

Spinoza *Ethica*'da her bir uzam modusuna karşılık gelen bir düşünce modusu, her düşünce modusuna da karşılık gelen bir uzam modusu olduğunu ifade eder. Bu durumda her bir fikre/ideye bir beden karşılık gelirken, her bir bedene de bir fikir/düşünce karşılık gelir. Bu da Spinoza felsefesinde *paralelizm* düşüncesini ifade eder; her ne kadar bu terim Spinoza'ya ait olmayan, Leibniz tarafından Spinoza'yı yermek için kullanılan bir terim olsa da, bu ifade Spinoza'nın *Ethica*'da zihin-beden ilişkisini nasıl kurduğunu upuygun/bire bir şekilde açıklar.

İnsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir, yani fiili olarak var olan belli bir yer kaplama (uzamsal olma) tavrıdır, başka da bir şey değildir. Çünkü insan zihninin nesnesi beden olmamış olsaydı, beden durumlarına ait fikirler, bizim zihnimize değil, başka bir şeyin zihnini

kuran Tanrı'da olmuş olurdu; yani bedenimizin durumlarına ait fikirler bizim zihnimizde olmamış olurdu, ama bizler bedenimizin durumlarına ait fikirlere sahibiz.¹⁸

Spinoza'daki paralelizm düşüncesine göre önerme tam tersi şekilde de kurulabilir, yani denilebilir ki her beden bir fikri vardır ve insan bedeninin fikri insan zihnidir. Ve Spinoza *Ethica*'nın 2. Bölümünün 12. Önermesinde şöyle der: “İnsan zihnini kuran fikrin nesnesinde olup biten her şey, insan zihni tarafından algılanmak zorundadır ya da olup biten her şeyin fikri o zihinde olmak zorundadır. Şöyle dersek, insan zihnini kuran fikrin nesnesi bir bedense, bu bedende zihin tarafından algılanmayan bir şeyin olması mümkün değildir.” Böylelikle Spinoza, zihin ve beden bir ve aynı şey olduğunu, zihnin düşünce attributumu altında kavranan bir şey olduğunu ve bu kaynağa göre düşünüldüğünde doğa, hangi attributumun altında düşünülürse düşünülür doğal düzen ya da olguların birbirleriyle bağıntısının tek olduğunu ve dolayısıyla bedenimizin etkin ve edilgin hallerinin, eş deyişle beden eylemleri ve tutkularının, doğal olarak zihnin etkin ve edilgin halleriyle, yani zihnin eylemleri ve tutkularıyla kesişeceğini söyleyecektir. (*Ethica*, 3. Bölüm, 2. Not). Dolayısıyla açıkça görülür ki, tek tek her bireyin zihni düşünce attributumu kapsamında tözün (Tanrı veya Doğa'nın) bir modusuyken, bedeni ise uzam attributumu dahilinde *Deus sive Natura*'nın bir modusudur. Bu yapı var olan her şey için geçerli olduğu gibi henüz varlığa gelmemiş olanlar için de geçerlidir

Böylece Spinoza ilk iki bölümde tözün (*Deus sive Natura*) tek töz olduğunu; düşünce ve uzamın bir ve aynı olanın eş deyişle sonsuz sayıda attributuma (sıfata, niteleyene) sahip olan Tanrı'nın bizim kavrayabileceğimiz iki sıfatı olduğunu; varoluşu Tanrı'yı gerektiren sonsuz sayıda modusun, Tanrı'nın varoluşunun halleri olan sonlu varlıklar olduğunu; insan zihni ve bedeninin Tanrı'nın özünden türeyen ve Tanrı'yı ya da mutlak hakikati farklı şekillerde ifade eden moduslar olduğunu, bunlar arasında ontolojik bakımdan nedensellik ilişkisi kurulamayacağını, dolayısıyla birinin diğerine indirgenemeyeceğini gösterdikten sonra “Duygulanışların Kökeni ve Doğası” adlı 3. Bölümde sonlu insan zihni ve bedenini etkileyen duyguları açıklamaya; Tanrı veya Doğa'yı, iki farklı biçimde ifade eden zihin ve beden her varlığın özünde

¹⁸ A.g.e., s. 96.

içerilen var kalma çabası gereği nasıl etkin olabildiği ve nasıl edilgin durumlara (maruz kalmalara) tabi olabileceğini göstermeye girişir.



3.1. SPINOZA: Spinoza Felsefesinde *Conatus* ve *Cupiditas* (Arzu) Kavramı

“Özgür insanın en az düşündüğü şey ölümdür; onun felsefesi ölüm üzerine değil, yaşam üzerine bir tefekkürdür.”¹⁹

Ethica'nın 3. Bölümünün ilk tanımı upuygun/bire bir (*adequat*) neden ile upuygun/bire bir olmayan (*inadequat*) nedenden Spinoza'nın ne anladığıyla başlar; buna göre sonucu yalnızca kendisiyle açık ve seçik olarak algılanabilen neden upuygun iken, sonucu sırf kendisiyle anlaşılamayan neden de upuygun olmayan nedendir. Aynı bölümün ikinci tanımı ise etkin olma (*actio*) hali ile edilgin olma (*passio*) halini tanımlar. Buna göre bizde (içimizde) ya da dışımızda gerçekleşen bir şeyin upuygun nedeni bizden kaynaklandığında etkin, bir şey bizim dışımızda gerçekleşiyorsa ve o şey bizim doğamızdan kaynaklanmıyorsa da edilginizdir. Üçüncü tanım duygulanım (*affectio*) tanımını verir; duygulanım, bedenın etki gücünü artırabilen ya da azaltabilen bedenın halleri ve bununla birlikte zihinde bedenın bu hallerine karşılık düşen fikirlerdir. Ve upuygun nedeni olabildiğimiz beden durumlarında etkin, tersi durumlarda da edilginizdir. Bu tanımların ardından iki Ön Kabul gelir, bu ön kabullerde Spinoza insan bedenının eyleme gücü artacak, azalacak ya da hiç değişmeden kalabilecek pek çok farklı şekilde duygulanabileceğini ve de insan bedenının birden fazla şekle girebileceğini, birçok değişime maruz kalabileceğini, ancak buna rağmen nesnelere imgelerini korumaya devam edeceğini söyler. İki Ön Kabul'ün ardından gelen ilk üç önermedeyse Spinoza, zihnin etkin ve edilgin olabileceği durumlar hakkında konuşur.

Tam bu noktada Spinoza'nın “insan”la ne kastettiğine bakmak gerekir. Spinoza *Ethica*'nın 2. Bölümünün 2. Aksiyomunda insan için çok kısa ve net bir cevap verir: “İnsan düşünür.” Bu ifade tek başına ele alındığında Descartesçi bir çağrışım yaratabilir; ancak daha önce ifade edildiği gibi Spinoza için düşünce bedenden bağımsız, soyutlanmış ya da yalıtılmış bir şey değildir, tam tersine onun fikridir; böylelikle insan düşünür, ama bu düşünmenin konusu bedenın eylemleri,

¹⁹ Benedict Spinoza, **Ethica**, çev. Çiğdem Dürüşken, s. 306.

tutkuları ve duygulanımları kaynaklıdır. Spinoza'nın duygulanımla kastettiği uzam modusuna sahip olan beden diğer uzam modusuna sahip şeylerle/bedenlerle etkileşimleri ya da etkilenmeleridir. Spinoza duygu, duygulanım, duygulanımın idesi/fikri vs gibi kavramlarla ne kastettiğini *Ethica*'nın 3. Bölümünün 1. Tanımında şöyle ifade eder:

Sonucu sırf kendisiyle açıklanabilen nedene bire bir/upuygun (*adequat*) neden diyorum. Sonucu kendisiyle anlaşılamayan nedene ise bire bir/upuygun olmayan (*inadequat*) ya da kısmi neden diyorum. İçimizde ya da dışımızda olagelen bir şeyin bire bir nedeni bizden kaynaklandığında etkin (*actio*) olduğumuzu söylüyorum, yani bizim içimizde ya da dışımızda olan herhangi bir şey bizim doğamızdan kaynaklanıyorsa, o şeyin sadece bizim doğamız sayesinde açık ve seçik olarak anlaşılabilirliğini söylüyorum. Buna karşın ancak kısmi nedeni olduğumuz bir şey bizim içimizde oluyorsa veya o şey bizim doğamızdan kaynaklanmıyorsa bizim edilgin olduğumuzu söylüyorum. [D]uygu derken beden etkin gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen beden değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri kastediyorum. Bu yüzden eğer biz bu hallerin herhangi birinin bire bir nedeni olabiliyorsak, o zaman söz konusu duygunun etkin, tersi durumda da edilgin (*passio*) olduğunu söylüyorum.²⁰

Spinoza'nın açıkça ifade ettiği gibi insan bedeninde gerçekleşen her değişim, etkilenim, modifikasyon ve duygulanım, uzamın insan bedenindeki modusudur ve bu modusun insan zihninde bir fikri ya da karşılığı vardır. Duygulanım (*affectio*) *passio* ve *actio* olmak üzere ikiye ayrılır. Zihin edilgin bir şekilde kaldığında, eş deyişle bir şeye maruz kaldığında bu duyguya *passio* adı verilir. Ancak zihin *passio*'nun upuygun fikrine (yani bu duygunun nedenini kendisiyle açıklama gücüne) sahip olursa, maruz kalmaktan, edilgin olmaktan çıkıp, etkin olmaya, eş deyişle *actio* olarak duyguya geçer. *Actio* olarak duyguda, yani etkin olma halinde insan, yalnızca duygulanımların bilincinde olmakla kalmaz, kendinin bilincinin bilincine de varır; zira duygulanım herhangi bir etkilenimin/etkileşmenin fikrine sahip olmaksızın, bu fikri etkin bir şekilde kavramak da, söz konusu fikrin fikrine sahip olmak, eş deyişle kendinin bilincinin bilincine varmak anlamına gelecektir. Bununla birlikte görüleceği

²⁰ A.g.e., s. 153.

üzere *actio* tanımı *passio*'yu gerektirir; çünkü Spinoza'ya göre insan zorunlu olarak *passio*'lara tabidir. *Deus sive Natura*, yani Tanrı veya Doğa şeylerin müdahalesinde bağımsız yegâne şeydir, onun dışındaki her şey bir başka şeyin müdahalesine açıktır; insan da buna dahil olmak üzere. Böylelikle insanın yaşamı kendi dışındaki şeylere maruz kalmadan ibarettir. Bu bakımdan her duygulanım esasında bir maruz kalmadır, bir uzam modusu olan bedenime diğer uzam moduslarından gelen etki ve etkileşimdir.

Bir bebeğe bakın mesela, canı istediği zaman süt isteyebileceğini sanır. [S]arhoş bir adam aklına geleni söylemekte serbest hisseder kendini, ayılınca da keşke söylemeseydim der. [Ö]yleyse hem aklımız hem de [deneyimlerimiz] bize, insanın kendi davranışlarının bilincinde olduğu durumlarda bile, kendini böyle davranmaya iten nedenleri bilmediği için özgür olduğuna inandığını açıkça gösteriyor; ayrıca zihinde alınan kararların sadece birer istek olduğunu, dolayısıyla bu kararların beden farklı bir isteğe yönelmesiyle değiştiğini de gösteriyor.²¹

Spinoza'ya göre Tanrı veya Doğa (*Deus sive Natura*) dışında her şey başka şeylerin müdahalesine maruz kalır ve Tanrı dışında hiçbir şey özgür değildir; zira Tanrı veya Doğa kendi doğasının kurallarına göre hareket eden yegâne şeydir ve kendinin-belirlenimine bağlı olarak eylemesi bakımından özgürdür. Ancak her insan bireyi, kendiliğini ortaya koyabilmek üzere içsel bir mücadele gücüne sahiptir. Spinoza için, adına *conatus* denilen bu güç, eş deyişle varlığını sürdürmek için gösterilen bu çaba ve bu çabaya hizmet eden her şey özgürleşmeyi de beraberinde getirir. *Passio*'lardan (tutkulardan), yani maruz kalmalardan akıl aracılığıyla kurtulup galip çıkmak ve kişinin kendi doğasını etkin bir şekilde ifade etmesi Spinoza için insanın özgürleşme potansiyelini bulduğu yerdir.

Bu bölümün 4. Önermesi ile 8. Önermesi arasındaki kısım *Ethica*'nın en can alıcı kısımlarından biridir: Spinoza burada *conatus*'un ne olduğunu açıklar. 3. Bölümün 6. Önermesi *conatus*'un tanımını verir: “Tek tek her şey var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar.” Bu çaba Spinoza'ya göre tüm tikel varlıkların özünü ihtiva eder, keza 7. Önermede şöyle diyecektir: “Herhangi bir şeyin varlığını

²¹ A.g.e., s. 157.

sürdürmek için sarf ettiği çaba şeyin fiili özünden başka bir şey değildir”. Spinoza’ya göre dış bir nedenin müdahalesi olmadığı takdirde hiçbir şey varlığına son vermez; zira şeyin varlığını ortadan kaldıracak neden zorunlu olarak söz konusu varlığın özüne aykırıdır; eş deyişle şeyin özünün kendi kendisini ortadan kaldıracak herhangi bir neden barındırması onun *conatus*’una yani özüne aykırıdır. Her tekil varlık kendisini etkileyen ya da onu belirleyen dışsal tüm nedenlere karşı kendi varlığını koruma çabası sarf eder. Böylece her varlık *conatus*’unun güç derecesine bağlı olarak (organik varlıklar için konuşacak olursak) hayatta kalmaya çalışır. İnsan da buna dahildir, ancak insan beden ve zihinden meydana gelmiş bir varlık olarak yalnızca biyolojik bir varlık olarak, eş deyişle yalnızca beden olarak var kalmaya değil, aynı zamanda kendinin farkında/bilincinde olan bir varlık olarak da var kalmaya çabalar. Spinoza’nın 9. Önermenin Notu’nda söyledikleri bunu daha açık kılabilir:

Bu çaba salt zihne atfedildiğinde irade adını alır; ama aynı anda hem zihne hem de bedene atfedildiğinde iştah olarak adlandırılır. Demek ki iştah insanın özünden başka bir şey değildir ve insanın kendi varlığını korumaya yönelik bütün eylemleri zorunlu olarak kendi doğasından kaynaklanır; o halde insan bu tür bütün eylemleri yapmaya mecbur kılınmıştır. Ayrıca iştah ve arzu arasında hiçbir fark yoktur, ama çoğumuz kendi iştahının bilincinde olan insana arzulu deriz. Demek ki *arzu bilincine varılan iştah*tır.

Spinoza esasında *conatus* ile *cupiditas* (arzu) kavramlarını neredeyse eş anlamlı olarak kullanır. *Conatus*’un doğrudan bir ifadesi olan arzu, insanın özüdür ya da bir başka deyişle insanın kendi varlığını koruma çabasıdır. Arzu yalnızca bedensel bir güdü değildir; tekrarlayacak olursak arzu iştahtan farklı olarak bilincinde olunan iştahtır. Böylelikle Spinoza’ya göre var kalma çabası (*conatus* ya da *cupiditas*) yalnızca biyolojik bir varlık olmak bakımından hayatta kalmak değil, aynı zamanda düşünen, arzulayan, tutkulara sahip olan bir varlık olarak da hayatta kalma çabasıdır.

Belki de Spinoza’nın ölümden ne anladığını açıklamak insan için hayat ya da yaşam kavramıyla ne kastettiğini aydınlatmak için yararlı olabilir. Spinoza için ölmek iki anlamda olabilir; bunu şöyle belirtiyor:

Ben ölmek deyince, bedeni oluşturan kısımların karşılıklı olarak başka bir hareket ve hareketsizlik oranına sahip olmalarını anlıyorum. Çünkü bedenin kan dolaşımı ve onun yaşam emareleri olarak algılanabilecek başka özellikleri aynen devam etse bile, insan bedeninin kendi doğasından büsbütün farklı bir doğaya geçebileceğini inkâra yeltenmiyorum. Çünkü hiçbir şey bana, beden bir cesete dönüşmedikçe ölmez dedirtemez; gerçi yaşadığımız deneyimler bunun tersini kanıtlar gibi. Bazen bir insan öyle değişimler geçirebiliyor ki, onun hâlâ aynı insan olduğunu öyle kolay kolay söyleyemiyorum. Bir İspanyol şairi hakkında anlatılanları hatırlıyorum da; bir hastalığa yakalanmış bu şair ve sonra iyileşmiş, ama iyileşmesinin ardından geçmiş yaşamını hepten unutmuş, öyle ki yazmış olduğu hikâyelerin, oyunların kendisine ait olduğuna inanmamacasına.²²

Böylece ilk anlamıyla ölüm bedenin yaşamsal fonksiyonlarının durması, eş deyişle ceset olması anlamına gelirken, ikinci anlamıyla ölüm Spinoza'nın İspanyol şair örneğinde göstermeye çalıştığı gibi kişinin birey olarak kendiliğini yitirmesi yahut da tümünden kaybetmesi anlamına gelir. Bir başka şekilde ifade edecek olursak ölüm ya bedensel varlığın tamamıyla son bulması ya da bedenin doğasını ilk durumdaki haline göre farklılaştırabilecek bir değişimin söz konusu olmasıdır; zira Spinoza'daki paralelizm gereği bedendeki her değişimin zihinde bir fikri olacağı için ikinci anlamıyla ölüm, kişinin bilincinin veya kimliğinin değişmesi ve kendi özünü kaybetmiş olması anlamına gelecektir. Böylelikle insan için *conatus*'un salt yaşamsal fonksiyonlarını sürdürme çabası olmadığı, bundan daha fazlasını, eş deyişle bir beden olarak hayatta kalmanın yanı sıra bir birey ya da kendilik (self) olarak da var kalma çabası olduğu görülür.

Bu anlamıyla bakıldığında Spinoza'nın *conatus* ya da *cupiditas* (arzu) kavramı, Hegel'in arzu (*begierde*) kavramıyla oldukça benzer bir içerik taşır. Nitekim Hegel de Spinoza'ya duyduğu yakınlığı şu sözlerle ifade eder: “Spinoza modern felsefe için öyle bir temel oluşturur ki aslında ya Spinozacılık ya da hiç felsefenin olmaması arasında bir tercihle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir.” (Macherey, 2012: 19) Spinoza mutlak düşüncesiyle bir bakıma Hegel'i müjdeler, ama Spinoza

²² A.g.e., s. 280.

Hegel’le tamamlanacak olan felsefe tarihindeki serüvenin ancak müjdecisidir, zira mutlağı fark etmiş olsa da onu yalnızca sınırlı bir biçimde, bir töz olarak kavramıştır ve adeta kendi kendinin önüne set koymuştur. Spinoza’nın tüm felsefi sistemini Tözün (Mutlağın/Tanrı’nın) tanımıyla başlattığını ifade etmiştik. Ona göre Töz, özü varoluşunu gerektiren, mutlak anlamda sonsuz, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranan ve eylemini kendi doğasının zorunluluğu gereği belirleyendi. İşte Hegel’e göre Spinoza’da problem yaratan şey tam da budur, zira Spinoza’nın sisteminin temelini her türlü belirlenimden bağımsız, sonsuz Töz olan mutlağı koyması onun sisteminin cansız, hareketsiz olarak kalmasına neden olur. Böylelikle Spinoza “her belirlenim olumsuzlamadır” dedikten sonra mutlağı/tözü her türlü belirlenimden bağımsız yegâne şey olarak ifade etmesi, onun mutlağı kendinde bir şey, soyut ve olumlu olarak anlamlandırması demektir ki, bu da Spinoza’nın sisteminde mutlağın kendisini olumsuzlayarak, kendinde olmaktan çıkıp kendi-için aşamasına, yani özne olmaya asla ulaşamayacağı anlamına gelecektir. Hegel kendi düşüncesi gereği buna tamamıyla karşı çıkacaktır. İleriki bölümde (4. Bölümde) göreceğimiz gibi Hegel düşüncesinde mutlak durağan, donuk ya da cansız bir şey değil aksine dirimli ve devinimli bir şeydir. Mutlak kendini tarih içinde açımlayan hem töz hem de özne olarak düşünülmelidir Hegel’e göre.

Hegel’in Spinoza’da takdir ettiği yan Spinoza’nın zihin-beden ikiliğini yıkan monistik yaklaşımıdır. Hegel’e göre Spinoza bu hamlesiyle birlikte, yani Descartes’in Kartezyen zihin-beden ikiliğini reddeden monistik yaklaşımıyla birlikte felsefe tarihinde yeni bir dönem başlatmıştır; zira Descartes’ta düşünülen Ben ile bedensel olan iki ayrı Varlık olarak düşünülürken, Spinoza’yla birlikte bu iki uç, yani düşünümsel ve bedensel olan mutlak varlığın sonsuz sıfatlarından (attributularından) ikisi haline gelir. Dolayısıyla şu söylenebilir Spinoza’nın metafiziksel monizmi Varlık’ı karşıtların birliği olarak kavrar. Ancak, Hegel’e göre Spinoza’nın sistemindeki sorun, Spinoza’nın Tözünün insan öznesiyle dinamik bir etkileşim kurmakta başarısız olmasıdır. Spinoza’da Tanrı her şeyin içindedir, bir başka deyişle gerçek anlamda var olan yegâne şeydir, var olan diğer tüm şeyler zorunlu olarak Tanrı’nın varlığını gerektirir, dolayısıyla Spinoza için onlar kendi başına gerçek anlamda var olan şeyler değildir. Her türlü belirlenimden bağımsız Tözle sistemini kuran Spinoza, donuk ve cansız bir monistik sistem ortaya koymuş, Hegel de kendi felsefesini bir bakıma Spinoza’nın mutlağını tersyüz etmek üzerine inşa etmiştir. Spinoza’nın metafiziği kendine başlangıç noktası olarak tamamlanmış bir sistemi alırken, yani tözle/mutlakla

başlayarak, donuk ve cansız bir sistem ortaya koyarken; Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde yapmaya çalıştığı şey söz konusu sistemin nasıl bilinebildiğini ve bu sistemi bilenin kendini bu sistemin parçası olarak nasıl bilebildiğini ortaya koymaktır. Bir başka deyişle Hegel, neden insan bilgisinin hareketinin ve öz-bilincin olumsuzluğunun, mutlağa giden sistemin inşa edilmesi için zorunlu öğeler olarak anlaşılması gerektiğini bilmek ister.

Aslında Hegel'in Spinoza'nın kendi kendisinin nedeni olan tözünü tersyüz edişine giden süreçte bir ara nokta ve kırılma anı olarak Kant gösterilebilir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Transendental Felsefe olarak adlandırdığı yeni metafiziğiyle birlikte Spinoza'nın bu kendi kendisinin nedeni olan zaman aşırı, zamana tabi olmayan tözünün tersyüz edilmesinin ilk adımı atılır. Kant Transendental Felsefesiyle geleneksel metafiziğin aşkın olan ve aklî sezgi yoluyla kavranan idealarının ve tözlerinin (örneğin, ruh, tanrı vs gibi) mahiyetini ve mekanını değiştirerek, bu ideaların ve tözlerin mekanını akıl olarak, yani bilincin ya da Ben'in mekanına ait bir şey olarak kurar. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en önemli bölümlerinden biri olan "Transendental Dedüksiyon" başlıklı bölümde hem deneyimin hem de her türlü kavrama ve akıl faaliyetinin zemini olan Saf Ben'i ortaya koyarak, her türlü nesne, mevcudiyet metafiziğini eleştirir ve yeni tür bir metafiziğin, adına temsiller metafiziği ya da özne metafiziği diyebileceğimiz bir metafiziğin temellerini atar. Dolayısıyla Kant'la birlikte felsefe tarihinde başlayan yeni dönemde mutlak artık, devinimsiz ve cansız olan bir Tözde ya da Tanrı'da içerilen değil, daha ziyade insan bilincin özsel kapasitelerinde içerilen bir şey olarak ya da başka bir deyişle öznedeki içerilen bir şey olarak karşımıza çıkar.

4. KANT: Transendental Felsefe: Adına *Özne Metafiziği* Denilebilecek Yeni Bir Metafizik

Kant kendinden sonra gelen birçok düşünürü etkilemiş bir isim ki, bu düşünürlerin en önemlileri arasında Hegel, Marx, Wittgenstein, Frege, Husserl, Heidegger ve Foucault vs sayılabilir. Hiç şüphesiz, bu düşünürlerin tümünün düşünce yapısını etkileyen temel kaynak olarak da *Saf Aklın Eleştirisi* gösterilebilir. Kant, felsefe tarihinin en önemli kaynaklarından biri olan, 1770 yılında yazmaya koyulduğu bu kitabı kısa bir sürede bitirmek niyetindeyken, birçok karalamanın, silip baştan yazmanın ardından kitabın son şeklini alması 1781 tarihini buluyor. Bunun sebebiyse, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin anlaşılması en güç bölümlerinden biri olduğu kadar en hayati kısımlarından biri de olan, kısaca “Transendental Dedüksiyon” olarak bilinen “Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Transendental Dedüksiyonu” başlıklı bölümdür. Yıllarını bu bölüme son şeklini vermekle uğraşan Kant'ın bu bölümde cevap aradığı temel sorulardan biri, kendisinden önce gelen pek çok düşünürün göz ardı ettiği ya da cevaplamakta yetersiz kaldığı, dolayısıyla metafiziği ardı arkası kesilmeyen çatışmaların yaşandığı bir savaş alanına döndüren şu soruydu: “Şu bizim içimizde temsil adını verdiğimiz şey ile nesnenin bağıntısının zemini nedir?” Kant kendisine yönelttiği bu sorunun cevabıyla birlikte anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler öğretisiyle kendinden önce gelen tüm *metafizik* geleneğini eleştirmeyi başarır.

Metafizik ilk kez MS birinci yüzyılda, Aristoteles'in metinlerine gönderme yapılarak, “fizikten-sonra/fizik sonrası” anlamına gelen bir kavram olarak kullanılmıştı. Ortaçağa gelinmeden hemen önce metafizik, söz konusu arşiv başlığı olarak yüklenen anlamından sıyrılıp, bilimlerin en yükseği anlamında kullanılmaya başlanmıştı. Bu anlamıyla metafizik, varoluşu için maddeye ihtiyaç duymayan Tanrı, töz vs gibi kavramları kapsayacak şekilde içeriklenmişti. Thomas Aquinas'ın dönemine, eş deyişle ortaçağa gelindiğindeyse metafizik “ilk felsefe” olarak

nitelendirilmekteydi ki, “fiziki dünyanın ötesi” anlamına gelen bir bilim olarak metafizik, tüm diğer bilimlerin ilkelerini kendisinden edindiği ve ondan sonra geldiği bilim anlamını ihtiva etmekteydi.

Kant’a gelindiğindeyse, metafizik, kendisinden önce gelen tüm metafiziklerden farklı olarak “insan aklının sınırlarını belirleyen bilim” olarak karşımıza çıkmaktaydı. Nitekim Kant’ın kendinden önceki metafizik anlayışları (klasik metafiziği) “sonu gelmez çatışmaların yaşandığı bir savaş alanı”²³ olarak nitelendirmesinin sebebi de buydu. Diğer bir deyişle amaç, metafiziği, insan aklının sınırlarını belirleyen bir bilim olarak icra etmek değil, “insan aklının bilişselliğinin kendisine yüklediği bir yük olarak ne kendine sormaktan kaçınabildiği ne de onlara cevap oluşturabildiği sorulara” karşılık bulma gibi beyhude bir çaba içine girerek onu içeriklendirmek ve de icra etmektir. Ancak Kant her ne kadar bir bütün olarak metafizik geleneğini, özellikle de Leibniz-Wolff çizgisinin “göklerde kurulmuş” olan metafiziğini şiddetli bir şekilde eleştirmiş ve karşı çıkmış olsa da, bu, onun metafizik karşıtı bir düşünür olarak nitelendirilmesine sebep olmaz. Tam aksine Kant’ın asli amacının, metafiziğin sağlam bir bilim olarak yeniden inşası ve onun matematiksel, doğa bilimsel kesin bilimlere temel oluşturması olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Kant, metafiziğin söz konusu şekilde yeniden inşasına girişirken, bir yandan Tanrı’nın varoluşunu ve ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamaya çalışan metafizik geleneğinden sıyrılmaya, bir yandan da empiristlerin *a priori* bilginin olanaklı olmadığına dair iddialarını boşa çıkarmaya, evrensel ve zorunlu bilginin olanaklı olduğunu göstermeye çalışmaktaydı. Dolayısıyla denilebilir ki, Kant’ın metafiziği, deneyimden bağımsız ancak deneyimi tesis edebilecek herhangi bir *a priori* zorunlu ögenin ya da ögelerin olup olmadığını göstermek amacını taşır. Evrensel ve zorunlu olan deneyimden bağımsız olmak durumundadır, çünkü nesnenin deneyimi tesadüfidir/rastlantısaldır, zira her deneyim bir başka deneyimle öteye götürülebilir; sözcüğü deneyim aracılığıyla “meyve” kümesi altında deneyim nesnelere toplamaya çalışıldığında, ilkin “meyve, tatlı olanlardır” der (elma, üzüm vs gibi), sonra meyve deneyiminin altına ekşi olanları da dahil etmek durumunda kalır (erik, limon, avokado vs gibi) ve bu böyle sonsuza kadar gider. Dolayısıyla, deneyimin bu tür bilgisinin artı bir’li ilerlediği ve bütünü vermediği, eş deyişle evrensel ve zorunlu olanın deneyimde verili olmadığı Kant için açıktır. Bu bakımdan Kant’ın amacı,

²³ Immanuel Kant, **Critique Of Pure Reason**, A VIII.

evrensel ve zorunlu olanı deneyimden bağımsız olanda bulmaktır. Ancak evrensel ve zorunlu olan, eş deyişle *a priori* olan, her ne kadar metafiziğin ilk anlamı olan “fizik ötesi” alanda Kant için de bir bakıma karşılığını bulacak olsa da (nitekim Kant klasik metafiziğin transendensliğinden/aşkınlığından kurtulmak, ama yine de metafiziği bir bilim olarak icra etmek niyetindeydi), onun felsefesinde evrensellik ve zorunluluk klasik metafizikteki öz veya kendinde şey gibi aklın yetilerini aşan değil, deneyimi tesis edenin evrenselliği ve zorunluluğudur, eş deyişle transendental öznenin evrenselliği ve zorunluluğudur.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci edisyonunda, “saf aklın genel problemi”ni araştırmaya girişir; nitekim o, bilimlere temel oluşturacak olan evrensel ve zorunlu olanı aklın kendi sınırları içinde ya da bir başka deyişle, bu evrenselliği ve zorunluluğu akla dayanacak şekilde göstermeye çalışır; dolayısıyla burada Kant'ın bu amacına uygun olarak cevap aradığı soru “sentetik yargıların *a priori* nasıl olanaklı olduğu” (Kant, 1999: B 19) sorusudur. Kant bu soruya cevap ararken hiçbir bilişselliğin (*cognition*) deneyimden önce gelmediğini ve her bilginin deneyimle başladığını ifade ederek işe başlar (Kant, 1999: B 1). Ardından deneyimden bağımsız herhangi bir bilişselliğin olup olamayacağını görebilmek adına *a priori* bilişsellik (*cognitions a priori*) ile kaynağını deneyimde bulan empirik bilişselliği, eş deyişle *a posteriori* olanı ayırmakla devam eder. Böylelikle Kant, *a priori* ve *a posteriori* olanı birbirinden ayrı iki farklı bilgi türü olarak ortaya koyar. Empirik, eş deyişle *a posteriori* bilişsellik, belirli nesnelere (*object*) deneyimine dayanan bilişselliktir; sözgelimi “elimde tuttuğum *Saf Aklın Eleştirisi* edisyonu mavi kapağa sahiptir” bilgisi empirik ve *a posteriori*dir; çünkü bu kitabın daha önceki ve halihazırdaki görsel algısı beni bu bilgiye götürmüştür. *A priori* bilişsellik ise bunun tam aksine herhangi bir belirli nesnenin deneyimine bağlı olmayan, ancak söz konusu nesneye uygulanabilir bilişselliktir ki, Kant'ın da asli amaçlarından biri *a priori* olanın nesneye uygulanabilmesinin zorunluluğunu hakkıyla açıklamaktır.

Kant ardından “sentetik yargıların nasıl *a priori* olabileceğini göstermek için iki farklı yargı türü olan analitik ve sentetik yargıları açıklamaya girişir. Kant bunlara çözümleyici yargılar (*judgments of clarification* [analitik]) ve terkip edici yargılar (*judgments of amplification* [sentetik]) da denilebileceğini ifade ettikten sonra (Kant, 1999: A 7/B 11) analitik yargıların tanımını verir. Analitik yargılar, yüklem öznedeki içerildiği yargılardır; sözgelimi “Bütün bekârlar evli olmayanlardır” ifadesinde

olduğu gibi. Gelgelelim bu tür yargılar yeni bir bilgi vermeseler de, bu tür yargıların tümü, salt akla dayanan ve deneye dayanmaksızın doğruluğu bilinen *a priori* yargılardır. Sentetik yargılar ise, analitik yargıların aksine, yüklemi özünde içerilmeyen ve yeni bir bilgi veren yargılardır; ayrıca tüm sentetik yargılar *a posteriori*dir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Kant'ın asli amaçlarından biri matematiksel ve doğa bilimsel bilimlere zemin oluşturacak yeni ve sağlam bir metafizik ortaya koymaktır. Dolayısıyla Kant bu amacı gözeterek ve de *a priori-a posteriori* ile analitik-sentetik ayrımlarını da dikkate alarak, kesin bilimlere temel oluşturacak olan bu zeminin sentetik *a priori* yargılardan oluşması gerektiği sonucuna varmalıydı; çünkü bilgiyi iletme iddiasında olan kesin bilimler bu ikisinin birliğine, yani hem evrensel ve zorunlu olan yargılara (*a priori*) hem de yeni bir bilgi veren (sentetik) yargılara ihtiyaç duyar. Böylelikle Kant, sentetik *a priori* yargıları ortaya koyarak, hem duyu verilerinden arınmış olanı temel alan, eş deyişle salt akla dayanan ve genel mantığın soyut işleyişini kullanan dogmatik rasyonalistlerden hem de tüm bilginin yalnızca deney(im)den geldiğini iddia eden, *a priori* bilginin olanağından kuşku duyan şüpheli empiristlerden, deney(im)den bağımsız ancak deney(im)e uygulanabilen akla dayalı zorunlu bilgiyi göstermesi bakımından ayrılmayı başarır.

Bu bakımdan denilebilir ki, onun “transendental felsefe” adını verdiği bu yeni metafiziği, adeta rasyonalizm ve empirizm geleneğinin bir sentezi ve doruk noktasıdır. Böylelikle bu iki geleneğin zirve noktasını oluşturan transendental felsefenin çekirdeğinin/özünün, *a priori* sentetik bilgi arayışı olduğu söylenebilir. Nitekim Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* boyunca gerçekleşen bu arayışını, aklın ya da bilincin kendi içine bakarak evrensel ve zorunlu olanın bilgisini, saf aklın içerisinde kalarak (bu onun bir eleştirisini vermek anlamına da gelir) araştıracaktır.

Kant, zamanının mantıksal modele göre yazma modasına uyarak *Saf Aklın Eleştirisi*'ni kaleme alır. Bu kitap, oldukça uzun bir bölüm olan “Öğeler Öğretisi” ve bu bölüme kıyasla görece daha kısa olan “Yöntem Öğretisi” olmak üzere iki anabölümden oluşur. “Öğeler Öğretisi” bölümü de “Transendental Estetik” ve “Transendental Mantık” (bu bölüm de “Transendental Analitik” ve “Transendental Diyalektik” olarak ikiye ayrılır) ayaklarından oluşan iki temele sahiptir. Bunlardan ilki, yani “Transendental Estetik” bölümü saf görü formlarını, eş deyişle *a priori* görü

formları olan uzay ve zamanı incelerken, “Transendental Mantık” bölümü de aklı, aklın ilkelerini ve temsil edilmenin *a priori* yönünü araştırır.

Kant hissetme yetisini, saf görü formları uzay ve zamanı ele aldığı “Transendental Estetik” adlı bölümde, uzay ve zamanı deneyim nesnelere ilişkin tümünün kendilerine tabi olduğu *a priori* saf görü formları olarak tanımlar. Ancak bu konuda biraz daha ilerlemeden önce, Kant’ın kaç çeşit yeti tanımladığını, tezahür, temsil ve görü gibi kavramlardan kısaca ne kastettiğini açıklamak yerinde olacaktır. Kant, aklın teorik kullanımında üç temel transendental yeti tanımlar: Hissetme (*Sinnlichkeit*), Hayalgücü (*Einbildungskraft*) ve Düşünme (*Apperzeption*) Yetisi. Bu yetiler deneyimin *a posteriori* nesnelere ilişkin tesis ve matematiğin *a priori* nesnelere ilişkin inşa ederler. Bu üç yetinin hiçbiri bir diğerine indirgenemez, yani deneyimin içinden teşrih ve soyutlama yoluyla geri gidildiğinde bu üç yetinin daha basite indirgenmesi söz konusu değildir... [T]emsil, daha ötesi düşünülemez basit/yalın bir kavramdır. Temsil tanımlanmaz, çünkü tanımlanması için yeni temsillere ihtiyaç duyar. Temsil kavramı için en çok şu söylenebilir: “ruhun kendi içine dönük resimleme becerisini gösteren, bir resim işlevine sahip olan... [H]er tezahür görüdür, ancak her görü tezahür değildir. Tezahür sadece *a posteriori* olabilir. Ancak *a posteriori* olmayan *a priori* görüler de vardır ki, zaman ve mekân formları buna örnektir. Bununla birlikte her görü bir temsildir fakat her temsil bir görü değildir. Çünkü görü kökenli olmayan akledilir temsiller de vardır; sözgelimi saf ben gibi (Gözkân, 2000: 3, 4, 5).

Uzay ve zaman duyuşsal veriyi, eş deyişle empirik içeriği düzenleyen ve de bir ilişkiye sokan görülerdir. Dolayısıyla bu görüler duyuşsal olandan gelen değil, daha ziyade özünde deneyimi tesis eden formlar olarak içerilen ve de içeriklendiren *a priori* formlardır. Uzay ve zaman verili sonsuz büyüklükler olup, yalnızca görü formları olarak ele alındığında (saf uzay ve saf zaman), eş deyişle kendilerinde beliren/verili bir içerik olmadığında, her ne kadar görünüm formları olmak bakımından bir şey olsalar da, kendileri görü nesnesi olmadıklarından tahayyül edilebilmesi (*ens imaginarium*) ancak içerikle mümkün olan ve kendi başlarına hiçbir şey olandır. Bu formlar deneyim sırasında elde edilen dışsal verilerin tümünü kuşatan *a priori* saf görü formlarıdır. Verili bir sonsuz büyüklük olarak uzay ve zaman her türlü temsili kuşatan bir şey olarak karşımıza çıkar, dolayısıyla bunlar hiçbir temsilin altına düşmeyen, eş deyişle temsile yapışık şekilde gelmeyen, böylelikle doğaya değil, nesnenin tesis edilebilmesi için özneye içkin olan formlardır. Böylece uzay ve zaman

nesnenin kendinde varlığının nitelikleri değil, öznenin sahip olduğu üç yetiden biri olan hissetme yetisinin (*Sinnlichkeit*) formları olarak tanımlanır. Bu bakımdan özne ile nesne arasında kurulan ilişkide özne Kant felsefesinde edilgin bir konumda olmaktan çıkıp, etkin ve kurucu bir özne haline gelir.

“Transendental Estetik” bölümünde Kant’ın yaptığını, onun Tanrı anlayışından bağımsız düşünmemek gerekir, zira bu bölümde Kant’ın bize göstermeye çalıştığı şey, bilmenin kendisinin transendent/aşkın bir noktadan (Tanrı) değil, ben’in kendisinden, ben’in transendental yetilerinden kaynaklandığını göstermektedir. Her şeyi bilen, her şeye kadir, sonsuz anlama yetisi olarak kavranan Tanrı’nın Kant’ın felsefesinde transendental bir ideye indirgenmesi bizi, mutlağın ve bütünü bilgisinin transendent/aşkın ve sonsuz olanda değil, tam aksine sonlu olan insan öznesinin yetenekleri dahilinde olduğu düşüncesine açıkça götürür. “Transendental Estetik” bölümü zorunlu olarak insan bilgisinin koşulu olan sınırlı ya da duyuşal içerikle epistemolojisini başlatarak, transendent/aşkın bir mutlak (Tanrı) anlayışını başa koymak suretiyle sınırlı olanın, duyuşal olanın alanına geçiş yapan Descartes’ın ve Spinoza’nın felsefesini, bunlarla birlikte anılabilecek tüm felsefe geleneğini ve de bunların mutlak anlayışını tersyüz eder. Kant’ın “kendi Copernicusçu devrimim” derken kastettiği ve yaptığı şey tam olarak budur. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci basımına yazdığı önsözde, Copernicus’un Dünya merkezli sistemden Güneş merkezli sisteme geçiş yapmasına (Copernicus devrimi) gönderme yaparak, kendine kadar gelen nesne anlayışını tersine çevirdiğini ve bu bakımdan “kendi Copernicusçu devrimi”ni gerçekleştirdiğini ifade eder: “Şimdiye kadar bilimizin nesnesine uyması gerektiği kabul edilmişti; ancak nesnelere ilgili şeyleri kavramlar aracılığıyla *a priori* ortaya koyarak bilimizi genişletme girişimi başarısızlığa uğramıştır. Bu durumda, nesnelere bilimize uyması gerektiğini kabul ederek, metafiziğin görevinde daha iyi bir sonuç alıp alamayacağımızı görmemiz gerekir.”²⁴

Ancak düşünme yetisinin malzemesi olan “manifold”un (türdeş/ayrışmamış çokluğun) zaman formuyla art ardalık ve uzay formuyla yan yanlık olmak bakımından terkip edilmesi henüz nesnenin bilgisinin tesis edilmesi için yeterli değildir. Nesnenin bilgisinden söz edebilmek için, hissetme yetisiyle edinilen görünümün anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerle sentezlenmesi gerekir. Kant bu

²⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. H. Bülent Gözkân, B xvı.

meseleyi *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel ayaklarından biri olan “Transendental Mantık” adlı bölümde irdeler. Transendental mantık, Aristoteles'ten beri gelen genel mantığın aksine malzemesinden soyutlanmış, formel bir mantık değildir; onun kendine konu ettiği şey saf görü formları ile anlama yetisinin ilişkisi ve deneyimin imkânını veren anlama yetisinin saf *a priori* kavramları, yani kategorilerdir.

Nesnenin bilgisi kategoriler aracılığıyla şu şekilde tesis edilir: İlkin duyu verilerine gelen türdeş/ayrışmamış çokluk (*manifold*) zaman formunun art arda, uzay formunun da yan yana dizme işleviyle ayrıştırılır ve terkip edilir. Ardından yan yanalık ve art ardalık bakımından terkip edilmiş duyu verisi, anlama yetisinin saf kavramları altında sentezlenerek nesne “ben” mekânında tesis edilir. Bu sentezleme işi de hayalgücü tarafından gerçekleştirilir. Hayalgücü (*Einbildungskraft*) hissetme yoluyla edinilen temsillerin canlandırılması, onları anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin altına getirilmesi ve yargı fiilinde nesne olarak tutulmaları işlevine sahiptir. Bu bakımdan hayalgücü, hissetme ile düşünme yetisi arasında duran ve onları birbirlerine bağlayan yeti olarak karşımıza çıkar. Ancak Kant, saf görü formları ile anlama yetisinin saf kavramlarının birliği ve sentezi sonucu nesnenin tesisinin gerçekleşeceğini söylemesine karşın, bunun nasıl gerçekleştiğini, kategorilerin ne hakla zorunlu kavramlar olduğunu ve deneyime uygulanabilir olduğunu henüz burada cevaplamış değildir. Kant tüm bunların hesabını, Kant'ı kendinden önce gelen tüm felsefe geleneğinden ayıracak olan “Transendental Dedüksiyon” başlıklı bölümde transendental *Apperzeption*'un birliğini ortaya koyarak verecektir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci edisyonuna yazdığı önsözde şöyle der:

Anlama yetisi adını verdiğimiz yetinin temellerine inmek ve aynı zamanda onun kullanımının kurallarını ve sınırlarını belirlemek için “Transendental Analitik”in ikinci bölümündeki “Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu” başlığı altında yapmış olduğum araştırmadan daha önemli bir araştırma bilmiyorum.²⁵

Saf Aklın Eleştirisi'nden yaptığımız bu alıntının hemen devamında da Kant, söz konusu bu araştırmanın en çok çaba harcadığı araştırma olduğunu, ancak bu çabanın karşılıksız kalmayacağını umduğunu ifade eder (Kant 1999, A xvı). Gelgelelim bu

²⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Hasan Bülent Gözkân, A xvı.

çaba ilk etapta karşılıksız kalır; zira Kant'ın bu bölümün ilk edisyonunda sunduğu transendental dedüksiyonun argümanları açık değildir; dolayısıyla kimse tarafından anlaşılacak gibi bir problem ortaya çıkarmıştır. Kant bu problemi gidermek için birinci edisyonun argümanlarını 1783 tarihli *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* ve 1786 tarihli *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri* başlıklı çalışmalarında tekrar ele alır (ki Kant, *Metafizik Temeller* adlı çalışmasında *Eleştiri*'nin en açık bölümü olması gereken bu bölümün, en belirsiz bölüm olarak kaldığını itiraf eder); fakat bu çalışmalarında *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk edisyonunda dile getirdiği argümanları tüm detaylarıyla veremediğini düşünen Kant, 1787 tarihli *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci edisyonu için bu bölümü baştan yazar (yalnızca giriş kısmı birinci edisyonla aynıdır). Birinci edisyonun eksikliklerini gidermeye çalışan ve transendental dedüksiyon argümanlarının daha tamamlanmış bir haline sahip olduğumuz ikinci edisyon genel olarak iki soruya cevap vermeye çalışır. Bunlardan ilki, deneyim kaynaklı olmayan *a priori* kavramların, eş deyişle kategorilerin deneyimi nasıl mümkün kıldığı ve tesis ettiği sorusudur. Cevap aranan ikinci soruya, kendisinde bir dünyanın açıldığı ve bir arada tutulduğu transendental ben'in nasıl kurulduğudur.

Kant “Transendental Dedüksiyon” bölümünde dedüksiyonun geçerli olduğunu söylemek için hukuki bir argümantasyon olan *quid juris* ve *quid facti* ayırımından hangisinin gerekli terim olduğunu ifade ederek işe başlar. *Quaestio quid iuris* (hak meselesi, yani davalının yasanın tanıdığı hangi hakkı gasp ettiği meselesi ki, davalıya yöneltilen suçlamanın geçerli yasal bir zemine dayandığının gösterilmesidir): Bunun için kanunlardan şu biçimde bir önerme türetmek gerekmektedir: “Davalı X’i yaptıysa, o zaman Y suçundan suçludur” (Mesela kendisine ait olmayan bir malı çaldıysa, hırsızlıktan suçlanır). *Questio facti* (vak’a meselesi): Davalının X’i yaptığına dair delil sunma zorunluluğudur (kendisinin olmayan malı aldığını kanıtlamaktır). Savcının davayı kazanabilmesi için her iki hususun da ispat edilmesi gerekir. Davalının X’i yaptığı ispatlanamazsa, X’i ihtiva eden her suçla ilgili olarak masumdur. Vak’anın ne olduğundan bağımsız olarak, X’i yapmış olsa bile, X’in yapılmasının Y suçunu doğurduğu yasalardan yola çıkarak gösterilemezse, davalı yine hiçbir suç işlememiş olur.”²⁶ Bu hukuki terminoloji transendental dedüksiyona uygulandığında, *quid facti* bir kavrama hangi yolla sahip olduğumuz sorusuna verilen

²⁶Allen W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, s. 73.

cevap olur. Ancak Kant *quid facti*'yle yetinmez. Onun bu bölümde yaptığı araştırma *quid juris*'e, eş deyişle bir kavrama hangi hakla sahip olduğumuz ve kullandığımız sorusuna verilen cevaptır; yani deneyimden türetilmeyen saf *a priori* kavramlar olarak kategorilerin ne hakla deneyime uygulanabildikleri ve bu yolla deneyimi tesis edebildikleri sorusuna verilen cevaptır. “Transendental Dedüksiyon” bölümünde cevap aranan sorulardan ilkinde, eş deyişle deneyim kaynaklı olmayan *a priori* kavramların, yani kategorilerin deneyimi nasıl olanaklı kıldığı sorusuna cevabı Kant şu şekilde verir:

[E]mpirik kavramlara göre belirlenmiş sentezin birliği bütünüyle olumsal olurdu ve transendental birlik zemininde temelini bulamaz, deneyimin kendisinden ortaya çıkmasına olanak bile doğmadan tezahürlerin akınının ruhumuzu doldurması mümkün hale gelirdi. Fakat bu durumda, bilişselliğin nesnelere kurduğu bütün ilişki ortadan kalkardı, zira tezahürler evrensel ve zorunlu yasalarla ilişkisini yitirir ve böylece düşüncenin bulunmadığı görü halini alır, fakat bilişsellik söz konusu olamaz ve dolayısıyla bizim için hiçbir şey ifade etmezdi... [G]enel olarak mümkün bir deneyimin *a priori* koşulları, aynı zamanda deneyim nesnelere olanığının koşullarıdır. Böylelikle gerekçelerini gösterdiğim kategorilerin tıpkı uzay ve zamanın aynı gerekçeyle görünüm koşullarını içermesi gibi, mümkün bir deneyimin düşünülmesinin koşulları olduğunu göstermiş bulunuyorum. Bu nedenle onlar nesnelere düşünülmesi için temel kavramlardır ve bu sebeple *a priori* geçerliliğe sahiptirler...²⁷

Kant'ın “Transendental Dedüksiyon” bölümündeki argümanlarını özetleyecek olursak: İlkin türdeş çokluk uzay ve zaman formları altında art ardalık ve yan yanlık bakımından terkip edilip anlama yetisine gelir, ardından anlama yetisine gelen bu bulanık veya dağınık empirik görümler arasında anlama yetisinin kavramları aracılığıyla bağlar kurularak belli birlikler halinde nesne tesis edilir. Anlama yetisi bu işi sentezleme yoluyla yapar; dağınık bir şekilde gelen empirik görümlerin kavramlar aracılığıyla sentezlenip nesnenin tesis edilmesinde, düşüncenin kendiliğindenliği söz konusudur. Gelgelelim, ister saf görü formlarının duyu verilerini terkip edip onlara sentetik bir birlik verme işi olsun isterse de uzay ve zaman formları altında gelen dağınıklığın anlama yetisinin kavramlarınca kuşatılarak sentetik bir birlik oluşturma işi olsun, tüm bu sentezleme işinin yapılacağı bir mekân ya da zemin zorunlu olarak

²⁷Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (çeviri bana ait), A 111.

gereklidir, ki bu zemin deneyimin olanağını verdiği için kendisi deneyimden gelmeyen bir şey olmalıdır. Böylelikle Kant, “Transendental Dedüksiyon” bölümünde cevap aradığı ikinci soruya, eş deyişle kendisinde bir dünyanın açıldığı ve bir arada tutulduğu saf ben’in nasıl kurulduğu sorusuna geçiş yapar. Saf ben, deneyimi olanaklı kılan, onun ortaya çıkmasını sağlayan mekândır/zemindir. Fakat bu mekân/zemin deneyimi tesis ettiği için, kendisinin tesisi deneyimden bağımsız olandır (Gözkân, 2000: 5). Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Kant üç temel yeti ayırt etmişti: “Olanaklı deneyimin tümünün koşulu olan ve birbirine indirgenemeyen üç temel kaynak (ruhun yetenekleri ya da yetileri) vardır; bunlar, Hissetme (*Sinnlichkeit*), Hayalgücü (*Einbildungskraft*) ve Düşünme (*Apperzeption*) yetileridir” (Kant, 1999: A 94). Şimdi, eğer saf ben deneyimi tesis eden ve onun zemini olansa, ancak kendisinin tesisi deneyim aracılığıyla edinilen bir şey değilse, bu durumda onun tesis edilmesi ancak Kant’ın tanımladığı bu üç yeti tarafından gerçekleşebilir. Böylelikle bütün akıl faaliyetinin temelini oluşturan ve düşünme ediminin temel olanağı olan saf ben, hem deneyimin hem de her türlü kavram ve akıl faaliyetinin zeminini oluşturur; bu bakımdan o, hissetme yetisinin formlarının, yani uzay ve zamanın sentetik birliğinin düşünülmesidir. Saf ben, hissetmenin saf formlarını (uzay ve zamanı), yani transendental ideal olanları kuşattığı gibi, her türlü deneyimin edinilmesi ancak saf ben’in kendini idrakiyle olanaklı hale gelir; dolayısıyla kendisi deneyim yoluyla gelen bir idrak değildir; saf aklidir (*rein intellektual*) (Gözkân, 2000: 5). Bununla birlikte, her türlü düşünsel, bilgisel, psikolojik vb halleri akan zamanda değişen “empirik ben” bilginin ve deneyimin zemin olamaz; zira bu durumda bilinç bir önceki haliyle aynı olamaz ve böylelikle ben mekânında yeniden ürettiğim her temsil yeni bir temsil olurdu. Sözelimi, sayı saymaya başladığımda bir önceki birimi söyleyen ben ile bir sonraki birimi söyleyen ben arasında birlik olmazsa (örneğin 3 dediğimde başka, 4 dediğimde de başka bir ben olursam) bu birimleri bir çokluk olarak kavrayamaz ve sayma işlemini yerine getiremezdim. Dolayısıyla, bilgiden bahsedebilmek için akan zamanda değişmeyen bir ben, saf ben söz konusu olmalıdır (Kant, 1999: A 101/A 103).

Bununla birlikte, Kant felsefesinde Descartes’tan farklı olarak tözsel bir ben anlayışı yoktur. Dolayısıyla saf ben de tözsel değildir; öyleyse saf ben’in tesis edilen ve kurulan bir şey olması gerekir ki, tesis edilen, kurulan her şey gibi bir fiile ihtiyaç duyar. Peki, saf beni ortaya çıkaran fiil nedir ve bu fiil nasıl bir fiildir? Bu fiil

transendental *Apperzeption* fiilidir (Algılayanın kendini idrak etmesi, kendinin bilinci, öz-bilinç, transendental özalgı ya da tamalgı anlamlarına gelir). Diğer yandan, her fiilin bir öznesi olması gerektiğine göre, *Apperzeption* fiilinin de bir öznenin fiili olması gerekir. Bu fiilin öznesi de Kant'ın transendental özne = x olarak adlandırdığı bir kendinde şeydir (Kant 1999, B 404). Bu bakımdan saf ben'in kendini kendine temsil edişinin bir kavram olduğu bile söylenemez, söylenebilecek tek şey, bu temsil edişin tüm kavramlara eşlik eden bir bilinçlilik hali olduğudur (Kant, 1999: B 404). Saf Ben, kendisi her türlü deneyim olanağının ötesinde olan transendental özne = x'in icra ettiği bir fiil sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu fiil de transendental *Apperzeption* fiilidir; yani saf ben'in kendisini kendisine temsil etme olanağı tanıyan, eş deyişle düşünce yoluyla kendini idrak etmesini sağlayan düşünüyorum (*ich denke*) fiilidir. Saf ben tüm transendental yetilerin, temsil edinmenin, temsilleri bağlayıp birleştirmenin, birlik verme (yargıda bulunma) suretiyle nesneyi ve görüsel karşılığı tesis etmenin, yargıları birbirine bağlanması olan (*vernunftschluss*) faaliyetlerinin mekânıdır. Saf ben uzay ve zaman saf görülerinde mevcut *a priori* manifoldlara bir birlik veren bir düşünme fiili sonucunda ve bu fiilin hayalgücü tarafından canlandırılmasıyla tesis edilir. Burada “canlandırma” saf benin kendini kendisine hayalgücü vasıtasıyla temsil etmesidir. Bunu da “düşünüyorum” (*ich denke*) saf temsiliyle yapar. Saf Ben tözsel değildir, Kant Descartes'tan bu yönüyle ayrılır (Gözkân, 2000: 7, 13)

Hegel Tübingen Stiftung'daki eğitiminin ilerleyen yıllarında aldığı bir felsefe dersinde ilk kez Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserini okur. Daha önce Kant'ı okumuş olsa da, Hegel'in Kant'a ilişkin düşüncelerinin derinleşmesi Schelling ve Hölderlin etkisiyle olur. Onun felsefesinin (mutlak idealizminin) gelişiminde Kant önemli bir yere sahiptir. Nitekim Hegel birçok metninde Kant felsefesinden övgüyle bahseder. Sözelimi Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* adlı eserinde Kant'ın “Transendental Dedüksiyon” bölümünde ortaya koyduğu deneyimi olanaklı kılan *Apperzeption*'un birliği olarak saf ben düşüncesine yaptığı övgü, hem onun Kant'ı ne kadar iyi bildiğini hem de Kant'ın kendi felsefesini ne denli etkilediğini göstermek bakımından oldukça önemlidir: “Kant'ın burada yaptığı iş, yani benim kendimle bir olduğum fikri, oldukça önemli bir farkındalık ve oldukça önemli bir bilgi[dir].”²⁸ Hegel burada esasında Kant'ın ben'e ilişkin teorisinden oldukça etkilenmiş durumda, çünkü tekil insan bilinci ile evrensel bilinç ya da Tin arasında herhangi bir birliksel

²⁸ G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, (çeviri bana ait), s. 224.

fark olmadığını söyleyen kendi düşüncesi ile Kant'ın düşüncesi arasında bir örtüşme görüyor; zira Hegel'in Tin ile kastettiği, Kantçı terminolojiyle şöyle bile ifade edilebilir: Tin, *Apperzeption*'un (tamalgının, öz-bilincin) transendental birliğinin toplumsal, tarihsel ve metafiziksel dönüşümüdür. Ancak *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'in devamında Hegel, Kant'ı birçok yönden eleştirecektir. Hegel, Kant'ın transendental dedüksiyonda özne-nesne özdeşliğini kurduğunu, ancak buradaki özne-nesne özdeşliği ilkesinde Kant'ın bir şeyleri eksik kavradığını ifade eder. Buna göre Kant *Apperzeption*'un birliğinde nesne temsillerini içeriğinden bağımsız olarak tesis eder; dolayısıyla, şeyin kendisinin yalnızca öznenin onu temsil etmesi bakımından anlam kazanması Kantçı özne-nesne özdeşliği ilkesini *formel* kılar. Buna ek olarak öznenin kendinin farkındalığına erişme yönteminin yine kendinden yola çıkarak gerçekleşmesi de Kantçı özne-nesne özdeşliğini *öznel* kılan yandır. Böylece Kantçı özne anlayışı, Hegel'e göre, öznenin kendi etkinliği aracılığıyla özne-nesne özdeşliğini dünyaya yükleyen bir anlayış ve bu bakımından tepeden inme ve eksik bir kavrayıştır.

Dolayısıyla, Kantçı düşüncenin gelişimini Hegelci bakış açısından gözden geçirmek, bir yandan Hegelci fenomenolojide öz-bilincin kendisini nasıl bilincin hakikati olarak gösterdiğini, "başka olan" hakkındaki bilginin kendisini nasıl kendi konusunda bilgi olarak gösterdiğini anlamak, öte yandan da nasıl bu kendisi konusundaki bilginin, yani öz-bilincin başka olanın (Doğanın) bilgisinden daha fazla bir şey olduğunu anlamak gerekir.

Böylelikle Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transendental Dedüksiyon" başlıklı bölümünde hem anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin neden zorunlu, *a priori* kavramlar olduğunu ve bu kavramların deneyimi nasıl mümkün kıldığını ve tesis ettiğini açıklayarak hem de kendisinde bir dünyanın açıldığını ve bir arada tutulduğunu saf ben'in nasıl kurulduğunu ifade ederek her türlü nesne ya da mevcudiyet metafiziğini eleştirir ve yeni tür bir metafiziğin, temsiller metafiziğinin ya da bir başka deyişle özne metafiziğinin temellerini atar.

Kant'ta anlama yetisinin işlevi, öznenin doğanın bilgisi üzerinden kendine dönmesi ve de böylelikle kendi kendisini bilmesi, eş deyişle bilincin kendi kendini keşfetmesidir aslında. Bu yönüyle bakıldığında Hegel'i Kant'a yaklaştırma girişimleri

pek de beyhude değildir. Nitekim Hegel de Kant’a yaklaşıp şekilde, “Anlama Yetisi ve Kuvvet” başlıklı bölümün sonlarına doğru buna benzer bir şey söyler:

Açıklama sürecinde büyük bir özdoyum vardır; çünkü orada bilinç deyim yerindeyse aracısız olarak kendi kendisiyle tartışır; yalnızca kendi kendisiyle doyum bulur durumdadır; o, doğrusunu söylemek gerekirse başka bir şeyle uğraşır görünür, ama aslında sadece kendine bağlı ve kendisiyle uğraşır durumdadır, onun doğa konusundaki bilgisi aslında kendi bilgisidir.²⁹

Ancak Hegel’in Kant’a yaklaştığı bu noktada, yani doğal bilinçte Hegel’in de dediği gibi eksik olan bir şey vardır; buradaki tehlike, bilincin dünyayı yalnızca dolaysız içerikler aracılığıyla anlamlandırıyor olması kaynaklı bir solipsizm olabilir; zira özne ya da bilinç tüm dünyayı kendi bilincinin döngüsü içinde açıklamaya çalıştığı takdirde, onun dışındaki tüm gerçeklik bilinmeyen, eş deyişle kendinde şey olarak kalacaktır. Hegel’in “Bilinç” başlıklı bölümden “Öz-bilinç” başlıklı bölüme geçiş paragrafında da bu tehlikenin sezinlenmesi, özne-nesne özdeşliğinin “Öz-bilinç” başlıklı bölümde daha bütünlüklü bir şekilde resmedileceği iddiası vardır.

[G]erçekte Anlama Yetisi salt kendi kendisini görmektedir. Algının üzerine yükselmiş bilinç kendi kendini duyulurüstü evren ile fenomen orta terimi yoluyla bir birliğe bağlamış olarak gösterir ve fenomen yoluyla bu ardalana bakmaktadır. [Bu tasımdaki] iki uç, biri arı iç, öteki bu arı içe bakan iç, şimdi çakışmışlardır ve bunlar uçlar olarak yiterlerken, onlardan başka bir şey olarak orta terim de yitmiştir. İçin önündeki bu [fenomenal] perde böylece çekilir ve için içe bakışı ortaya çıkar; kendini kendisinden iten ayrılaşmamış bu kendine-benzeşim bakışı ayrılaşmamış iç olarak koyulur, ama onun için bu iki kıpı o denli de dolaysızca ayrılaşmamıştır; öz-bilinç. Açıktır ki, bu iç evreni gizlemesi gerek sözde perdenin arkasında, biz onun arkasına kendimiz gitmedikçe –hem böylelikle görebilelim hem de arkasında görülebilecek başka bir şey olabilir diye– görülecek hiçbir şey yoktur.³⁰

²⁹ G.W.F. Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, §163.

³⁰ **A.g.e.**, §165.

5. HEGEL: *Tinin Fenomenolojisi*'nde “Bilinç”ten “Öz-bilinç”e Geçişte Arzu Kavramı

Bu bölümün alt başlığının neden “*Tinin Fenomenolojisi*’nde ‘Bilinç’ten ‘Öz-bilinç’e Geçişte Arzu Kavramı” olarak belirlendiğine açıklık kazandırmak, söz konusu bu bölümün içeriğinin de açıklık kazanmasını sağlayacaktır. Bilinç ve öz-bilinç ifadelerini tırnak içine alınmış olmasının sebebi, bunlardan ilkinin yani “Bilinç”in *Tinin Fenomenolojisi*’nin ilk ana bölümü, “Öz-bilinç”in ise ikinci ana bölüm olmasıdır. “Bilinçten Öz-bilince Geçişte Arzu Kavramı” denmesinin sebebiyse *Tinin Fenomenolojisi*’nde Hegel’in arzu kavramını ilk kez kullandığı yerin “Bilinç” başlıklı bölümden “Öz-bilinç” başlıklı bölüme geçişin hemen ilk alt bölümü olan “Kendinin-kesinliğinin Hakikati” ya da “Öz-kesinliğin Hakikati” bölümü olmasıdır. Hegel’in arzu kavramını kullandığı ilk yerin bu bölüm olması biraz ilginçtir, çünkü *Fenomenoloji*’nin ilerlemesindeki temel kavram arzu kavramı olmasına rağmen, bu kavramın ortaya çıkması/belirmesi 4. Bölüme (“Kendinin-kesinliğinin Hakikati”) kadar gerçekleşmez (Arzunun neden *Fenomenoloji*’nin bütününe sirayet eden, onu kuşatan, temelini oluşturan kavram olduğu ilerleyen kısımlarda açıklanmaya çalışılacaktır). Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, arzu kavramı “Kendinin-kesinliğinin Hakikati” bölümünde belirir; bunun sebebiyse şudur: Arzu kavramı bu bölümde ortaya çıkmasına karşın, pekâlâ söylenebilir ki, kavramın kullanılmaya başlandığı ilk yer burası değildir; esasında Hegel arzu kavramını, *Tinin Fenomenolojisi*’nin “Bilinç” başlıklı ana bölümün üçüncü alt bölümü olan “Kuvvet ve Anlama Yetisi” başlıklı bölümde örtük olarak kullanır. Bununla birlikte, “arzu kavramı belirir” ifadesindeki *belirmek* kavramı da oldukça önemlidir, zira Hegel felsefesine göre hiçbir şey hiçlikten varoluşa gelmez, daha ziyade her şey potansiyel ya da örtük bir durumdan belirtik, kendini açığa vuran bir form haline geçer. Arzu kavramı için de aynı durum söz konusudur; Hegel bu kavramı *Fenomenoloji* boyunca çok az kullanmış olsa da, arzu aslında öz-bilincin değişmez ve kalıcı bir ilkesi olarak karşımıza çıkar.

Fenomenoloji’nin ilerlemesi için zorunlu olan ve öz-bilincin değişmez ve de kalıcı bir ilkesi olduğu söylenen bu kavram, eş deyişle arzu kavramı, Hegel’in bir dizi karmaşık açıklamasının ardından, deyim yerindeyse gelişigüzel bir şekilde ve de sanki bizim zaten biliyor olmamız gereken bir kavrammış gibi 167. paragrafın sonlarına

doğru ilk kez karşımıza çıkar; Hegel bu ifadeyi ilk kez şu şekilde kullanır: “[A]ma gerçekte öz-bilinç duyusal ve algılanan evrenin varlığından yansıma ve özsel olarak *başkalıktan* geri dönüştür. [...] Öz-bilinç genel olarak *arzu*dur.” Kendi başına ele alındığında anlaşılması oldukça güç olan bu önermenin açıklık kazanması için Hegel’in *Fenomenoloji* boyunca kavramları nasıl ele aldığına ve tartıştığına bakmak gerekir: çünkü Hegel’in “-dır”la biten cümleleri, felsefe tarihi boyunca alışageldiğimiz gramer yapısından farklı ve dilin alışılmış yapısını bozar nitelikte cümlelerdir. Sözelimi Hegel “Mutlak öznedir” ya da “Tanrı varlıktır” yahut da “Edimsel olan evrenseldir” dediğinde, önermedeki yüklem, dilin alışlagelmiş yapısında olduğu gibi tözsel bir anlam taşımayı bırakır ve Hegel’in hiçbir cümlesinde özne, yüklem tarafından sabitlenen ve yüklem içinde eriyip giden bir şey olarak karşımıza çıkmaz. Hegel’in anlaşılması zor olan bir düşünür olmasının sebeplerinden biri de budur, eş deyişle Hegel’in cümlelerinin dilin mevcut gramer yapısını bozuyor olmasıdır. Hegel’in cümlelerindeki özne ile yüklem arasında kurulan ilişkinin alışılmışın dışında olmasının nedenini Hegel, *Fenomenoloji*’nin önsözünde şu sözlerle ifade eder:

“Tanrı varlıktır” önermesinde Yüklem varlık’tır, tözsel bir anlam taşır ki bunda özne erimektedir. Varlığın burada yüklem değil ama öz olması gerekir; böylece Tanrı önermedeki yeriyle ne ise o olmaya, yani durağan bir özne olmaya son verir görünmektedir... Benzer olarak “edimsel evrenseldir” dediğinde de “edimsel” Özne olarak Yüklemde yitmektedir. Evrenselin sanki önerme yalnızca edimselin evrensel olduğunu belirtiyormuş gibi, yalnızca bir Yüklemi imliyor olması gerekmez; tersine evrenselin edimselin özü anlatması gerekmektedir.³¹

Nitekim felsefi önermeler ilkin alışlagelen özne-yüklem ilişkisinin geçerli olduğu sanısını uyandırır, ancak daha sonra bu tür önermelerdeki felsefi içerik bu sanının yıkılmasına, bizi sanılanın sanılması gereken olmadığı ve önermenin başka türlü anlaşılması gerektiği sonucuna götürür (Hegel, 1986: §63). Dolayısıyla Hegel’in önermelerinde şunu görürüz: Özne ile yüklem arasında kurulan ilişkide yüklem tözsel bir anlam ifade etmeyi bırakır ve öznenin özü olmayı ifade eder; böylelikle Hegel’in önermelerindeki özne durağan bir özne olmaya son verir. Bunu da bir başka örnek vererek açıklamak gerekirse, şöyle denilebilir: Dilin alışlagelmiş yapısıyla

³¹ A.g.e., §62.

düşünüldüğünde Hegel *mutlak öznedir* (absolute is subject) dediğinde, burada yüklem olan *özne(-dir)* yalnızca *mutlağın* *özne* olduğunu ifade eder, eş deyişle önerme bize bir öznenin olduğunu ve söz konusu bu öznenin de mutlak *özne* olduğunu ifade edecek şekilde kendini açıklar, ancak yüklem, Hegel'in önermelerinde olduğu gibi tözsel olmayı bırakıp öznenin özü olma anlamını taşımaya başladığında, *mutlak öznedir* ifadesindeki *özne* olan *mutlak* donuk, sabit bir şey olmayı bırakır ve sürekli devinen bir şey anlamını taşır. Nitekim Hegel için mutlak bütünü, tikelin tümelle buluşmasıyla kurulan hakikatinin sonucudur; mutlağın her ne kadar böyle bir tanımı, yani orada duran bir şey olarak değil de erişilecek bir sonuç olması bakımından özünü buluyor olması her ne kadar çelişik gibi görünse de, Hegel'in deyişiyle biraz düşünüp taşınmanın ardından görülür ki o (mutlak) öznedir, *özne* de dingin kalan bir şey değil edimsel olandır, bu da demektir ki edimsel olması bakımından o devinimlidir.

Dolayısıyla, Hegel'in dilin sınırlarını zorlayan bu perspektifi göz önünde bulundurulduğunda “Öz-bilinç genel olarak arzudur” ifadesi anlamını arzu sahibi varlık öz-bilinçtir şeklinde değil, daha ziyade öz-bilincin özünün arzu olduğu ve özünün arzu olması dolayısıyla öz-bilincin donuk olmadığı, sürekli devinen bir şey olduğu şeklinde kazanır; zira Hegel arzu dediğinde seyredilen şeyi bir eylemle dönüşüme uğratmayı, benim varlığımla bağıntılı olmayan dışsal olanın, benden ayrık/bağımsız olanın ortadan kaldırılmasını, onu kendi bağımsızlığında olumsuzlamayı ve kendine katmayı, kendimin kılmayı ya da bir başka deyişle kendi benimde ve kendi benimle onu içselleştirmeyi/soğurmayı kasteder. Bu bakımdan öz-bilincin ortaya çıkma koşulu bilincin varlığını açığa vuran seyredici ya da edilgin bir tavır değil, Ben'in arzusu dolayısıyla sergilediği olumsuzlayıcı eylem olacaktır. Başka bir deyişle insan arzulayan bir Ben ve bu bakımdan etkin bir Ben, olumsuzlayıcı bir Ben, varlığı dönüşüme uğratan, verilmiş varlığı yıkararak yeni bir varlık yaratan bir Ben olacaktır.

Şimdi arzu kavramını daha detaylı inceleyecek olursak, bu kavramın ilerleyen paragraflarda (özellikle 174 ve 175 numaralı paragrafa) ilkin açıkça hayvani iştah anlamında kullanıldığını görürüz ki, arzu kavramının Almanca karşılığı olan *Begierde* sözcüğü de Fransızcadaki *le desir* ya da İngilizcedeki *desire*'in antropomorfik anlamından farklı olarak hayvani iştah anlamına gelmektedir.

Yalın Ben bu cinstir ya da yalın evrenseldir ki onun için ayrımlar ayrım değildir; salt şu nedenle ki o şekillenmiş bağımsız [momentlerin] olumsuz özüdür ve öz-bilinç böylece ancak kendisini ona *bağımsız*³² bir Yaşam olarak gösteren bu “başka”nın ortadan kaldırılması yoluyla kendinden kesindir: öz-bilinç *Arzudur*. Bu “başka”nın yokluğundan kesin, öz-bilinç *kendi için* bu yokluğu “başka”nın gerçekliği olarak koyar, *bağımsız nesneyi yok eder*³³ ve böylece kendi kendinin kesinliğini *gerçek* kesinlik olarak kendisine verir; bir kesinlik ki öz-bilincin kendisi için nesnel bir yolda oluşmuştur.³⁴

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere hayvani iştah olarak öz-bilincin özü olan arzunun duyusal ve algısal dünyayı tüketebilmek ve yaşamı yeniden üretebilmek üzere arzu olduğu görülür; bir başka deyişle burada kastedilenin öz-bilincin hayvani arzusuyla, sözgelimi aç olmaktan kaynaklanan eylemiyle nesneyi tahrip etmesi, dönüştürmesi ve yok etmesi olduğu açıktır. Gelgelelim öz-bilinç nesneyle girdiği bu türden bir ilişkide açlık gibi hayvani arzusuyla tükettiği, ortadan kaldırdığı nesnenin kendinden bağımsız olduğunu deneyimler: çünkü öz-bilinç nesneyle kurduğu bu olumsuzlama ilişkisinde nesneyi tam olarak ortadan kaldıramaz ya da nesneyi ortadan kaldırırsa bile yaşantısını sürdürebilmek için onu tekrar üretmesi gerekir. Böylece öz-bilinç hayvani arzusuyla yöneldiği nesnenin kendisinden bağımsız bir varlık olduğunu keşfeder ve dolayısıyla bu arzunun yönelimselliğinde koruyarak-aşma (*Aufheben*) hareketi görülmez. Geçersiz kılmak, ortadan kaldırmak, korumak ya da muhafaza etmek ve zaman zaman kullandığı anlamıyla oturduğu yerden ayağa kalkmak anlamına gelen *Aufheben* kavramı Hegel felsefesinde tüm bu karşılıklar aynı anda ifade edilecek şekilde kullanılır, bu da demektir ki öz-bilincin nesneyle hayvani arzusu üzerinden kurduğu ilişkide öz-bilinç, adeta oturduğu yerden kalkmaktadır. Daha net ifade edilecek olursa öz-bilinç kendinden bağımsız nesneyle kurduğu ilişkide bir birlik kuramaz; zira nesne öz-bilinçten bağımsız bir şey olarak ya da başka bir ifadeyle varoluşsal olarak aynı zeminde bulunmayan bir şey olarak kendini gösterir. Dolayısıyla Hegel’e göre öz-bilincin kendini birlik olarak ya da tamlık olarak kurabilmesi için kendisinden ayrımlaşan kendisine, yani bir başka uç olarak kendini açığa vuran bir diğer öz-bilince ve onun arzusuna ihtiyaç duyacaktır:

³² Vurgu bana ait.

³³ Vurgu bana ait.

³⁴ A.g.e., §174.

Oysa bu doyumda özbilinç nesnesinin bağımsızlığını deneyimler. Arzu ve onun doyumunda erişilen kendinin-kesinliği nesneyle koşulludur, çünkü kendinin-kesinliği bu “başka”nın ortadan kaldırılmasıyla vardır; bu ortadan kaldırmanın olması için bu “başka”nın olması gerekir. Böylece özbilinç nesneyle olumsuz ilişkisi yoluyla, onu ortadan kaldıramaz, daha doğrusu o ilişki nedeniyledir ki özbilinç nesneyi yine üretmektedir... [N]esne kendi kendinde olumsuzlama olduğu için ve böyleyken aynı zamanda bağımsız olduğu için bilinçtir. Arzunun nesnesi olan Yaşamda *olumsuzlama* ya bir “başka”da, yani Arzuda bulunmaktadır ya da bir başka ilgisiz şekle karşı bir *belirlilik* olarak ya da Yaşamın [organik-olmayan] evrensel doğası olarak vardır. Ama bu evrensel bağımsız doğa ki onda olumsuzlama saltık olumsuzlama olarak bulunmaktadır, cins olarak cins ya da özbilinç olarak cinstir. *Özbilinç doyumuna salt başka bir özbilinçte ulaşır.*³⁵

Böylelikle yukarıda yapılan alıntıdan ve *Fenomenoloji*'nin 4. bölümünün ilerleyen kısımlarından şu sonuca varmak mümkündür: Bir öz-bilinç her daim bir başka öz-bilinç için vardır ya da onun birliği ve tamlığı, yönelimsel ve refleksif bir hareket olan arzunun bir başka öz-bilincin arzusuyla kurduğu ilişkiyle sağlanır. Bu bölümün başında *arzu* kavramının *Tinin Fenomenolojisi*'nin ilgili bölümünde belirttiği ancak “Kuvvet ve Anlama Yetisi” başlıklı bölümde örtük olarak kullanıldığı ifade edilmişti. Şimdi bu bölüme bakmak tüm bu söylenenlerin ve “öz-bilinç bir başka öz-bilinç için vardır” ifadesinin anlaşılması için elzemdir. “Hegel Kuvvet ve Anlama Yetisi” başlıklı bölümde şöyle der: İki Kuvvet düşünelim, sözgelimi bir mıknatısın K ve G kutuplarını, yani Kuzey ve Güney kutuplarını düşünelim; bu kutuplar kendileri için olan özler olarak vardılar, fakat varoluşları birbirlerine karşı öyle bir devim içerir ki varlıkları aslında bir başkası yoluyla ortaya koyulur. (Hegel, 1986: §141) Diğer bir deyişle, bir mıknatısın Kuzey kutbunu bilebilmek için, onu kendi içindeki karşıtlığıyla ya da çelişkisiyle, yani Güney kutbuyla birlikte düşünmek ya da tam tersi, Güney kutbunu bilebilmek için Kuzey kutbuyla birlikte onu düşünmek gerekir. Buradan çıkacak sonuç şudur: Bir mıknatısın ne Kuzey kutbu ne de Güney kutbu kendi başlarına var olan bir şeydir, daha ziyade kendini kendi karşıtıyla ya da çelişkisiyle var eden ve de bir birlik oluşturan bir şey olarak görünür. Hegel *bir öz-bilinç bir öz-bilinç için vardır* derken de kastettiği bundan farksızdır: Bir öz-bilinç ontolojik zorunluluğu gereği bir başka öz-bilince ihtiyaç duyar, ona yönelir, ister ya da arzular. *Aufheben* hareketinin, yani koruyarak-aşmanın bir arzunun kendinden bağımsız bir nesneyle değil de bir başka arzuyu, yani bir arzunun bir başka arzuyu arzularıyla

³⁵ A.g.e., §175.

olanaklı olmasının sebebi de budur: çünkü bir öz-bilinç birliğini ve tamlığını kurabilmek için tıpkı mıknatısta olduğu gibi kendisiyle ontolojik olarak aynı zeminde bulunan ve aynı eylemi sergileyen bir başka öz-bilince ve onun arzusuna varoluşunun koşulu olan karşıt bir Kuvvet olarak ihtiyaç duyar. Böylelikle söz konusu bu harekette Kuvvetler oyununda karşımıza çıkan sürecin tekrarlandığını, ancak bu sefer bu hareketin bilincin kendi içinde tekrarlandığını görürüz. Kuvvetler oyununda mıknatısın kendini Kuzey ve Güney kutbu olmak üzere iki ayrı uca bölme hareketinin, burada artık kendini uçlara bölen (burada bu uçlar başka öz-bilinçlerdir) öz-bilinç için yinelendiği açıktır. Dolayısıyla iki öz-bilinç karşılıklı olarak birbirlerini *tanıdıklarında* esasında kendilerini tanımaktadırlar.

Bir öz-bilinç bir öz-bilinç için vardır. Gerçekte salt bu yolla öz-bilinçtir; çünkü kendisinin kendi başkalığındaki birliği salt bu yolda belirtik olur; Kavramın nesnesi olan Ben gerçekte nesne değildir; Arzunun nesnesi ise yalnızca bağımsızdır, çünkü o evrensel yok edilemez tözdür, akıcı kendine özdeş özdür. Bir öz-bilinç nesneyken, nesne olduğu denli de Bendir. Bununla daha şimdiden Tin Kavramı önümüzde bulunmaktadır. Bilinç için henüz ilerde yatan deneyim Tinin ne olduğudur, –bu saltık töz ki karşıtlıkları içinde eksiksiz özgürlük ve bağımsızlığa iye, ayrımlaşmış, kendileri için var olan öz-bilinçlerin birliğidir; Ben, ki Bizdir, Biz, ki Bendir.³⁶

Hegel burada insanın yalnızca biyolojik bir varoluştan ibaret olmadığını, onun en derin yöneliminin özgür bir ben olarak kendinin kavranılışını edinmek olduğunu ve bu kavrayışın olanağının da kendisiyle aynı zeminde bulunmayan dışsal nesnelere değil, kendisiyle denk ve kendisinden bağımsız olanda saklı olduğunu vurgular. Dolayısıyla öz-bilincin kendinde ve kendisi için olması, ancak onun başkası için de kendinde ve kendisi için olması gerçeğiyle mümkündür; yani Ben, ki Biz, Biz, ki Bendir. (Güçlü Ateşoğlu, 2003: 26).

Böylelikle bu bölümün başında iddia ettiğimiz arzunun Fenomenoloji'nin ilerlemesi için temel kavram oluşu açıklık kazanır; zira “Kuvvet ve Anlama Yetisi” başlıklı bölümde iç ayırım kavramına denk düşen, “Kendinin-kesinliğinin Hakikati” bölümünde bizatihi kendisiyle karşılaştığımız arzu kavramının, aynı zamanda tanıma

³⁶ A.g.e., §177.

ve tanınma (*recognition*) anlamına geldiğini Hegel “Öz-bilincin Bağımsızlık ve Bağımlılığı: Efendilik ve Kölelik” bölümüne geçmeden önce ifade etmiş bulunur. Dolayısıyla denilebilir ki arzu kavramı “Efendilik ve Kölelik” bölümünde korunarak aşılmış ve artık onun daha kompleks kavramsallaştırılması olan, tanınma/kabul görme mücadelesi (*Kampf um Anerkennung*) halini almıştır. Ancak bunun ne ölçüde doğru olduğu soruşturulmalıdır; zira arzunun söz konusu bölümde korunarak aşıldığını söylemek *Fenomenoloji*’nin bambaşka bir okumasına, kendinin arayışı içinde olan öznenin macerasının nerede başladığı ve nerede bittiği belli olan iki ucu kapalı bir yapıda olduğu yorumuna bizi götürecektir ki Hegel’e yöneltilen temel suçlamaların, eş deyişle onun sisteminin kapalı olduğu ve bitimli bir özne anlayışı ortaya koyduğu da bu okuma üzerinden temellenir. Ne var ki dikkatli bir okuma yapıldığında, *Fenomenoloji*’nin bölümleri arasındaki geçişlerde arzunun ister örtük bir biçimde isterse de açık ve seçik bir şekilde kullanılsın, kendisi değişmeden kalan ama değişimin, dönüşümün ve olumsuzlamanın temel motifi olan bir kavram olduğu görülür. Hatta denilebilir ki, arzu, koruyarak-aşma hareketinin (*aufgehoben*) ta kendisidir. Nitekim *aufheben* kavramının tanımı için pekâlâ *yok etmek/tüketmek arzusu, tanınma/kabul görme arzusu* ya da *başkasının arzusunu arzulamak* ifadeleri verilebilir. Böylelikle arzunun deneyimi yoluyla özünün olumsuzlamak olduğunu keşfeden öz-bilinç ya da özne için, özü olumsuzlama olma gereği, bitimsiz bir kendinin arayışında olma hali demek Hegel’in özne teorisi için olanaklı hale gelir.

Tam da bu noktada Hegel’in arzu kavramından ne anlaşılması gerektiğini daha açık kılmak için Spinoza’nın *cupiditas* (arzu) kavramına bakmak yerinde olabilir çünkü Spinoza’nın arzu kavramıyla kastettiği ile Hegel’in kendi arzu kavramıyla kastettiği birbirine oldukça yakındır. Spinoza’ya göre her şey, varolduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar. Ve hiçbir şey kendisinde kendini ortadan kaldırılabilecek nitelikte bir şey içermez, aksine varlığını ortadan kaldırabilecek nitelikteki her şeye karşıttır. Ona göre herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba, o şeyin fiili özüdür. Ve varlığını sürdürme çabası yalnızca zihne ait bir şeyse irade, hem zihne hem de bedene ait bir şeyse de iştah anlamına gelir. Spinoza’da arzu ise iştahtan pek de farklı bir şey değildir: ancak arzu iştahtan bir yönüyle ayrılır; o da arzunun bilincinde olunan iştah olmasıdır, yani arzu hem iştah hem de bu iştaha ait fikirdir. Dolayısıyla Spinoza’nın arzu kavramı için şunu demek

mümkün hale gelir: “Arzu insanın özüdür” ya da “Arzu, kişinin kendi varlığında kalma, varlığını sürdürme ya da koruma çabasıdır.”

Hegel’in arzu kavramını da böyle okumak mümkün, yani arzu öz-bilincin kendi varlığını koruma ya da sürdürme çabası olmak bakımından öz-bilincin özü olarak okunabilir. Fakat arada önemli bir fark vardır, bu fark da Spinoza’da diyalektiğin eksik olmasıdır. Başka bir deyişle, Spinoza’nın öz-bilince birliğini veren bir öz-güç olarak olumsuzluğu dışarıda bırakıyor olması Hegel için Spinoza’da problem teşkil eden yandır. Ya da şunu da diyebiliriz Spinoza’da eksik olan, öz-bilincin deviniminin kaynağı olan olumsuzlama ve dolayısıyla koruyarak-aşma hareketiyle birliğini kuran sağlam bir bireysellik anlayışıdır.

Burada Hegel’in Spinoza’da olumladığı yan Spinoza’nın zihin-beden ikiliğini yıkan monistik yaklaşımıdır. Hegel’e göre Spinoza bu hamlesiyle birlikte, yani Descartes’ın Kartezyen zihin-beden ikiliğini reddeden monistik yaklaşımıyla felsefe tarihinde yeni bir dönem başlatmıştır; zira Descartes’ta düşünen Ben ile bedensel olan iki ayrı varlık olarak düşünülürken, Spinoza’yla birlikte bu iki uç, yani düşünümsel ve bedensel olan mutlak varlığın sonsuz sıfatlarından ikisi haline haline gelir. Dolayısıyla Spinoza’nın metafiziksel monizminin Varlığı karşıtların birliği olarak kavradığı söylenebilir. Ancak, Hegel’e göre Spinoza’nın sistemindeki sorun, Spinoza’nın tözünün üst-belirlenmiş olmasıdır, yani insan öznesiyle dinamik bir etkileşim kurmakta başarısız olmasıdır. Bir başka deyişle Spinoza’da töz tüm işi yapar ve öz-bilince yapacak hiçbir iş bırakmaz. Hegel’in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*’de ifade ettiği gibi, Spinoza’da çok fazla Tanrı vardır. Yani Spinoza aslında insanın birliğini ve tamlığını arzu kavramıyla kurabilecekken, öz-bilincin kendine has gücü olan olumsuzluğu ve olumsuzluğun deviniminin beraberinde getirdiği aşma hareketini sistemine yerleştirmemiş ve bu birliğin kurulmasını, her türlü belirlenimden bağımsız tözle gerçekleştirerek donuk ve cansız bir monistik sistem ortaya koymuştur. Dolayısıyla o, mutlak olumlu, her türlü belirlenimden bağımsız, donuk ve cansız Tanrı’yı (tözü) en başa koyarak, kendi felsefesinin önüne taşlar koymuştur.

Tam da bu noktadan yola çıkarak, Hegel’in hamlesinin Spinoza’nın “mutlak”ını tersyüz etme karakteri taşıdığını söylemek mümkün hale gelir. Nitekim Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde yaptığı hamlenin, mutlağın, kaynağını insan bilincinde bir ilke olarak bulacak şekilde yerini değiştirme çabası olduğu söylenebilir.

Böylelikle Spinoza'nın metafiziği kendine başlangıç noktası olarak tamamlanmış bir sistemi alırken, yani tözle/mutlakla başlayarak, donuk ve cansız bir sistem ortaya koyarken; Hegel'in *Fenomenoloji*'de yapmaya çalıştığı şey, söz konusu sistemin nasıl bilinebildiğini ve bu sistemi bilenin kendini bu sistemin parçası olarak nasıl bilebildiğini ortaya koymaktır. Bir başka deyişle Hegel, neden insan bilgisinin hareketinin ve öz-bilincin olumsuzluğunun, mutlağa giden sistemin inşa edilmesi için zorunlu ögeler olarak anlaşılması gerektiğini bilmek ister.

Bununla birlikte, Hegel'in Spinoza'nın kendi kendisinin nedeni olan tözünü tersyüz edişine giden süreçte bir ara nokta ve kırılma ânı olarak pekâlâ Kant gösterilebilir; zira Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde transendental felsefe olarak adlandırdığı yeni metafiziğiyle birlikte Spinoza'nın bu kendi kendisinin nedeni olan donuk, cansız ve, en önemlisi, zamana tabi olmayan, eş deyişle transendent/aşkın tözünün tersyüz edilmesinin ilk adımı da atılmıştır. Kant, böylelikle, hem klasik metafiziğin transendent/aşkın olan ve aklî sezgi (intellectual intuition) yoluyla kavranan idelerinin hem de tözlerinin (ruh, tanrı vs) mahiyetini ve mekânını değiştirmiş, bu idelerin ve tözlerin mekânını akıl olarak, yani bilincin ya da Ben'in mekânına ait bir şey olarak kurmuştur. Buna ek olarak, transendental dedüksiyonda yaptığı işle, hem deneyimin hem de her türlü kavrama ve akıl faaliyetinin zemini olan saf Ben'i ortaya koyarak, her türlü nesne ya da mevcudiyet metafiziğini eleştirmiş ve yeni tür bir metafiziğin, adına temsiller metafiziği ya da özne metafiziği diyebileceğimiz yeni bir metafiziğin temellerini atmıştır (Gözkân, 2015: 96). Dolayısıyla, Kant'la birlikte felsefe tarihinde başlayan yeni dönemde mutlak artık, devinimsiz ve cansız olan bir tözde ya da Tanrı'da içerilen değil, daha ziyade insan bilincinin özsel kapasitelerinde içerilen bir şey olarak ya da başka bir deyişle öznede içerilen bir şey olarak karşımıza çıkar hale gelmiştir.

Tüm bu söylenenlerin ışığında Hegel'in Spinoza'ya yönelttiği temel eleştirinin, Spinoza'nın bireyi tam olarak kavrayamamış olması ve metafiziksel bilginin, yani mutlağın bilgisinin kuruluşunda sistemi bilen ve kendisini de bu sistem içinde bilen öznenin rolünü fark edememesi olduğu görülür. Söz konusu bu noksanlığı görüp hareket eden Hegel'in Spinoza'da eksik görüp yapmaya çalıştığı şeyin de, Spinoza'nın monizmini birey/özne üzerinden tekrar kurmaya çalışmak olduğu söylenebilir. Hegel bunu yaparken de bir bakıma kendi felsefesinde Spinoza ile Kant'ın sentezini inşa etmeye çabalar. Böylelikle o, bir yandan Kant'ın

Apperzeption'un birliği üzerinden kurulan özne-nesne özdeşliğini bilgimizde eği benzeri olmayan bir ilerleme olarak nitelendirip ona sahip çıkarken bir yandan onun ortaya koyduğu bu özne-nesne özdeşliği ilkesini, transendental öznenin yalnızca kendi tesis ettiği şeyi biliyor olması, dolayısıyla dışarıda duranın kendinde şey olarak kalması, bu öznenin doğanın bilgisinden kendi üzerine dönüp yalnızca kendi kendisiyle meşgul olması, eđ deyişle önüne koyduğu aynada kendini seyretmesi bakımından, kendi içine kapalı, solipsizme kayan bir ilke olarak nitelendirip reddedecektir. Bununla birlikte Spinoza'nın düşünceye ve uzama dayalı olanın tek tözün farklı ifadeleri (attributumları ya da modusları) olduğu düşüncesini, dolayısıyla zihin ve bedenin özdeş şeyler olduğunu ifade ettiği *Ethica*'daki yaklaşımını olumlayacak, ancak Spinoza'da kurulan özne-nesne özdeşliğinin de mutlalığın altında ezildiğini ifade edip onu eleştirecektir. Ve böylesi bir sentezi oluşturma çabasındaki Hegel *Fenomenoloji*'de öyle bir özne anlayışıyla karşımıza çıkacaktır ki, bu özne kendini gerçekleştirme arzusuyla çıktığı yolculuğunda farklı biçimler altına girecek ve bir hakikat düzleminde kendi özdeşliğini kurup, sonra bu özdeşliği yitirecek ve ardından başka bir hakikat düzlemine geçip özdeşliğini kuracak ve bu özdeşliği tekrar yitirecektir ta ki kendisinin bütünlüklü bir kavrayışına sahip olana kadar.

Bununla birlikte, Hegel'in öznesi bu yolculuğunu, eđ deyişle kendini gerçekleştirme arzusuyla sergilediği devinim hareketini olumsuzlamanın yardımı olmadan başaramayacağının da farkındadır; zira Hegel'e göre insan öznesi potansiyelini, engellerle ve müdahalelerle karşılaşmadığı müddetçe artıramaz, tersine potansiyelini artırabilmesi için engellerle ve zıtlıklarla karşılaşmalıdır ki bulunduğu çevreden kendi içine yansiyabilsin/dönebilsin ve başkası üzerinden kendini tanıması mümkün olsun. Dolayısıyla, Hegel için öznenin kendini gerçekleştirme hareketi, onun, yalnızca kendinden farklı olanla/kendinden ayrımlaşanla karşı karşıya kalmasıyla olanaklı hale gelir ve özne bu türden her karşılamasında kendisinin daha gelişmiş bir biçimini keşfeder. Bu bakımdan Hegel felsefesinde olumsuz olan kendini gerçekleştirme için ya da öznenin birliğini ve tamlığını kurabilmesi için özsel bir nitelik olarak karşımıza çıkar; dolayısıyla insan öznesinin kendisinin bütünlüklü bir kavrayışına sahip olabilmesi için özdeşliğini ya da kimliğini kendisinden farklı olanda, yani kendisiyle özdeş olmayanda tekrar tekrar yitirip özdeşliğini yeniden kurması gerekir.

Daha önce de ifade edildiği gibi Hegel her ne kadar *Tinin Fenomenolojisi*'nde arzu (*begierde*) kavramını çok sınırlı düzeyde kullansa da, esasında bu kavram, metnin başlarından itibaren öz-bilincin değişmez/kalıcı bir ilkesi olarak karşımıza çıkar. Hegel için arzu, en genel ifadesiyle, insanın dışsal farklılıkların üstesinden gelebilmek için sergilediği bitmez tükenmez bir çabadır aslında ve arzunun hedefi kendisinden farklı görünen/onun dışında olan her şeyin en nihayetinde öznenin kendisine içkin özellikler olarak belirlediği kendine-yeter özne olma projesidir. Hegel *Fenomenoloji*'de şöyle der: “[G]erçekte öz-bilinç duyuşsal ve algılanan evrenin varlığından yansıma ve özsel olarak *başkalıktan* geri dönüştür. [...] Öz-bilinç genel olarak *arzu*dur.” Burada Hegel *arzu kavramının*, bilincin refleksifliği/düşünümüllüğü ve kendini bilmek için kendinden başka olana dönüşme/oluşma zorunluluğu anlamına geldiğini ifade eder. Dolayısıyla Hegelci özne kendini doğrudan ve dolaysız yoldan bilen bir özne değildir. Aksine kendi yapısını anlayabilmek için dolayımına ihtiyaç duyar. Buradan yola çıkarak da şu söylenebilir: Başkası ya da dışarıda duranın dolayımıyla kendi üzerine refleksiyon ya da düşünüm, kendine geri-dönüş gerçekleşmeden önce, özne kendini daha sınırlı bir yapıda, sahip olduğu potansiyelden daha az otonom bir şey olarak bulur. Fakat dışarıda duranın dolayımıyla refleksiyon özne için kurucu olan yeni ilişki ağları ortaya çıkarır. Bu yeni ilişkilerle birlikte özne tamamıyla bağlı bulunduğu dünyayı daha önce anlayamazken şimdi anlar hale gelir ve içinde yaşadığı alanı/dünyayı daha geniş bir şekilde kavrar ya da içselleştirir. Bu bakımdan Hegelci öznenin, dışarıyla hiçbir teması olmayan ontolojik iki nokta arasında yolculuk yapan kendine-özdeş bir özne olmadığı anlaşılmalıdır; daha ziyade, yolculuğun ta kendisi ve bu yolculukta kendini bulduğu her bir duraktır.

Nihayetinde söylenebilecek şey, *arzu* kavramının “Efendilik Kölelik” bölümüne kadar kullanılan ve ardından terk edilen bir kavram olmadığı; daha ziyade sürekli-genişleyen negasyon/olumsuzlama hareketiyle kurulan *Fenomenoloji* için asli ve esas olan kavram olduğudur: çünkü arzu öz-bilincin refleksivitesinin ya da iç ayırımının ilkesi olduğu gibi, kendisinin en büyük hedefi, tüm dışsal ilişkileri iç olarak özümlemektir. Böylelikle arzu, kendinin-bilgisinin felsefi arayışının ilk momentini oluştururken, onun tatmini de bu arayışın son momentini oluşturur. Bu bakımdan bütün Tin projesini salık veren metafiziksel proje kaynağını ve nihai ölçüsünü arzuda ve arzunun tatmini için ortaya konulan ölçütlerde/koşullarda bulur. Dolayısıyla

arzunun, Hegel'in sisteminde bilmenin ve var olmanın sıradan bir formu olduğunu söylemek *Fenomenoloji*'yi bir bütün olarak kuşatan hakikatin kaynağını yanlış okumak anlamına gelir; arzunun kademe kademe artan karmaşıklığı, yani onun yönelimsel hedeflerinin genişleyen kapsamlılığı, *Fenomenoloji*'deki ilerlemenin ilkesidir.



5.1. HEGEL: Hegel'in Arzu Kavramının Çağdaş Fransız Düşüncesinde Alınması

Hegel'de nihai bir son durak, arzunun tatmininin gerçekleştiği ve dolayısıyla mutlağa erişildiği bir son nokta fikrine doğrudan sıçrama yapmamak gerekir. Özne, bizatihi kendisinin kimliğini kuran ilişkilerin bütünlüğünü yeniden üreten eylemle bağıntıya sahip olduğu müddetçe, olumsuzun gücü hep onda işler ve olumsuzu içeren olarak bu özne, kuşatıcı bir çoklukla bütünüyle özdeşleşemez ve söz konusu özdeşliğini arayan bu özne bütünüyle tanımlanamaz. Hegel her ne kadar “hakikat bütündür”de ısrar etse de sözgelimi Hyppolite bu bütünün, bu totalitenin, var olan öznenin belirli eylemler dizisiyle yeniden üretilebileceğinin tamamıyla açık ifadesinin Hegelci felsefede görüleceğini düşünmez. Nitekim *Fenomenoloji* söz konusu olduğunda, yolculuğa çıkan özne tarihi kendi kendisine içkin bir şekilde yeniden kurduğunda mutlak özne için olanaklı hale gelir; fakat söz konusu bu yeniden tesis edilme/kurulma ânı/momenti tarihin kendisinden kaçamadığı gibi, tarih de tek bir anda/momentte yeniden üretilebilir değildir. Böylece mutlağın öznel kuruluşu, özne zaman içinde var olduğu sürece, tarihin zorunlu olmasına ilişkin fenomenolojik yeniden üretim görevi deneyimin yeni momentlerini öznenin özdeşliğine tekrardan dahil etmeyi gerektireceğinden, ilkece sonsuz eylemler dizisi sonucu meydana gelecektir. Böylece her yeni deneyim var olan özne için, kendisinin tamamıyla yeni bir öyküsüne, söz konusu bu öykünün yeniden söylenmesi gerektiğine bizi götürür.

Dolayısıyla her ne kadar Hegel genellikle bütünlüğün/totalitenin, sistematik tamamlanmışlığın ve kendine yeter otonominin filozofu olarak kategorize edilse de, onun savunduğu metafiziksel totalitenin sonlu bir sistem olduğu çok da açık değildir. Şüphesiz Hegel'in metafiziğinin değişmez/kalıcı/daimi paradoksu görünürde her şeyi içine dahil eden sisteminin aleniyetinde kurulur görünür. Ve metafizik bir sistemin, hem tamamlanmış hem sonsuz olması, sonsuzluğun sistemin içerisine dahil edilmesi gerekliliğini ifade eder, fakat burada “dahil etme”yi uzamsal bir ilişki olarak düşünmek sonsuzun sistemin kendisiyle olan ilişkisinin basit ve sıradan bir betimlemesi olacaktır. Hegel'in mutlağını, yani sistemi ve sonsuzu aynı anda düşünebilmek, meseleyi uzamsal kategorilerin ötesinde düşünmeyi, zamanı da özü varolagelmek (*becoming*) olan bir şey olarak düşünmeyi gerektirir. Böylelikle, eğer

mutlak donuk bir uzamsal ilke değilse, daha ziyade zamansal bir modaliteyse, zamansallığın kendisinin içsel karmaşıklığıysa, o halde tatmin, sonluluk, donukluk ya da kapanış anlamlarını taşımayı bırakacaktır. Her ne kadar anti-Hegelciler (bunlar pekâlâ post-Hegelci olarak da adlandırılabilir), Hegel'i totalitenin ve metafiziksel sona erişin filozofu olarak eleştirme eğilimindedirlerse de, Kojève ve Hyppolite bundan tamamen farklı bir şekilde, Hegel'i, mutlağı zamanın, tarihin ve varolagelmenin çeşitli permütasyonlarının belirsiz hareketinde arayan bir düşünür olarak yorumlarlar. Bu belirsiz hareket içerisinde olumsuzluk ne çözünür ne de yadsınır, daha ziyade Tinin macerasında ve ilerleyişinde her daim içerilen bir şey olarak karşımıza çıkar.

Jean Wahl ve Alexandre Koyre'nin Hegel çalışmaları daha sonra Hyppolite ve Kojève'in çalışmalarına öncülük etmiş, Hyppolite ve Kojève'in metinleri de Lacan, Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze ve Derrida olmak üzere sonraki kuşağı oldukça etkilemiştir. Hem Kojève hem de Hyppolite Fransa'da Hegel'in yeniden ele alınışının iki durak noktası olarak gösterilebilir. Her ikisinin de temel sorusu arzunun tatminini sağlayan şeyin ne olduğu sorusudur. Bu soru beraberinde birçok başka soruyu da getirir. Bunlardan biri de Hegel'in özne teorisinin olumsuzlamanın özü olması, dolayısıyla sürekli yinelenen bir hareket mi yoksa arzunun tatminiyle sona eren bitimli bir özne mi olduğu sorusudur. Şüphesiz bu sorulara verilen cevaplar ne olursa olsun, Hegel'in arzu üzerinden kurduğu özne teorisi Lacan'ın, Deleuze'ün ve Foucault'nun düşüncelerinde yer bulur.

Kojève'in Hegel üzerine dersleri hem yorum ve açıklamadır hem de kendi başına yeni bir felsefedir. Kojève, Hegel'in arzu kavramının izahını yaptığı gibi aynı zamanda Hegel'den bağımsız bir duruş sergiler ve böylelikle Kojève'in Hegel anlatımlarında yer yer kendisinin arzu kavramına ilişkin düşünceleri açığa çıkar. Hegel'in arzu teorisinin Kojèveci modern alımlanışının temel sorusu Hegel'den yirminci yüzyıla geriye kalanın ve yitip gidenin ne olduğu sorusudur. Bu soruya cevap arayışında Kojève, Hegel'in felsefesinde ontolojik bir uyumdan söz edilebileceği iddiasını reddederek kendi Hegel yorumunu inşa eder. Nitekim Kojève söz konusu böylesi bir uyumun olduğunu yadsıyarak esasında Hegel'in olumsuzlama argümanını dilediği kadar genişletme imkânını da kendinde bulur. Bu bakımdan arzunun deneyimi, Kojève'in Hegel okuması için oldukça önemli bir yer kaplar; zira arzu birbirinden bağımsız öznelerin birbirleri arasındaki farkını konu ettiği gibi, söz konusu bu öznelerin kendi dünyalarıyla olan farklarını da konu eder. Böylelikle arzu

Kojève'in yorumuna göre hem tüm insan yaşantısının evrensel ve değişmez bir özelliği olarak hem de tarihsel eylemin koşulu olarak karşımıza çıkar.

Kojève, Hegel felsefesinin fenomenolojik antropoloji olduğunu iddia eder. İnsan eyleminin ve emeğinin antropolojik dayanağına ilişkin kaynağını da *Fenomenoloji*'nin 4. Bölümünde bulur. Hatta denilebilir ki, Kojève için antropolojik kaynağı bulduğu bu bölümde *Fenomenoloji* onun için son bulur; zira evrensel olarak tarihsel yaşamın tüm koşulları için gerekli olan arzu, eylem, tanınma/kabul görme, karşılıklılık ilişkisi gibi tüm kavramlar bu bölümde bulunmaktadır. Kojève Hegel'in sistemindeki antropomorfik bakış açısını koruyabilmek için, Hegel'in doğaya ilişkin görüşlerinin panlojistik yorumunu reddeder. Böylelikle Kojève'in *Hegel Felsefesine Giriş* adlı kitabında da ifade ettiği gibi arzu, insan ile saf doğal varlıklar arasındaki ontolojik farkı ortaya çıkartan koşuldur.

Kojève arzunun tatmininin ben ile dünyanın senteziyle mümkün olduğu görüşüne karşı çıkar; ona göre arzu içeriği herhangi bir şeyle doldurulamayan, içsel bir teleolojiye sahip olmayan dolayısıyla nihai bir tatmin noktası olmayan bir şeydir. Dolayısıyla içeriğinin somut bir karşılığı olmayan arzunun tatmini mümkün değildir, ya da daha doğru ifade edecek olursak onun tatmini ontolojik bir zorunluluk değildir. Bu bakımdan Kojève eğer arzunun tatmininden söz edilebilecekse bunun ancak tarih-sonrası koşulların bağlamsal perspektifinde gerçekleşeceğini söyler. Böylelikle denilebilir ki Kojève için arzunun tatmininin bireyselliğin gelişmesinin koşulu olup, evrensel bir karşılıklı tanınma/kabul görme ilişkisini gerektirdiği söylenebilir. Aslında Kojève'in bu noktada kastettiği evrensel olarak inşa edilmiş bir eşitlikçilik düşüncesidir. Dolayısıyla Kojève'in arzu ve onun tatmininden anladığının politik bir yanı olduğu da görülür. Ona göre tarih boyunca çıkarların çatışmasını üreten tanınma/kabul görme mücadelesinin üstesinden ancak radikal bir demokrasinin ortaya çıkmasıyla gelinebilir. Kojève bu tutumuyla esasında Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda ortaya koyduğu devlet anlayışı ile Marksist komünist toplum anlayışının bir sentezini vermeye çalışır: ona göre insanın gerçek anlamda tatmininden, tarihin sonundan söz edebilmek ancak her bir bireyin değerlerinin bir başkası tarafından kabul edildiği, bir değerler kümesi olarak ve bu değerlerin kabul gördüğü alan olarak devletle mümkündür. Kojève Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserini yorumladığı derslerinde, Hegel felsefesini, fenomenolojik bir antropoloji olarak ele almıştı. Kojève'in Hegel felsefesine ilişkin yorumlarında ortaya koyduğu

yenilik ise (ki bu oldukça radikal bir okuma sonucu gelişir) Hegel felsefesindeki tanınma/kabul görme mücadelesini Marx'ın sınıf mücadelesiyle birleştirme çabasıdır. Kojève için öznenin tatmini ya da tarihin sonu, yine tarihin başlangıcı olarak kabul edilen Köle-Efendi diyalektiğinin son bulmasıyla gerçekleşecektir:

[E]ğer Tarih, sonucunda bir Efendinin bir Köle üzerinde egemenlik kurduğu Mücadeleyle başlıyorsa, ilk tarihsel dönemin, insansal varoluşun *Efendinin* varlığıyla tamıtamina belirlenmiş bir dönem olması gerekir. [A]ma eğer Tarih, Efendiliğin ve Köleliğin diyalektiğinden başka şey değilse, Köleliğin de kendisini Eylemle tamıtamina gerçekleştirerek açığa vurması gerekecektir. Dolayısıyla ilk dönemin insansal varoluşun kölece varoluşla belirlendiği bir ikinci dönemle tamamlanması gerekli olacaktır. Ve nihayet eğer, Tarihin sonu iki dönemin ardından bir üçüncü dönemin gelmesi ve bu dönemde belli bir şekilde nötr hale gelmiş ve sentezlenmiş insansal varoluşun, kendine özgü *olabilirliklerini* gerçekleştirerek, kendini, kendine açığa-vurması da gerekir.³⁷

Hyppolite Hegel üzerine olan çalışmalarını, Kojève'in Hegel'i ve Hegelciliği tarihin-sonrasında ya da sonunda temellendirme çabasını gözden geçirerek ve bazı yerlerde de Kojève'le uzlaşarak başlatır. Ancak bunun ardından Hyppolite'in temel amacının Kojève'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin antropomorfik okumasından kurtulmak ve sıyrılmak olduğu görülür. Hyppolite'in Hegel felsefesi üzerine neredeyse tüm düşüncelerini bulabileceğimiz 1946 tarihli *Hegel'in "Tinin Fenomenolojisi"nin Kaynağı ve Yapısı* adlı eserinde, kitabın başlığından da anlaşılacağı üzere, Hegel'in felsefesinin kaynağı ve yapısı bakımından analize tabi tutulmaya ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Kitabın yorum kısmı boyunca Hyppolite, esas olarak tarihin ilerleme hareketi ve öznenin tatmini üzerine bina edilen fenomenolojik varsayımların tarihsel olarak koşullu fikirler olduğunu, dolayısıyla ancak *Fenomenoloji*'nin tarihsel kaynağı gösterilerek, onun ötesine geçecek bir perspektifle metnin açıklık ve seçiklik kazanacağını ifade eder.

Bununla birlikte Hyppolite, sonlu yaşama sahip (dolayısıyla arzusunun sınırı olan) bireyin kendisinde arzunun yaratacağı hiçbir sonuç olmadığını, arzunun mutlak tatmininin olanaksız olduğunu ve insanın sahip olduğu olumsuzlama gücünün hiçbir

³⁷ Alexandre Kojève, **Hegel Felsefesine Giriş**, çev. Selahattin Hilav, s. 45-6.

zaman başarılı bir şekilde daha üst bir kimlik yaratamayacağını açık bir şekilde ifade eder; zira Hyppolite'e göre Kojève, Hegel'i yorumlarken bazı varoluşsal öğeleri dışarıda bırakarak, Hegel felsefesini doğru anlamakta başarısız olmuştur. Her ikisi için de olumsuzlama özneyi dönüştürücü bir güç olsa da, Hyppolite'e göre Kojève'in insanı ölüme doğru giden zamansal bir varlık olarak ele almayı başaramamış olması, söz konusu yanlış yorumu da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla tam bu noktada Hyppolite'in Jean Wahl'in *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (*Hegel Felsefesinde Mutsuz Bilinç*) adlı çalışmasında Hegel'de varoluşçu öğeyi ortaya çıkartmaya çalışan yaklaşımına bir ölçüde sadık kalarak mutsuz bilinci neden *Fenomenoloji*'nin en önemli meselelerinden biri olarak gösterdiği açıklık kazanır. Hyppolite'in *Tinin Fenomenolojisi* okuması 1950'lere doğru Heideggerci etki dolayımıyla değişmeye başlar. Bunun akabinde görülür ki Hegel felsefesini bütünüyle açıklayacak nüve Hyppolite için Heidegger'in varlık anlayışında saklıdır. Böylelikle Hegelci tarih, Hyppolite'in onu Heidegger'le yakınlaştıran perspektifinden bakıldığında ilerlemenin ya da tarihin sonunun bir imkânı değil, daha ziyade kendini birlik olarak kavrama arzusundaki öznenin döngüsel tekrarı haline gelir. Şöyle der Hyppolite:

Hegeliciliğin temeli yalnızca “yaşamın varlığını düşünmek” değil, aynı zamanda bu salt yaşamın bilincinden insanın ne olduğunun bilincine varmasıdır. O halde Hegel'in salt yaşam (salt yaşam; insansal varoluşun belirli özelliklerinden soyutlanmış olmak anlamında salt değildir; belirli eylemlerin evrenselini dile getirir) ile insanın varlığını özdeşleştirdiği söylenebilir. Bununla birlikte bu yaşantının varlığı tözsel değildir; daha ziyade insanın kendi konusunda duyduğu huzursuzluktur. Sözgelimi Marcuse'ye göre Hegel felsefesinin hareket noktasını oluşturan temel motif yaşamın hareketliliğidir. Fakat bu tanım tek başına yeterli değildir. Zira Hegelci diyalektikte en çok rastlanan sıfat *unruhig* (gürültü/huzursuzluk) sıfatıdır. Bu yaşam huzursuzluktur. Kendini kaybeden ve sonra başkalığında kendini bulan Kendiliğin huzursuzluğudur; o asla kendiyle bir düşme/özdeş olma değildir; çünkü o her zaman başkası olduğu için kendi kendisi olamaz. Bu da şu demektir; o hep kendisini bir belirlenim içinde ortaya koyar ve kendi kendisini olmak için kendini yadsır: İnsan varlığı “asla neyse o olmayan” ve hep ne değilse o olandır.³⁸

³⁸ Jean Hyppolite, “Bilinçten Öz-bilince Geçiş”, *Hegel'i Okumak*, çev. ve der. Tülin Bumin, s. 106.

Böylelikle görülür ki Hyppolite için özneliğin temeli benliğin kendi kendisiyle örtüşmesine ve birliğini sağlamasının olanaksızlığına dair duyulan huzursuzluk duygusudur. Söz konusu bu huzursuzluk duygusu kastedilen birlik-olma olanaksızlığının bilincinde olmaktır. Gelgelelim özne bu bilinçlilik halinde olmakla birlikte söz konusu bu duygudan kurtulmanın yolunu da arar; eş deyişle o, huzursuzluğun üstesinden gelip kendini bir birlik olarak kavrama arzusuna sahip bir bilinç olarak da kendini kavrar. Dolayısıyla öznellik olumsuzlamanın bitmek tükenmek bilmeyen yinelenişiyle adeta ontolojik bir yarığı ifade eder; Hyppolite'e göre bu minvalde düşünüldüğünde Hegel'in spekülâtif felsefesi için bile özneliğin bütünlüğe erişemez noktada kaldığı pekâlâ söylenebilir.

Kojève ve Hyppolite'in Hegel'i kendi felsefi amaçları doğrultusunda okudukları ya da Hegel'i yeni baştan yarattıklarını iddia etmek mümkün görünse de yine de bu tür bir okumanın geçerli olup olmadığına fenomenoloji boyunca bakmak gerekir. Bu noktada cevap aranması gereken arzunun tatmininin yaşam içinde bir tür ölüme mi karşılık geldiği, yoksa söz konusu tatminin yaşamın kapanışı ya da yaşama kapı aralayan bir şey mi olduğu sorusudur. Yöneltilen bir başka soru da şudur: Hegel Spinoza'ya yönelttiği eleştirisinin cevabını kendi vermiş midir, yoksa o da olumsuzun gücünü susturmakla mı suçludur? Tözün ve öznenin statik bir özdeşliği ideali ister Hegel'in kendi düşünceleri olsun, isterse yanlış bir şekilde kendisine atfedilen bir şey olsun, söz konusu bu nihai sentez yirminci yüzyıl Fransız Hegelcilerine asılsız görünür. Hyppolite Hegel'in mutlağını zamansallığın bizatihi kendisinin temeli olarak görürken, Kojève ise mutlağı tarihsel aktörler ve onların yeterliliği/etkililiğinin anlamı olarak görür.

Nihayetinde söylenebilir ki, Hegel'in Fransız düşüncesindeki alımlanması genel olarak, Hegelci arzu öznesine peşi sıra gelen eleştiriler olarak okunabilir. Bu eleştirilerin odağı da, Hegel'in bütünü kuşatmaya ve açıklamaya yönelik çabasının, çeşitli nedenlerden ötürü, artık mümkün olmadığına yöneliktir. Sözgelimi Jean-Paul Sartre'in dualistik ontolojisi arzulayan özne ile onun dünyası arasındaki birliğin kırılmasına dair işaretler verirken, Lacan için arzunun hedefi, imgesel nesnelere ve başkasının üretimi ve de arayışıdır. Lacan için arzu, artık otonomiye ifade etmez, zira özne artık başlı başına imgesel bir yapıdır. Foucault için ise arzu, tarihsel olarak

üretmiş ve tanzim edilmiştir; ona göre özne “özneleştirilmiş”tir ya da bir başka deyişle özne her zaman bir başka öznenin öznesidir (Butler, 1999: x, xi). Gelgelelim *Tinin Fenomenolojisi*'nin dikkatli bir okumasının ardından, Hegel'in bakış açısının eleştirildiği gibi katı bir mutlakiyetçilik ve “bütünlükçülük” içermediği anlaşılır. Dolayısıyla Fransız düşüncesindeki Hegel'in pozisyonunu eleştiren tüm bu düşünürlerin, aslında Hegel'in orijinal pozisyonuna bir şekilde geri döndüğü görülür. Böylece arzu öznesi onlar için de her ne kadar onun karakterini ifşa ettiklerini iddia etseler dahi, cezbedici bir kurgu olmaya devam eder.



6. SONUÇ

Descartes ortaya koyduğu düşünce sistemi ve yöntemiyle hem modern çağın başlangıcı olmuştur hem de bu çağı *özne çağı* ilan etmiştir. Matematik ve geometrideki kesinliği felsefe için de kurabilme arayışında olan Descartes, bu kesinliğe ulaşabilmek adına bildiği her şeyin üstünü çizerek ya da silerek işe başlamıştır. Kuşku yöntemi olarak bilinen yöntemiyle, en açık ve seçik olanın bilgisine, *cogito ergo sum* (düşünüyorum, öyleyse varım) zorunlu çıkarımına erişir ve kesinliğinden kuşku duyulamaz olan bu en sağlam dayanak üzerine, tündengelimini kullanarak, felsefeyi inşa eder. Bu yönüyle Descartes özneyi felsefesinin en üst noktasına koymuş ve böylelikle yepyeni bir gelenek yaratarak modern felsefenin temel meselesini de belirlemiştir. Ancak Descartes'ın özne teorisi hem zihin-beden ikiliğini yaratması bakımından hem de solipsizme kayan bir bakış açısıyla olan biten her şeyi açıklama çabası bakımından daha o dönemde kendi çağdaşları tarafından eleştirilmiştir. Nitekim Descartes, her ne kadar zihin ve bedenin kaptanın gemisindeki durumuyla aynı şey olmadığını ifade etmiş ve dolayısıyla bunların (zihin ve bedenin) iç içe geçmiş şeyler olduğunu söylemiş bulunsa da (zira acıktığımda ya da susadığımda yemek ve içmek gibi bir *isteğe* sahip olduğum açıktır) onun ortaya koyduğu iki töz ayrımı, dış dünyadan tamamen yalıtık bir özneyi felsefesinin en temeline koymasına neden olmuştur. Öznenin özünü düşünmek olarak ortaya koyan Descartes için özne, her türlü belirlenimden bağımsız olarak, yalnızca zihinsel faaliyette bulunmak anlamıyla donuk, cansız ve kendi bilinci içine kapanmış şekilde orada vardır. Böylelikle bu öznenin bireyselliği de ne herhangi bir dış nesnenin ne de kendisi gibi bir başka öznenin etkisine açıktır. Descartes'ın yalıtılmış öznesinin bireyselliği onun kesintisiz bir bilinçlilik halinde olmasında saklıdır. Özne söz konusu bilinçlilik haliyle hem bedenini hem de kendisi gibi düşünen her şeyi kendinden ayrı bir şey olarak kavrar. Böylece Descartes için birey, bilinç sahibi bir varlık olmakla ve bu bilincin herhangi bir şeyle bozulmamış (berrak) olmasıyla ilgilidir; ancak bilincin de her türlü belirlenimden bağımsız olan, kendi üzerine tefekkür ya da refleksiyon hareketinden öte bir şey olmadığı unutulmamalıdır. Dolayısıyla Descartesçı öznenin özelliği, onun ne beden ne de başka benlere ihtiyaç duymayan tözsel öznenin refleksiyonudur. Gelgelelim Spinoza Descartes'ın hem zihin-beden ikiliğini hem de her türlü belirlenimden bağımsız, yalnızca düşünen varlık olarak özne anlayışını reddedecektir.

Spinoza Descartesçı zihin-beden ikiliği reddiyesini *Ethica*'nın ilk bölümü olan "Tanrı"da verir. Spinoza kendi kendinin nedeni (*causa sui*) olan tek töz (Deus sive Natura) anlayışıyla var olan her şeyi bu tözün altında kavrar. Buna göre zihin ve beden de tek tözün attributumları ya da moduslarıdır. Bununla birlikte Spinoza *Ethica*'da her bir uzam modusuna karşılık gelen bir düşünce modusu, her düşünce modusuna da karşılık gelen bir uzam modusu olduğunu ifade eder. Bu durumda her bir fikre/ideye bir beden karşılık gelirken, her bir bedene de bir fikir/düşünce karşılık gelir. Bu da Spinoza felsefesinde *paralelizm* düşüncesini ifade eder. Böylelikle Spinoza, zihin ve bedenin bir ve aynı şey olduğunu, zihnin düşünce attributumu altında kavranan bir şey olduğunu ve bu kaynağa göre düşünüldüğünde doğa, hangi attributumun altında düşünülürse düşünülün doğal düzen ya da olguların birbirleriyle bağıntısının tek olduğunu ve dolayısıyla bedenimizin etkin ve edilgin hallerinin, eş deyişle bedenin eylemleri ve tutkularının, doğal olarak zihnin etkin ve edilgin halleriyle, yani zihnin eylemleri ve tutkularıyla kesişeceğini söyler. Böylelikle zihin ve bedeni her türlü belirlenimden bağımsız olanın, eş deyişle tözün/Tanrı'nın (töz maruz kalmalara tabi olmayan yegâne şeydir) altında kavrayarak ve duygulanım düşüncesini felsefesine katarak Spinoza her şeyin birbirini etkilediği ve belirlediği bir varlık düzeni ortaya atar. Böylesi bir alanda her tekil varlık varoluşunun özü gereği varlığını sürdürmeye çabalar: *conatus*. *Conatus* insan dışındaki tüm diğer varlıklar için fiziksel varlığını sürdürmek anlamına gelir. Sözelimi bir taş parçası, taş parçası olmaklığını sürdürmek için kendisi üzerine uygulanan etkiye bir direnç gösterir. İnsana gelindiğindeyse var kalma çabası (*conatus*) yalnızca bedensel varlığını sürdürmek değil aynı zamanda düşünsel varlığını ve birliğini korumak anlamına gelir ki, tam bu anlamıyla *conatus* (ya da diğer adıyla *cupiditas*, eş deyişle arzu) bireyselliğin kurulduğu temeldir. Ancak özne her ne kadar bireyselliğini korumak adına *conatus*'u gereği dış dünyaya bir direnç gösterse de belirlenimin olumsuzluğundan kurtulamaz. Dolayısıyla belirlenime ve belirlenimin olumsuz olmasına açık olan özne özsel bir varlık olarak kendini-kurmaya ya da birliğini kazanmaya muktedir değildir; bu ancak her türlü belirlenimden bağımsız Tanrı'nın yapabileceği bir şeydir, bu yönüyle Tanrı dışında hiçbir varlık hakiki bir varoluşa sahip değildir ya da sahip olamaz. Dolayısıyla Spinoza'da bireysellik, Hegel'in deyişiyle "her belirlenimin bir olumsuzlama" olmasının getirdiği edilgin oluştan kurtulamamak dolayısıyla gerçek bir bireysellik olarak görünmez. Bu bakımdan diğer her tikel/bireysel varlık gibi öznenin bireyselliği de tözün/Tanrı'nın altında kavranan

görünüşte bir bireysellik anlayışıdır. Böylelikle Hegel, her ne kadar felsefeyi Spinozacılıkta görse de, kendi felsefesinin önüne taşlar koyan, tüm ya da bütün olan tözün/mutlağın/Tanrı'nın altında eriyen Spinoza'nın bireysellik ve öznellik anlayışını eleştirecektir.

Spinoza'nın felsefesinin önündeki bu taşları kaldırmaya başlayacak olan ilk isim Kant olacaktır. Kant transendental felsefesiyle hem aşkın olan mutlak anlayışının mahiyetini ve mekânını değiştirip onu ben mekânına ait bir şey kılar hem de aşkın bir Tanrı ya da mutlak anlayışına ihtiyaç duymadan transendental dedüksiyonda anlama yetisinin kategorilerinin nesnenin tesis edilmesinde zorunlu saf kavramlar olduğunu göstererek ve *Apperzeption*'un birliğinin kurucu zorunluluğunu ifade ederek özne-nesne özdeşliğini ilkesini kurar. Hegel bu noktada Kant'ın *Apperzeption*'un birliğini ortaya koyarak yaptığı işin bilgimiz için olağanüstü bir ilerleme olduğunu kaydeder ki, Hegel felsefesinde de Tin'in birliğinin tıpkı *Apperzeption*'un birliği gibi özne-nesne özdeşliğinin kurulması için önsel ve zorunlu bir ilke olduğu söylenebilir; zira özne-nesne ikiliği varsayımı, zorunlu olarak bir birlik anlayışını gerekli kılar. Hatta Hegel'in "Tin'in kendisini mutlak bilmede birlik olarak kavraması" düşüncesi, Tin'in birliğinin Kant'ın transendental *Apperzeption*'un birliğiyle ortaya koyduğu düşüncenin ete kemiğe bürünmüş hali olarak rahatlıkla yorumlanabilir. Bu karşılaştırma başka bir çalışmanın konusu olabilecek düzeyde derinlikli bir konu, ancak yine de belirtmek gerekir ki Hegel'in böyle birliği mutlak bilmede varsaymış olması, onun bu birliğin kurulabileceği bir an ya da moment olduğunu kastettiği anlamına gelmez, zira Hegel *Fenomenoloji*'sinin arzu temelli bir okuması, Tin'in kendini bir birlik olarak kurması için kendi içinde hep bir bölünme olduğunu söyler bizlere. Nitekim Hyppolite'in Hegel'in mutlağının uzamsal bir kategori olarak düşünülmeğe ziyade zamansal bir kategori olarak düşünülmesi gerektiği vurgusu hatırlanacak olursa, Hegelci mutlağın tatmin, sonluluk, donukluk ya da kapanış anlamlarını taşımayı bırakacağı görülecektir. Şimdilik bu tartışmaya temas ettikten sonra, Hegel'in Kant'a olan temel eleştirisine bakmak yerinde olacaktır.

Hegel, Kant'ın öznesini, doğanın bilgisinden kendi üzerine dönüp kendi kendini bilen, kendi kendisinin keşfettiği aynada kendini seyreden bir özne olarak görür. Buna göre Kant'ın *Apperzeption*'un birliği ilkesi nesne temsillerini içeriğinden bağımsız olarak ele alması ve onların sadece öznenin şeyin kendisini temsil etmesi bakımından anlam kazanması yönünden biçimsel ve öznenin kendinin farkındalığına

erişme yönteminin yine kendinden yola çıkarak gerçekleşmesi yönünden öznel olup, bu yönüyle öznenin kendi etkinliği aracılığıyla özne-nesne özdeşliğini dünyaya yükleyen bir şey olması bakımından tepeden inme ve eksik bir kavrayıştır. Böylelikle Hegel, açıkça Kant'ı Descartes'ın solipsizmine yaklaşmakla suçlar, yani ona göre Kant felsefesi dış dünyayı yalnızca temsil meselesi haline getirmek bakımından, belirlenimin, olumsuzluğun ve *başkasının* öznenin birliğinin kurucu öğeleri olduğunu fark edememesi ya da ilgi konusu yapmaması bakımından Descartes'ın yalıtık öznesine geri döner. Zira özne Hegel için nesnesiyle kurduğu ilişkide yalnızca seyredici ve yorumlayıcı pozisyonda kalan edilgin olma hali değil, onu dönüştüren ve onunla dönüşen bir etkin olma halidir.

Dolayısıyla Descartes'tan başlayarak Spinozacı ve Kantçı düşüncenin gelişimini Hegelci bakış açısından gözden geçirmek bir yandan Hegelci fenomenolojide öz-bilincin kendisini nasıl bilincin hakikati olarak gösterdiğini, *başka* olan hakkındaki bilginin kendisini nasıl kendi konusunda bilgi olarak gösterdiğini anlamak, öte yandan da nasıl bu kendisi konusundaki bilginin yani öz-bilinç olanın doğanın bilgisinden daha fazla bir şey olduğunu anlamak için gerekir.

Hegel'in Spinoza'ya yönelttiği temel eleştirinin, Spinoza'nın bireyi tam olarak kavrayamamış olması ve mutlağın bilgisinin kuruluşunda sistemi bilen ve kendisini de bu sistem içinde bilen *öznenin* rolünü fark edememiş olmasıydı. Söz konusu bu noksanlığı görüp hareket eden Hegel'in Spinoza'da eksik görüp yapmaya çalıştığı şey Spinoza'nın monizmini birey/özne üzerinden tekrar kurmaya çalışmaktır. Hegel kendi felsefesindeki Spinozacı monizmi özne üzerinden yeniden inşa hareketinde Spinoza ile Kant'ın sentezini oluşturmaya çalışır. Bu sentezin sonucu da *Fenomenoloji* boyunca kendinin arayışı yolculuğuna çıkan arzu öznesidir.

Arzu olumsuzlama hareketiyle kurulan *Fenomenoloji* için asli ve esas olan kavramdır, zira arzu öz-bilincin başkası üzerinden kendine yansımanın ilkesidir ve en büyük hedefi, tüm dışsal ilişkileri iç olarak özümleyip kendini birlik olarak kurmaktır. Böylelikle arzu kendinin-bilgisinin felsefi arayışının ilk momentini oluştururken, onun tatmini de bu arayışın son momentini oluşturur. Ancak Hegel felsefesinin *Fenomenoloji* bağlamında ele alınışı gösterir ki arzunun tatmine ulaşabileceği çok da açık değildir; zira dikkatli bir okuma yapıldığında *Fenomenoloji*'nin bölümleri arasındaki geçişlerde arzunun ister örtük bir biçimde isterse açık ve seçik bir şekilde

kullanılsın, kendisi değişmeden kalan ama değişimin, dönüşümün ve olumsuzlamanın temel motifi olan bir kavram olduğu görülür. Bu daha öteye götürülerek denilebilir ki arzu, koruyarak-aşma hareketinin ta kendisidir. Bu yönüyle Hegelci özne, dışarıyla hiçbir teması olmayan ontolojik iki nokta arasında yolculuk yapan kendine-özdeş bir özne değildir; daha ziyade yolculuğun ta kendisi ve bu yolculukta kendini bulduğu her bir duraktır.



7. KAYNAKLAR

- ATEŞOĞLU, Güçlü (2003), *Intersubjectivity and the Problem of Freedom In the Philosophy of Hegel*, ODTÜ: yüksek lisans tezi.
- BALANUYE, Ç. (2012) *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, Ankara: Say Yayınları.
- BEISER, F. C. (2013) “Hegel ve Metafizik Problemi” içinde *Alman İdealizmi: Hegel*, der. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- BOGUE, Ronald (2002), *Deleuze & Guattari*, çev. İsmail Öğretir-Ali Utku, İstanbul: Birey Yayınları
- BUMİN, Tülin (2015), *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BUTLER, Judith P. (1999), *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia Üniversitesi Yayınları.
- CARRIERO, John (2009), *Between Two Worlds: A Reading of Descartes “Meditations”*, Princeton Üniversitesi Yayınları.
- CASSIRER, Ernst (2007), *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- COPELSTON, Frederick (2010), *Felsefe Tarihi: Descartes*, çev. Aziz Yardımlı, Ankara: İdea Yayınları.
- COTTINGHAM, John (2015), *Akılcılık*, çev. Hasan Bülent Gözkân, İstanbul: Dergah Yayınları.
- DESCARTES, René (1996), *Söylem - Kurallar - Meditasyonlar*, çeviren ve derleyen Aziz Yardımlı, Ankara: İdea Yayınları.
- DESCARTES, René (2007), *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları.
- DESCARTES, René (2007), *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayınları.

FOUCAULT, Michel (2011), *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FRIEDMAN, Michael (2016), *Kant ve Kesin Bilimler*, çev. Sibel Şan Öget, İstanbul: Alfa Yayınları.

GADAMER, Hans-Georg (2013) “Hegel’in Öz-Bilinç Diyalektiği” içinde *Alman İdealizmi: Hegel*, çev. ve der. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

GÖZKÂN, H. Bülent (2015), “Spinoza’nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant’ın Eleştirisi” içinde *Spinoza İle Karşılaşmalar*, der. Güçlü Ateşoğlu-Eylem Canaslan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GÖZKÂN, H. Bülent, “Saf Aklın Eleştirisi’nde Ben’in Kuruluşu”, bkz. academia.edu.tr.

GUYER, Paul (2014), *Kant*, New York: Routledge.

HARRIS, H. S. (2013) “Öz-Bilinç” içinde *Alman İdealizmi: Hegel*, der. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Hegel Paris’te (2016), derleyen Sadık Erol Er, İstanbul: Otonom Yayınları.

HEGEL, G.W.F. (1986) *Tinin Görüngübilimi*, çev. A. Yardımlı, Ankara: İdea Yayınları.

HEGEL, G.W.F. (2009) *Lectures on the History of Philosophy*, çev. R.F. Brown, J. M. Stewart, H. S. Harris, Oxford: Clarendon Press.

HEIMSOETH, Hainz (1986), *Immanuel Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Remzi Kitabevi.

HİLAV, Selahattin (2012), *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HOULGATE, Stephen (1998), *The Hegel Reader*, Blackwell Publishing.

HYPOLITE, Jean (1979), *Genesis and Structure of Hegel’s “Phenomenology of Spirit”*, Northwestern University Press.

HYPOLITE, Jean (1993), “Bilinçten Öz-bilince Geçiş” içinde *Hegel’i Okumak*, çev. ve der. Tülin Bumin, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

HYPPOLITE, Jean (2013), *Mantık ve Varoluş*, çev. İsmail Yılmaz-Celal Gürbüz, İstanbul: BilgeSu Yayınları.

INWOOD, Michael (1992), *A Hegel Dictionary*, Blackwell Publishing.

KAINZ, Howard P. (1994), *Hegel's "Phenomenology of Spirit"*, The Pennsylvania State University Press.

KANT, Immanuel (1999), *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.

KOJÈVE, Alexandre (2013) "Hegel, Marx ve Hıristiyanlık" içinde *Alman İdealizmi: Hegel*, der. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

KOJÈVE, Alexandre (2013) "Öncesiz-Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not" içinde *Alman İdealizmi: Hegel*, der. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

KOJÈVE, Alexandre (2015), *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

MACHEREY, P., (2012) *Hegel ve/veya Spinoza*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Otonom Yayınları.

MILLER, A. V. (1977), *Hegel's "Phenomenology of Spirit"*, Oxford Üniversitesi Yayınları.

MORRISON, J. C. (1994) "*Spinoza on the Self, Personal Identity, and Immortality*", içinde *Spinoza: The Enduring Question*, der. G. Hunter, Toronto: University of Toronto Press.

SARTRE, Jean Paul (2017), *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Ç. Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları.

SPINOZA, B., (2011) *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul:Kabalıcı Yayınevi.

SPINOZA, B., (2015) *Kısa İnceleme*, çev. E. Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi.

WOOD, Allen W. (2009), *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Yayınları.

ZELYÜT, Solmaz (2010), *Spinoza*, İstanbul: Dost Kitabevi.

8. ÖZGEÇMİŞ

Mehmet Ata Arslan 1990 yılında İzmir’de doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada bitirdi. Lisansını Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümünde tamamlayan M. Ata Arslan, Alfa Yayınevinden yayımlanan Michael Friedman’ın *Kant ve Kesin Bilimler* ve Bertrand Russell’ın *Mantıksal Atomculuk Felsefesi* kitapları başta olmak üzere birçok kitabın redaksiyonunu üstlendi. Ayrıca Nigel Warburton’ın *Felsefeye Giriş* adlı kitabını Türkçeye kazandırdı. Halihazırda Nikola Tesla’nın *My Invention* adlı otobiyografisini ve Judith Butler’ın *Subjects of Desire* başlıklı kitabını Türkçeye çevirmekte.

