

**T.C.  
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
ANABİLİM DALI: FELSEFE  
PROGRAMI : FELSEFE**

**EKOPRAKSİSİN KURULUŞU AÇISINDAN SPİNOZA VE MARX'IN  
VARLIK ANLAYIŞLARININ İNCELENMESİ**

**(DOKTORA TEZİ)**

**SEVİNÇ TÜRKMEN AKSU**

**KOCAELİ 2013**

**T.C.  
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
ANABİLİM DALI: FELSEFE  
PROGRAMI : FELSEFE**

**EKOPRAKSİSİN KURULUŞU AÇISINDAN SPİNOZA VE MARX'IN VARLIK  
ANLAYIŞLARININ İNCELENMESİ**

**(DOKTORA TEZİ)**

**SEVİNÇ TÜRKMEN AKSU**

**Danışman: PROF.DR. SİNAN ÖZBEK**

**KOCAELİ 2013**

T.C.  
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
ANABİLİM DALI: FELSEFE  
PROGRAMI : FELSEFE

EKOPRAKSİSİN KURULUŞU AÇISINDAN SPİNOZA VE MARX'IN VARLIK  
ANLAYIŞLARININ İNCELENMESİ

(DOKTORA TEZİ)

Tezi Hazırlayan: Sevinç TÜRKMEN AKSU  
Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 26.06.2013 / 10

Jüri Başkanı: Prof.Dr. Sinan ÖZBEK



Jüri Üyesi: Prof.Dr. Atilla ERDEMLİ



Jüri Üyesi: Prof. Dr. Hakan POYRAZ



Jüri Üyesi: Prof. Dr. Faruk AKYOL



Jüri Üyesi: Yrd.Doç.Dr. Deniz KANIT



KOCAELİ 2013

## İÇİNDEKİLER

### GİRİŞ

#### EKOPRAKSİS OLANAĞININ ONTOLOJİK

ARAŞTIRMASI.....1

### BİRİNCİ BÖLÜM:

#### TARİHSEL OLARAK DOĞA

KAVRAMI.....12

1. Varlık Araştırmasının Konusu Olarak Doğa.....12

1.1. Ontolojiden Teolojiye.....19

1.1.1. Ereksellikten

Nedenselliğe.....21

1.1.2. Klasik Fizikten Kuantum Fiziğine, Nedensellikten Olasılığa.....25

1.2. Doğaya Dönüşte Ontolojik Kavrayış.....27

1.2.1. Bireyselleşme İlkesi Olarak *Horme* ve *Conatus*.....28

1.2.2. Felsefede Kesinlik

Arayışı.....33

1.2.3. Varlığın İlkesi Olarak Güç.....37

1.2.4. Anti-Kartezyenist Olarak Spinoza..... 39

### İKİNCİ BÖLÜM:

#### ONTOLOJİK

BAŞLANGIÇ.....43

2. Varlık Olarak Doğa.....47

2.1. Doğanın Metafiziği.....53

2.2. Geleneksel Epistemolojinin Reddi.....66

2.3. *Conatus*: Etkinlik Gücü ve Bireyselleşme İlkesi..... 86

2.3.1. Spinoza'nın Praksis Kuramı / Yarar Olarak İyi.....96

2.3.2. Özgürlük ve Zorunluluk.....116

2.3.3. Siyaset Ontolojisi.....127

2.4. Spinoza'da Ekopraksisin Ontolojik Dayanakları.....143

## **ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**

<b>MARX'IN DOĞA ANLAYIŞI.....</b>	<b>147</b>
<b>3. Ekolojide İki Boyut: Ontoloji ve Tarihsellik.....</b>	<b>150</b>
<b>3.1. Marx'ın Yazılarında Doğa.....</b>	<b>152</b>
<b>3.1.1. Ekonomi-Politiğin Konusu Olarak Doğa.....</b>	<b>160</b>
<b>3.2. Marx'ta Birey Sorunu.....</b>	<b>168</b>
<b>3.2.1. İnsan Özü Araştırması.....</b>	<b>177</b>
<b>3.2.2. Özgürlük Sorunu.....</b>	<b>184</b>
<b>3.2.3. Değer - Yarar İlişkisi.....</b>	<b>205</b>
<b>3.2.4. Emek – Değer İlişkisi.....</b>	<b>210</b>
<b>3.3. Marx'ın Praksis Kuramı.....</b>	<b>217</b>

## **SONUÇ**

<b>EKOPRAKSİSİN KURULUŞU AÇISINDAN SPİNOZA VE MARX'IN VARLIK ANLAYIŞLARININ İNCELENMESİ.....</b>	<b>232</b>
--	------------

**T.C.**  
**KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ÖZET**

Ekopraksis, insanın doğa ile ilişkisinde zorunlu bir sınır araştırmasıdır. Bu yönde bir sınır araştırması doğrudan doğruya metafiziksel niteliktedir. Bununla birlikte ekopraksis kavramlaştırmasının ortaya çıkardığı bir başka sorun ise doğanın etiğin konusu olabilmesinin felsefi dayanaklarının teşkil edilmesidir ki bu dayanak etik yoluyla değil ontoloji yoluyla tesis edilebilir gözükmektedir. Doğanın etik bir ilgiye sahip olabileceği ontoloji Spinoza'nın töz anlayışı olabilir. Ekopraksis kavramının kuruluşunda ontolojik boyutla beraber düşünülebilecek diğer zorunlu boyut ise tarihsel olarak üretim etkinliğinin ve değer kuruluşunun ele alınmasıdır ki bu boyutta ise Marx'ın ekonomi-politik çözümlemesi ve felsefesi yeniden ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler : Ekopraksis, Ontoloji, Conatus, Doğa, Spinoza, Marx

**T.C.**  
**KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ABSTRACT**

Ecopraxis is an investigation of the necessary limitation within the relation of human and nature. In this way, the investigation of limit carries with itself directly a certain metaphysical character. In addition to it the other problem is the establishment of philosophical bases on the whether nature is proper being subject of ethics or not.

This base is seemed to me being able to be established by way of ontology not ethics. An understanding of ontology which is implied an ethical relation with nature is related with be Spinoza's conception of substance. An another necessary dimension in constitution of the ecopraxis concept, which has to be thought historically together with ontological dimension, is dimension the activity of production and the constitution of value. At that dimension Marx's analysis of political economy and his philosophy will be reconsidered.

Key Words: Ecopraxis, Ontology, Conatus, Nature, Spinoza, Marx

## **ETHİCA İÇİN KISALTMALAR:**

**Önerme : Ö**

**Not : N**

**Önerme Sonucu : ÖS**

**Kanıtlama : K**

**Tanım : T**

**Yardımcı Önerme : YÖ**

**Önsöz : Ön**

**Duyguların Genel Tanımı : DGT**

**Açıklama : A**

**Ana Başlık : AB**



## GİRİŞ

### EKOPRAKSİS OLANAĞININ ONTOLOJİK ARAŞTIRMASI

Felsefe tarihinde her felsefeye yön veren bir varlık anlayışı olduğu söylenebilir. İnsan ile doğa arasındaki ilişki sorunu da varlık araştırmasının bir uzantısı olarak değişik biçimlerde ele alınmıştır. Bu sorun ele alınırken insan ve doğanın tek tek tanımlarından ziyade sorunun ele alındığı bağlam belirleyici olmuştur. Güncel bir felsefi araştırma alanı olarak ekoloji, insan ile doğa arasındaki ilişkiyi içermekle birlikte bu ilişkiyle sınırlandırılmayacak denli çok bileşenli bir araştırmadır. Ekoloji, insan ile doğa arasındaki ilişkiyle birlikte olgu-değer, özgürlük-nedensellik gibi sorunlarla olabildiğince kapsamlı hale getirilebilir. Bu nedenle ekolojik sorun, ne salt bilimsel ne salt politik ne de salt etik bir sorun olarak nitelendirilebilir. Ekolojik araştırmaya tüm bu etik, politik ve bilimsel bağıntıları kuşatabilme olanağı verecek olanın ontoloji ya da felsefe olması kaçınılmaz gözükmektedir. Bu çalışmada, yeni bir etkinlik tarzı olarak praksisi\* tanımlayabilmenin yolları, gelinen tarihsel durum itibarıyla bu praksisin ekolojik bir bağlamının olması koşulunun temellendirilmesi ve bu praksisin ontolojik düzleminden bahsederken Marx ile Spinoza'nın bir araya getirilebilirliği sorunu ele alınacaktır. Bu sorun etrafında ağırlıklı olarak Marx'ın ve Spinoza'nın doğa ve praksis anlayışları konu edilecektir. Diğer taraftan da Marx ve Spinoza arasındaki bu bağıntının araştırılması neticesinde, praksise ilişkin ortaya konulacak kimi uğrakların, güncel ekoloji tartışmalarındaki doğanın etiğin konusu olabilirliğinin koşullarına değinilmeye çalışılacaktır. Spinoza ile Marx arasındaki bağıntıdan yola çıkarak oluşturulacak ekolojik bir praksis kavramı yoluyla kapitalist üretim biçiminin ve modern değer kavrayışının eleştirisi olabilecek bir praksisin kurucu nüvelerine hangi oranda yer verildiğine dair güncel

---

\* Praksis kavramı Grekçe boydan boya içinden geçmek, katetmek anlamında *prassô* ya da *prattô* kökünden gelmektedir (Peters, 2004).

ekolojilerin ortaya koyduğu tartışmalara da kimi göndermelerle değinilmeye çalışılacaktır.

İnsan etkinliğinin sınırlarına ve olanaklarına dair araştırmalar, felsefenin konusu olarak praksis tartışmaları ile birlikte yürütülmüştür. Praksis ise tüm felsefi araştırmalarda özgürlük sorunu ile birlikte ele alınmıştır. Bilhassa ahlak ve siyaset felsefesinin temel bir sorunu olarak da güncelliğini korumaktadır. İçinde bulunduğumuz tarihsel durumda ise hem felsefede hem de politikada yeni etkinlik olanaklarına işaret etmekle birlikte genel olarak söylem düzlemiyle sınırlandırılmış felsefi yaklaşımlar, yeni bir kavrayıştan ve yeni bir etkinlik olanağından söz edebilmenin yollarını vermede önemli oranda yetersiz kalmaktadır. Praksise dair bu yönde bir güncel araştırmada ise gelinen tarihsel uğrak nedeniyle ekolojik bir boyutun gözetilmesi kaçınılmaz gözükmektedir.

Her felsefe ortaya çıktığı dönemin ruhunu yansıtır. Ona yön veren, çağının *aporiaları* ve antagonizmalarıdır. Günümüz açısından felsefenin bu niteliği nadir olarak görülse de *aporiaları* ve antagonizmaları çözümleme ve aşma eğilimi felsefi bir eğilim olarak görülmelidir. Dolayısıyla felsefenin bu kurucu bağlamını ifşa etmesi için öncelikle - günümüzde ağırlıklı olarak tek felsefe yapma olanağı olarak görülen - semantik ve analitik felsefenin birçok sorunu kendisinin salt dil sınırları dahilinde ele alışıyla hesaplaşması kaçınılmaz gözükmektedir. Diğer taraftan felsefe, tüm varlık alanına nüfuz edebilmek açısından bir hakikat araştırması olarak yeniden ontolojik düzleme dönmelidir. Bunun başlıca nedenlerinden birisi, artık tek tek bireyleri ve hatta toplumu da aşan bir canlılığın sona erme tehlikesi sorununun güncelliğidir. Bu sorunun ele alınışının koşulu bile ontolojik bir kavrayışla yani hatlarını insan varlığıyla daraltmaksızın tüm varlık alanının kuşatıldığı bütünsellikle kavranabilmesidir. Ekolojik soruna bu bütünselliği ve kuşatıcılığı verebilecek olan ise onun ontolojik boyutu olabilir. Peki klasik anlamda felsefenin tanımı düşünüldüğünde bu boyutu temin edecek ontoloji nasıl bir ontolojidir ve tarihsel olarak diğer ontolojilerden farkı nedir?

Felsefenin salt kavramsal bir etkinlik olduğunu söylemek yeterli midir? Felsefe hiçbir pratik yönelim içermez mi? Bu sorular felsefenin ne olduğu

sorusunu yeniden düşünmemize neden olmaktadır. Felsefe geçmişi kavrayarak ileri doğru bir sıçramaya neden olur. Hakikat araştırması olarak felsefenin temeli elbette ki varlık araştırmasıdır. Felsefeyi epistemoloji, politika ya da estetik gibi tek bir araştırma alanında merkezileştirmek onun bütünselliğine hanel getireceği gibi felsefenin bu anlamda merkezless bir etkinlik olduğu söylenebilir. Varlık araştırması felsefenin ağırlık noktasını oluştursa da özellikle praksis araştırması göz önünde bulundurulduğunda bu araştırmanın çok boyutluluğu tartışma götürmezdir. Bu çok boyutluluğun kuşatılması praksisin kuruluşunda sadece rasyonel varlığın gözetilmesi sınırının ötesine işaret ediyor olması açısından kaçınılmaz gözükmektedir.

Neredeyse tüm felsefe tarihi farklı tarzlarda da olsa “Nasıl yaşamalıyım?” sorusuyla ilişkili olarak ve çoğu zaman etik-politik alanda bir praksis olanağının araştırılmasını içermektedir. Bu yönde bir araştırma önceleri ağırlıklı biçimde toplumsal bir etkinlik olarak praksis araştırması biçiminde sürdürülürken şimdilerde insanın kendisiyle, toplumsal olanla ve doğayla olan ilişkilerinin bütünselliğini duyurur. Kavramlara olduğu gibi felsefeye de yaşadığı dönemin formunu verdiği düşünöldüğünde güncel olarak araştırmanın çok boyutluluğu ekolojinin de bu kapsam dahilinde tutulmasını gerektirmektedir. Guattari’nin ekolojinin farklı boyutlarını ele aldığı çalışmasında etik-politik bir boyut olarak nitelendirdiği ve sorunu salt bilimsel boyutla sınırlandırmaksızın ona felsefi boyutu da vermek amacıyla ekoloji yerine kullandığı ekozofi kavramı sorunun ele alınışındaki kapsamı anlatmak açısından oldukça elverişli gözükmektedir. Guattari’ye göre toplumsal ve bireysel pratiklerin yeniden kuruluşunda iş görececek ekozofinin üç boyutu olmalıdır: “toplumsal ekoloji, zihinsel ekoloji, çevre ekolojisi” (Guattari, 2004: 41). Bu çok-boyutlu ekoloji bize sorunun sadece varolanı anlama değil aynı zamanda varolanı aşma ve yeniden kurma yönünde ekozofik bir yönelimi salık vermektedir.

Ekolojinin çok boyutluluğu sorunun sadece insanın toplumsal varlığının çözümlenmesi ile açıklanamayacağını göstermektedir. Benzer biçimde gelinen tarihsel durumun anlaşılabilirliği de toplumsal durumun çözümlenmesiyle sınırlandırılabilir gözükmemektedir. Bu yetersizliği bizatihi varolan tarihsel

gerçekliğin kendisi göstermektedir. Ekolojik açıdan bakıldığında sorun sadece üretim tarzının çözümlenmesine indirgenemeyecek denli karmaşık ve çok bileşenli bir yapıya gönderme yapmaktadır. Ama bir yandan şu da göz ardı edilmemelidir ki bu karmaşık ve çok bileşenli yapının önemli bir uğrağı, son yüzyılda üretim ilişkilerinin gelişiminin ve dönüşümünün tarihte hiç olmadığı kadar ivme kazanmış olmasıdır. Yine de ne ekoloji ne de felsefe ekonomi-politik bir uğraş ya da salt bir çözümlenme etkinliğidir. Felsefe tüm insan etkinliklerini kuşatan bir araştırma olduğu kadar yaratıcı bir etkinliğin olanağının araştırılmasıdır. Felsefenin çağının açmazlarını göz ardı ettiği oranda varolanın dönüştürülmesi ya da dönüşümün mecrası hususunda herhangi bir etki alanı yaratamayan aşkın ve müstesna bir etkinlik olarak kalması muhtemeldir. Oysa felsefe, varlık alanının bütünsel kavrayışı açısından içkin bir etkinliktir ve sırf bu yüzden dilsel sınırları olumsuzlamalı ve inşa edici niteliğine ağırlık vermelidir. Felsefenin *aşkın* olduğunu belirtebileceğimiz tek uğrak, yeni bir varlık kavrayışına ve dolayısıyla yeni bir toplumsal yapıya atıfta bulunabilmesidir ki bu aşkınlık kendi başına bir ontolojik boyutu anlatmaz. Dahası bu aşkınlık bile içkin bir varlık düzlemiyle koşulludur.

Felsefenin güncel sorunlarından birisi, yeni bir praksis kavramlaştırmasına ve bu praksisin gerçekleştirilmesine dair ontolojik bir araştırmanın argümanlarını teşkil etmektir. Marx, felsefenin salt kavramsal bir etkinlik olmadığını ve onun aynı zamanda bir praksis olduğunu ete kemiğe büründüren filozoflardan biridir. Peki Marx felsefeyi bir praksise dönüştürmeyi burada bahsedildiği anlamıyla ontolojik bağlamı gözeterek mi gerçekleştirir? Hem varolanın çözümlenmesi ve çözümlenmesine dönük eleştirelliği açısından hem de yeni bir imkânın kurucusu olarak praksisin belirleniminde Marx'ın felsefesi bize ne ölçüde yol gösterebilir?

Felsefe varolanın inşası ya da kuşatılması hususunda önermelerle, dilsel sistemlerle sınırlı bir etkinlik olarak görüldüğü ölçüde varolana müdahale olanağını olumsuzlamış olacaktır. Marx'ın insana ve doğaya dair araladığı tarihsel ufuga dayanarak şu söylenebilir ki felsefe praksisin ontolojik olanağının araştırılmasıdır. Praksisin tanımlanması ise politik ve etik araştırmanın ontolojik birliğinde mümkün gözükmemektedir. Özellikle ekolojik bağlamın bütünselliği bize

göstermektedir ki yeni bir praksis olanağı tüm insan etkinliklerini –bilimsel, estetik, iktisadi, etik, politik, felsefi, sportif vb.- bir arada tutabilecek ontolojik bir düzlemle kuşatılabilir. Spinoza, *Ethica*'nın daha ilk önermesinde bu birliğe istinaden içkin bir ontolojik düzleme işaret eder: “Kendisinin nedeni derken özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani varolmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi” (Spinoza, 2011: I, T I). Bu töz kavrayışında ontolojik açıdan hiçbir aşkınlık düzlemine imkân bırakılmamıştır. Bu imkânsızlık, doğayı aşkın ontolojik nedenlerin olumsuzlanması ve insanın doğanın bir uzantısı olduğunun felsefi dayanağını sağlaması açısından oldukça önemlidir. Peki Spinoza'nın felsefesindeki bu ontolojik kavrayış ekolojik bir praksis tanımlamasında ne kadar kullanışlı olabilir?

Marx ve Spinoza, bireyselleşmede ve özgürleşmede etkinliğin önemini vurgularken çok-nitelikli ya da çok-değerli bir etkinlikten bahseder. Her iki filozof da insanın tek-nitelikli etkinlik türünden kurtulması gerektiğini düşünür ve bu kurtuluşu doğayla kurulan ilişki biçimiyle koşullandırır. Marx bu koşulu kapitalist üretim biçiminin analizi ve eleştirisi üzerinden temellendirirken, Spinoza bu koşulu Tanrı ya da Doğa (*Deus seu Natura*) dolayısıyla temellendirmiştir. Diğer taraftan beden ile ruh arasındaki ilişki konusunda iki filozofta da bedenin önceliği söz konusudur. Aşağıdaki iki pasaj, Spinoza ve Marx'ın vurguladığı çok-nitelikli etkinlik anlayışı açısından ve bedenin bu etkinlik açısından önemi düşünüldüğünde iki filozofu birbirine yaklaştırabilmenin önemli ipuçlarını vermektedir:

“Şeylerden yararlanmak ve onlardan olanaklı olduğu ölçüde haz duymak (hiç kuşkusuz bıkkınlık noktasına dek değil, çünkü bu haz duymak değildir) bilge bir insana yararlı bir şeydir. Kendini ölçülü ve hoş yiyecek ve içeceklerle diriltip dinçleştirmek, kokulardan ve yeşeren bitkilerin güzelliğinden, şıklık, müzik, spor oyunları ve tiyatrodan ve insanın başkalarına zarar vermeksizin yararlanabileceği bu tür şeylerden haz almak, bunlar diyorum, bilge insana yararlı şeylerdir. Çünkü insan bedeni değişik doğada pekçok şeyin bir bileşimidir ki, bunlar sürekli olarak yeni ve çeşitli besinlere gereksinirler, öyle ki bir bütün olarak beden kendi doğasından kaynaklanabilen şeyleri yerine getirmek için eşit ölçüde uygunken, sonuçta anlık da aynı zamanda birçok şeyi anlamak için eşit ölçüde uygun olur. Bu yaşam tarzı ilkelerimiz ile olduğu gibi genel kılıfı ile

de en iyi anlaşan yoldur; dolayısıyla bu yaşama yolu en iyisidir”  
(Spinoza, 2011 : IV, N).

Marx’ın özgürlük durumuna dair söyledikleri de Spinoza’ninkine benzer bir tasavvuru temsil eder niteliktedir:

“[H]erkesin bir başka işe meydan vermeyen bir faaliyet alanının içine hapsolmediği, herkesin hoşuna giden faaliyet dalında kendini geliştirebildiği komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler, bu da, benim için, bugün bu işi, yarın başka bir işi yapmak, canımın istediğince, hiçbir zaman avcı, balıkçı ya da eleştirici olmak durumunda kalmadan sabahleyin avlanmak, öğleden sonra balık tutmak, akşam hayvan yetiştiriciliği yapmak, yemekten sonra eleştiri yapmak olanağını yaratır”  
(Marx, 2000 : 60).

Nahif bir benzerlik olarak da görülebilecek bu iki pasajın en önemli belirlenimi, insanın tek niteliğe ya da tek beceriye sahip olmasının, toplumsal üretime ve doğayla kurulan ilişkisine (ki birey için toplumsal ilişkiyle doğa ile olan ilişkinin organik bir birliği anlattığı düşünöldüğünde) bu tek-nitelikliliği ile katılmasının praksisin koşulundaki en önemli engel olduğunu göstermesidir. Bu belirlenim aynı zamanda *alışmanın* aşılması ya da zorunluluk niteliğinin olumsuzlamasıdır. Praksisin olanaklılığından bahsedebilmek için en temel tutamaklardan biri bu olumsuzlama olabilir. Peki toplumsal üretimin sürekliliğinde *alışmanın-ücretli emeğin* aşılması onun yerine hangi etkinliği koyarak gerçekleşebilir? Diğer taraftan tüm varlıkların bireyselleşme olanaklarının bir arada tutulabileceği bir toplumsal tahayyöldeki üretimin örgütlenmesinde dayanışma, işbirliği ve gönüllölüğün dayanağı ve güvencesi ne olabilir?

Marx’ın bir ontolojisinin ya da dizgesel bir felsefesinin olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Bu iddiaya verilebilecek olumlu bir yanıt en dolaysız olarak Marx’ın Epikuros ve Demokritos’un doğa anlayışlarının karşılaştırılmasında bulunabilir. Bu karşılaştırma klasik bir ontolojik araştırma olarak addedilebilir. Bununla birlikte Marx’ın bir ontolojik ekseninde hareket edip etmediği tüm eserleri dikkate alınarak ayrıntılandırılmaya ihtiyaç duyurur. Marx’ın genel olarak ekonomi-politik tarzın belirleyici olduğu eserlerine bakıldığında bu ekonomi-politik okumaya içkin, oldukça güçlü bir ontolojik

kavrayışa tanık olunur. Bu ontolojik boyut, Marx'ın felsefesinin güncelliğini korumasında da önemli bir uğrak olarak değerlendirilebilir. Yine ekolojik praksis araştırmasında felsefi bir dayanağın oluşturulması Spinoza'da ve Marx'ta görüldüğü üzere ontolojik araştırma ile doğa araştırmasının özdeşliğinde mümkün gözükmemektedir.

Ekolojinin bütünselliği ve karmaşık yapısı felsefenin sorunu ele alış biçimini kavramsal olanla ya da salt felsefi bir boyutla sınırlandırmayı baştan itibaren geçersiz kılmaktadır. Felsefe bu anlamda özellikle bilimsel araştırmaları ve dönüşümleri göz ardı edebilir gözükmemektedir. Bilakis felsefe sorunu tanımlarken ve soruna dair sınırları belirlerken zorunlu olarak bilime dönmelidir. Bu dönüş özellikle ekonomi-politik, fizik ve antropoloji alanları için belirleyicidir. Felsefe ancak bu bütünsel yönelimiyle birlikte felsefenin belli alanlarının kendine özgü nesnelere daraltılmış, dağılmış, bağlamsız ve etkileşimsiz yapısını aşabilir. Bu minvalde bir praksisin imkânı ve felsefeye birliğini verecek bir kavrayış yaşanılan dönem itibarıyla ekolojik bir içeriğe sahip olmak durumundadır. Bu kavrayışın geliştirilmesinde Marx'ın yöntemi kullanışlı mıdır? Marx'ın, ekolojik-ontolojik bir kuramı olduğunu söylemek elbette abartılı bir iddia olacaktır. Bununla birlikte ekolojik-ontolojik bir temayülde Marx'ın kavrayış biçiminin önemli bir katkısı olabileceği de göz ardı edilmemelidir: “[H]içbir şey, bir bütünle ilişkisi olmaksızın genel bir ilişkiyi dile getiremez; ve hiçbir genel ilişki, genel bir şeyle ilişkisi olmaksızın varolamaz” (Marx, 1999 (1) : 131). Bu belirleme öncelikle doğayı aşkın her türlü düzlemin olumsuzlanmasıdır. Oysa Batı felsefesi tarihi, insanın akıl sahibi bir varlık, *cogito*, *geist* ya da tin gibi kategorilerle onu kendi dışındaki doğal varlık alanından ayırmanın arayışlarıyla doludur. Praksis de bu bağıntılarla birlikte ele alınarak tanımlanmıştır. Örneğin, Batı felsefesine yön veren Platon, ruh ve beden arasında kapanmaz bir çatlağa neden olarak praksisi mutlak bir düşünme etkinliği içinde ele alırken Aristoteles de benzer biçimde praksisi en yüksek *theoria* etkinliği olarak tasvir etmiştir. Yine Kant'ın nihai belirleminde tüm bedensel ve doğal nedensellikten özerkleşmiş bir koşulsuzluğa tanık olunur.

Felsefe tarihindeki praksis araştırmasında insanın *-idea, geist, cogito* vb.-aşkın bir olanakla birlikte düşünülmesi Batı felsefenin değer kavrayışına da doğrudan doğruya yansımıştır. Diğer taraftan praksise olanak verenin doğayı aşkın bir kategori olarak belirlenmesi, insanın da olabildiğince bedensel etkinlikten, duyuusal olanaklardan arınması koşuluyla özgürleşebileceği anlayışıyla nihayetlenmiştir. Tüm bu aşkınsal temayül, bir anlamda insanın doğayı ve tarihi aşma girişimidir. Praksis tartışmasının ölümsüzlük tartışmalarıyla birlikte yürütülmesi bu nedenle manidardır. Oysa Marx, tarihselci kavrayışıyla Batı felsefesindeki praksis kavrayışını ters yüz eder. Marx, bu kavrayışla birlikte hem bedeni hem tarihi hem de praksisi olumlar ve terkip eder. Bu olumlama aynı zamanda insanın tüm varlık alanındaki olagelmiş ayrıcalıklı konumunun olumsuzlanmasıdır. Birey artık aşkın bir kategoriye ihtiyaç duymamakta ve tüm varoluş koşulunu bedeninde, edimsel varlığında terennüm etmektedir: “Bireyin düşünülmüş ya da imgelemiş evrenselliği değil, ama onun gerçek ve düşünsel ilişkilerinin evrenselliği. Bundan dolayı da kendi tarihini, bir *süreç* olarak kavrayışı, ve doğayı (aynı zamanda onun üstünde pratik bir güç olarak) kendi gerçek bedeni olarak tanıyışı” (Marx, 2003 (d) : 33).

Şunu bilhassa belirtmekte yarar var ki praksis doğası itibariyle her zaman dilsel ve düşünsel olarak belirlenemez bir boyuta sahiptir. Praksise dair hatları belirgin ve tümüyle dilsel bir tanımlama mümkün gözükmemektedir. Platon’un praksisi sözden ve söylemden koparma çabası bu nedenle önemlidir. Ama Platon’un bu koparma edimi ontolojik düzlemi nedeniyle sorunlar da içermektedir. Zira praksis, Platon’un belirttiği gibi bir aşma ya da bedenden arınma etkinliği ile değil, bilakis doğaya ve toplumsal etkinliğe dolaysız ve iradi olarak iştirak ile koşulludur. Diğer taraftan praksisin bu mecrası önemli oranda içkin bir ontolojik kavrayış tarzıyla Spinoza’da görülür. Spinoza’da praksis, akıl varlığının etkinliği olarak akıl varlığını aşar ve tüm varlıkların *conatus*\*unda kuşatılır. Spinoza’nın *conatus* kavramlaştırması hem insanın özgürleşmesi hem de felsefe tarihinde hâlâ bir sorun olarak ortada duran bu özgürleşmenin nedensellikte çelişmeden bir aradalığının felsefi güvencesi gibidir. Bu ontolojik

---

\* Conatus kavramı Latince teşebbüs etmek, denemek, gayret etmek gibi anlamlara gelen *conor* ya da *conari* kökünden gelmektedir (Kabağaç ve Alova : 1995).



düzlemle birlikte sorun, özellikle belirgin olarak Kant'ta görüldüğü üzere akıl sahibi varlığın öznelliğinin koşulu olma açmazından kurtulur ve tüm varlıkların bireyselliğinde evrenselleşerek ekolojik bir yönelimin nüvesi olma niteliği taşır.

Kapitalist üretim biçiminin yön verdiği ve bu üretim biçimine yön veren bilimsel uygulamaların yarattığı yıkımın ve ölçsüzlüğün artık tüm canlı dünyasını yok edebilecek bir düzeye erişmiş olduğu görülmektedir. Diğer taraftan –paradoksal biçimde- bu gelişmelerle birlikte tüm insanlığın ihtiyaçları ve özgür etkinliği için neredeyse tüm olanaklar da üretilmiş gibi gözüküyor. Bu paradoksun aşılmasında ve ekolojik sorunların ele alınmasında sınıfsal bir bağlamın gözetilmesi zorunlu gözükmektedir. Bu aşma ise varolan sınıfsal yapının, değer sorununun ve alternatif etkinlik biçimlerinin tahayyülünde yeni bir toplumsal üretim tarzına işaret etmekten geri durmamalıdır.

Yeni bir praksis kavrayışını öngören ekoloji felsefesi, öncelikle güncel ekolojik yaklaşımlarla hesaplaşmak durumundadır. Özellikle güncel ekolojinin sınıfsal bağlamı göz ardı ettiği sürece toplumun genel yapısına nispeten marjinal olmaktan kurtulamayacağı söylenebilir. Bu belirleme elbette ekolojik araştırmanın sınıfsal boyutla sınırlı olduğunu anlatmaz. Aksine sınıflar üstü politik bir kurama yeni açılımları ve yeni bir ufku da ekolojik bağlamda oluşturulmuş bir praksis araştırması temin edebilir.

Yeni bir praksisin kuruluşunda ekolojik bağlamın gözetilmesi bu praksisin öznesinin kim olduğu sorusunu beraberinde getirir. Şimdilik kısaca şunu belirtmekte fayda var ki, ekolojik bir beden olanağından ve bu olanağın ontolojik dayanağından bahsedilecekse bu üretici gücün faili, toplumsal gücün ortak bedeni olabilir. Ekolojik beden, tüm sınıfsal belirlemelerden arınmış bir bedeni anlatır ve yeni bir toplumsal bireye işaret eder. Bu birey, ekolojiye de yeni yönelimler kazandıracak bireydir. Toplumsal gücün bu ontolojik olanağının farkına varılması elbette aynı zamanda ampirik bir sorundur. Yeni pratik olanaklar teorik ufukla, teorik derinleşme ise yeni pratik olanaklarla koşulludur. Bu teorik ufkun içeriğini ise ontoloji verebilir; zira ontoloji, yapı incelemesi olduğu kadar bir olanak araştırmasıdır.

Marx'ın uzun uzadıya ele aldığı toplumun kuruluşunun özü olarak emek gücünün varoluşu, tüm varlıkların *conatus*'unu içkin olarak kendinde taşıyan bir olanağı anlatır. Toplumsal olarak bu olanağın gözetilmesi özgürlüğün koşulu iken aksi toplumsal köleliğe neden olur. Dolayısıyla bu yöndeki özsel talep ekolojik toplumun da birincil dayanağıdır. Bu *nesnel pragmatizm*dir. Bu pragmatizm salt ekonomik ya da maddi bir içeriğe sahip olmaktan oldukça uzaktır. Dolayısıyla artık ekolojik bir boyuta sahip olması kaçınılmaz olan emeğin hareketinin arzu nesnesi de salt ekonomik bir nesne olamaz: “Her çelişkinin bir çıkar çatışması olduğu kadar bir değer çatışması da olduğunu; her ‘gereksinme’de, kendi tarzında bir ‘gerek’ olan bir haz ya da ‘istek’in olduğunu; her sınıf mücadelesinin aynı zamanda değerler üzerine bir mücadele olduğu” (Thompson, 1994 : 274) unutulmamalıdır.

Ekoloji, ekonomik bir araştırmayla sınırlı görülemeyeceği gibi yeni bir toplumsal kuruluşun tüm nüvelerine işaret etmekle ekonomik ve sınıfsal düzlemi aşmaktadır. Güncel bir araştırma alanı olarak ekoloji felsefesi dahilinde geliştirilecek bir praksis kavrayışı, tüm varlık alanını olabildiğince kuşatabilmesi bağlamında çok-boyutlu bir derinleşmeyi gerektirir. Bu derinleşmeye olanak verecek olan ise söylemden ziyade deneyim olabilir. Burada deneyimden kastedilen, önemli bir kısmıyla emek gücünün organizasyonuna dair bir deneyim olmakla birlikte bu deneyim tüm toplumsal özneleri doğanın sonsuz birliğinde buluşturmayı gerektirir. Dolayısıyla güncel ekoloji, emek gücünün formuna yeni teorik boyutlar kazandırabileceği gibi *tözünü* emek gücünün tarihsel olanaklılığından edinebileceği de göz ardı edilmemelidir. Ekolojinin bu tarihsel boyutu sadece sınıfsal yapıyı çözümlenmeye ve anlamaya değil, aynı zamanda sınıfı aşmaya dönüktür. Ekolojik teoriyi sınıfsal bir boyutla sınırlandırmadan kaçınılmalıdır. Bununla birlikte sınıflarüstü bir toplumsal olanağın yaratılmasında ekolojik teorinin önemli katkıları olabileceği de vurgulanmalıdır. Nihai olarak ekoloji, toplumun ekolojik kuruluşunun sadece mevcut üretim biçiminin dönüşümü ile koşullu olmadığı, her insanın sadece toplumsal durumu itibarıyla değil doğayla ilişkisinde de geçerli olan bir kavrayışa ve deneyime işaret ettiği yeni bir *ethosa* dayanır.

Yeni bir doğa kavrayışının ve bu doğa kavrayışına koşut olarak yeni bir toplum tasavvurunun geliştirilebilmesi için varolan doğa kavrayışına tarihsel ve eleştirel bir dönüş kaçınılmaz gözükmektedir. Bu dönüşün temel uzantıları ruh ve beden ilişkisi, özgürlük, bireyselleşme gibi sorunlardır. Bu sorunlar ne sadece epistemolojinin konusu olarak görülebilir ne de doğa kavrayışından bağımsız ele alınabilir. Bilhassa ruh ve beden arasındaki ilişkinin ontolojik zmlemesi insanın ekonomik ve ideolojik kuruluşunun araştırması için de vazgeçilmez gözükmektedir. Dolayısıyla bu sorunları ekolojik bir bağlamda ele alma tarzı yeni bir praksis kavramlaştırması açısından kaçınılmaz gözükmekle birlikte öncelikle doğa kavramının tarihsel dönüşümüne yer vererek bu araştırmaya bir girizgâh yapılabilir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TARİHSEL OLARAK DOĞA KAVRAMI

İnsan araştırmasının ya da insanın (etik, estetik, iktisadi, politik vb.) tüm etkinliklerinin ve olanaklarının kavramlaştırılmasının doğanın ve doğa kavramının tarihsel evriminin araştırılmasına içkin olduğu söylenebilir. Bu anlamıyla doğanın neliği araştırması, bilhassa bilim, felsefe ve sanat etkinliklerinin araştırma konuları ve yöntemleri konusunda epistemolojik bir ufkun güvencesi olarak görülebilir. Ancak burada genel olarak felsefenin konusu olarak doğa kavramının evrimi konu edileceğinden bu evrimin öncelikle felsefi kavrayışla ilişkisi vurgulanmaya çalışılacaktır. Şunu baştan belirtmekte fayda var ki doğa kavramının felsefi araştırmasının tarihsel dönüşümü bu kavramın bilimsel ve estetik kavrayışından bağımsız olmadığı gibi bu araştırma alanlarla bağlaşıklık bir evrimin ifadesidir.

#### 1. Varlık Araştırmasının Konusu Olarak Doğa

Antik felsefedeki doğa anlayışlarının karakteristik özelliği varlık araştırmasıyla doğa araştırmasının birliğidir. Bu birlik, doğanın yapısı ile varlığın özdeşliğini imler. Doğa ile varlığın bu birliği doğada bir aklın varolduğuyla doğrudan ilişkili olarak görülmüştür. R. G. Collingwood “akıllı” doğa ve varlık kavrayışının onun bilinebilme imkânıyla dolaysız ilişkisi olduğunu düşünür: “Yunan düşünürleri doğada aklın bulunuşunu, doğa dünyasında varolan varlığı, doğa bilimini olanaklı kılan kurallılığın ya da düzenliliğin kaynağı olarak görüyorlardı” (Collingwood, 1999 : 12). Yunan düşünürlerinin varlık ve bilgi konusundaki bu özdeşliği onların töz kavrayışlarında tezahür eder. Bu minvalde Antik felsefesindeki doğa araştırmasının töz araştırmasıyla dolaysız ilişkisi doğa araştırmasının dolaysız biçimde ontolojik araştırma olduğunu göstermektedir. Doğa (*phûsis*) kavramı Grekçe “*bir kişinin veya bir şeyin doğuştan ve asli niteliği, özelliği veya yapısı*” (Peters, 2004 : 299) olarak tanımlanırken Latince *natura*; doğum, nitelik, doğa, eğilim, evren, nesnelerin yapısı (Kabağaça, 1995) gibi anlamlara gelmektedir.

Antik Yunan düşüncesinde önemli oranda belirleyici olan mitolojik düşünce, dönemin doğa kavrayışında yansırken Platon’la farklılaşan ve dizgeleşen felsefi yönelimle birlikte doğa kavrayışının da farklılaştığı görülür. Platon’dan önce ise genel olarak doğa araştırmasının felsefi araştırmanın özünü oluşturduğu görülür. Özellikle doğa filozoflarının doğaya ilişkin felsefi görüşleri doğayla ilgili güncel olabilecek derinliğe sahip gözükmemektedir. Varlığın yasası ya da ilkesi, değişimin ve devinimin ilkesi, bireysellik gibi sorunlar o dönemin *arkhe* araştırmasında teşekkül etmiş ve bu araştırmaya yön vermiştir.

Antik Yunan’da doğanın birliğine ve her varolanın bu birliğe ve yasaya (*logos*) istinaden düşünülebileceğine vurgu yapan Herakleitos, doğal yasa ile ahlaki yasayı önemli oranda birbirine yaklaştırır: “En büyük erdem anlayıştır, bilgelik ise doğruyu söylemek, doğaya göre ve ona kulak vererek davranmaktır” (Capelle, 1994 : 123). Bu yaklaştırma hatta birleştirme doğanın ahlakın konusu olabilmesinin ontolojik dayanağını oluşturmada yetersiz olsa da bu olanağın düşünülebilmesi açısından felsefe tarihinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Doğa filozoflarının varlığın ilkesi araştırmasında genel olarak maddi bir ilkeyi belirlemesinden farklı olarak Anaksimandros, varlığın ilkesini *apeiron* yani sonsuz olarak belirler: “Anaksimandros şeylerin meydana gelişlerini ilk ögedeki nitel bir değişimin sonucu olarak değil, ebedi hareket nedeniyle karşıtların birbirinden ayrılmasının sonucu diye kabul ediyor” (Capelle, 1994 : 73). Varlığın ilkesi araştırmasında bu ilkeyi maddi olanın dışında bir ilke (*nous*) ve “her şeyde her şeyden pay vardır” (Kranz, 1994 : 149) belirlemesi ile Anaxagoras ve *apeiron* ilkesiyle Anaksimandros, maddi olmayan bir ilke belirlemelerine rağmen bu belirlenim bile Antik felsefenin birlik ve canlı niteliği olan tek varlık olarak doğa anlayışı beraberinde düşünülmemelidir.

Antik Yunan felsefesinde doğa araştırmasının ontolojik araştırmayla birlikte düşünülmesi doğanın “nesneleştirilmesi” karşısında önemli bir eğilimi temsil eder. Bu eğilim, bir yandan insanın tüm varolanlar arasındaki konumu açısından diğer yandan da genel olarak modern felsefedeki gibi doğanın salt bilimsel olanın konusu olarak belirlenmesi açısından eleştirel bir tutumun uğraklarından biri olabilir. Çokluk, değişim, devinim, töz, birey gibi ontolojinin

konusu olan sorunların aynı zamanda bir doğa araştırması olarak vuku bulması doğanın ontolojik araştırması açısından güncelliğini muhafaza eden bir yöntem olarak düşünülebilir.

Doğanın ontolojik araştırmanın konusu olarak ele alınması Platon'daki ontolojik yönelimin dönüşmesine koşut olarak form kazanmıştır. Bu dönüşümle birlikte varlık sorunu ve doğa sorunu birbirinden önemli oranda ayrılmaktadır. Platon'daki bu ayrılma estetik ve etik alanlarının konusu olarak da varlık araştırmasına yeni bir karakteristik kazandırır. Bu ayrılma, varlık ile oluş arasında bir ayrılmaya tekabül eder. Parmenides'in aksi bir tarzda oluşun nedenlerini araştıran Platon, varlık sorunun temel kavramlarının araştırılmasında derinlemesine bir yönelimi temsil eder. Öyle ki Platon'un varlık araştırmasında tanık olunan muazzam çabanın felsefe tarihine önemli oranda yön verdiği söylenebilir.

Bilindiği üzere Platon varlık araştırmasını “olanaklılık” kavramı üzerine geliştirmiştir. Filozofa göre bir şeyin gerçekliğinden onun *eidostan*\* pay aldığı oranda bahsedilebilir. Bu minvalde bir olanaklılık düzlemi, doğada ontolojik kendinelik niteliğini ortadan kaldırır:

“Yabancı: bütün ölümlü hayvanlar ve yine yeryüzünde tohumlardan ve köklerden çıkan bütün bitkiler ve nihayet, eriyebilen ve erimeyen cansız cisimler halinde toprağın içinde topluca yatan her şeyin, önce yokken, sonra sırf bir tanrısal işlemle var olduklarını söylemeyecek miyiz? Yoksa, avamın inanıp söylediğine mi uyacağız?”

Theaitetos: Yani?

Yabancı: Yani doğanın, onları kendiliğinden işleyen ve hiçbir düşüncenin yardımı olmaksızın gelişen bir nedensellikle meydana getirdiğini mi söyleyeceğiz, yoksa aklın, Tanrı'dan sudur eden bir tanrısal bilimin meydana getirdiğini mi?” (Platon, 2000 : 265 c).

Doğanın kendinelik niteliğini olumsuzlamak, doğanın ahlakın konusu olup olamayacağı sorusuna önsel bir form verir. Bu olumsuzlama, en iyi ihtimalle doğanın dolaylı bir biçimde ahlakın konusu olabileceği sonucuna vardırabilir.

---

\* eidos: görünüş, form, idea, biçim, doğa (Peters, 2004 )

Diğer taraftan doğanın hakikatin konusu olarak olumsuzlanması, Platon'u bedenini olumsuzlamasına dek götürür. Beden ile ruh arasındaki ilişki ve etkileşim insanın doğadaki yeri açısından önemli bir sorunu temsil ederken Platon'da bu sorun duyulur dünya ve düşünülür dünya arasındaki ayrımla biçimlenir.

Platon'da gerçekliğe ulaşma konusunda bedenin mutlak olumsuzlanmasıyla birlikte duyulur ve düşünülür arasındaki ontolojik ayrım belirginleşir. Bu ontolojik ayrılmanın uzantısı olarak da epistemolojik bölünme zühür eder: “[B]ir şeyi gerçek olarak bilmek istiyorsak, tenden ayrılmamız, yalnız ruhla” (Platon, 2001 : 66 e) kendiliklere yönelmemiz gerekecektir. Bilindiği üzere burada bahsedilen kendilik niteliği doğada varolana değil düşünülür olarak varolana atfedilir. Duyulur ile düşünülür arasındaki ve beden ile ruh arasındaki ontolojik ayrılma, bu ayrılmada ikincisine kendilik niteliği atfedilerek ve dolayısıyla birincilerin ancak ikincilere istinaden gerçekliğe sahip olabileceği sonucuna götürecektir: “Ruh ve beden beraber olduklarında tabiat, sonuncuya köleliliği ve boyun eğmeyi, birinciye komutanlığı ve efendiliği verir” (Platon, 2001 (a) : 80 a). Ruhun tanrısallık niteliği olduğunu söyleyen Platon, varlık araştırmasındaki ruh ile beden arasındaki ayrılmayı iyiden iyiye pekiştirir.

Beden ve ruh arasındaki ilişki felsefenin temel sorunlarından biri olmakla birlikte ekolojinin de hesabını vermek zorunda olduğu bir sorundur. Ekoloji, bu konuda en azından bir yönelimi bildirmek durumundadır. Bu sorun elbette ki felsefe tarihinde bu konudaki açıklamalara bakarak bir ufuk kazanabilir. Platon'un bilhassa kendinden sonraki beden ve ruh anlayışlarını belirlemesi ve etkilemesi açısından önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Bunun nedeni Platon'un sadece beden ve ruh arasındaki ayrılmaya ontolojik bir dayanak oluşturmasından değil, bununla beraber oluş, değişim, devinim sorunlarını da aynı ontolojik kavrayışla ele almasıdır.

Varlık araştırmasının temel sorunlarından değişimin ve hareketin ilkesinin ne olduğu sorunu Platon'un ilke olarak ruhu belirlemesiyle yanıtlanır. “Ruhun, bütün varlıklardaki her değişikliğin ve hareketin nedeni” (Platon, 1998 : 896 b) olarak belirlenmesi ruh ve beden arasındaki ilişkide hükmü mutlak olarak ruha

atfetmektedir. Ruh ve beden arasındaki bu ontolojik ayrılma Batı felsefesinin neredeyse bütününe sirayet edecektir. Beden ile ruh arasındaki bu ayrılmada Sokrates'in ve Platon'un önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Çünkü Sokrates'ten önce Sofistlerin dışında tutulabileceği felsefi eğilimlerde genel olarak doğa araştırması ile varlık araştırmasının aynı düzlemde sürdürüldüğü görülürken bilhassa Platon'la birlikte bu alanların iki ayrı araştırma konusuna dönüştüğü görülür. Bu ayrılmayı Platon bir benzetmeyle şöyle özetler: “şu üç çeşidi kafamıza yerleştirelim: Olanı, olanın olduğu yeri, bir de olanın kendisine göre meydana geldiği örneği. Olanın yatağı bir anaya, örneği bir babaya öz de bir çocuğa benzetilebilir” (Platon, 2001 (b) : 50 d). Diğer taraftan bu ayrılma salt Platon'a atfedilemeyeceği gibi sofistlere değin geri götürülebilir: “Sofistler, tanrının yaptığı (yarattığı) bir şey olarak *physis* ile insanın yaptığı yasaları (*nomos*), kural olarak koyduğu şeyleri (*thesis*) ve beceri ve zanaatla şekillendirmelerini (*techne*) birbirinden ayırırlar” (König, 1997 : 231). Beden ve ruh arasındaki bu bölünme zamanla insan ile doğa ayrımıyla birlikte daha da belirginleşecek ve derinleşecektir.

Platon'un varlık kuramına göre doğal nesne, değişik parçalardan bir araya gelmişse nesneyi oluşturan parçalara birliğini veren şey, bu parçaların kendisinden gelemez. Yine parçalardan oluşmuş bir nesnenin ya da bütünüün değişiminden söz ederken bir yandan da değişenin ötesinde değişmeyen ilkenin ne olduğunu bilmek gerekecektir. Platon bütüne birliğini veren ve değişimin nedeni olan ilkeyi *eidos* ya da *idea* olarak tayin eder. Doğal nesne ile *eidos* ayrı özlere sahiptirler. Nesne, deyim yerindeyse ikincil bir varlık olarak belirlenir ve o idealardan pay alarak *telosuna* yaklaşabilir. Platon bu iki ayrı varlık alanının bilgisini de duyulur olanın ve düşünülür olanın bilgisi olarak ayrı biçimde açıklamıştır. Aristoteles'te de varlığın ilkesi Platon'un bu açıklaması ve genel olarak ontolojik araştırmasında olduğu gibi *eidos* ve *telos*'a dayanır.

Hem ontolojik araştırma ile doğa araştırmasının ayrılmasını kısmen Platon eleştirisine dayandıran hem de bu ayrılmayı modern felsefeyi de etkileyecek ve belirleyecek oranda kapsamlı biçimde ele alan Aristoteles, bu ayrılmayı Platon gibi doğadan bağımsız bir varlık anlayışıyla değil maddi doğa ile birlikte ele



alnabilecek bir varlık anlayışıyla temsil eder. Felsefe tarihine bakıldığında genel eğilim Platon'un idealist, Aristoteles'in ise gerçekçi olduğu yönündedir. Oysa ontolojik bir değerlendirme temel alındığında bu ayrımın çok da kesin olmadığı, iki filozofun da varlığın dolayısıyla da bireyin, değişimin ve hareketin ilkesini *eidōs* olarak belirlemelerinin bu iki filozofu önemli oranda birbirine yaklaştırdığı görülür. Varlık araştırması ile doğa araştırmasının birbirinden ayrılmasında Aristoteles'in Platon'a göre farklı bir yöntem izlediği aşikârdır. Aristoteles Platon'un aksine gerçek varlığın doğada varolanlarla birlikte bulunduğunu kabul eder. Oysa her iki filozof da biçimsel bir farklılık dışında tözden bahsederken ya da varlığı varlık yapan ilkedен bahsederken aynı şeyi kasteder.

Aristoteles doğanın farklı tanımları olduğunu söyler:

“Doğa, 1. Büyüyen şeylerin meydana gelişi, 2. Büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge, 3. Her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi, 4. Doğa, aynı zamanda, herhangi bir yapma nesnenin kendisinden yapıldığı veya kendisinden çıktığı ilk madde anlamına gelir, 5. Doğa, ayrıca doğal şeylerin tözü anlamına gelir” (Aristoteles, 1996 (a) : 114 b).

Doğanın bir töz niteliğine sahip olması maddi olanın tözselliğine dayandırılmaz. Maddi olana ya da doğadaki bireysel varolanlara varlığını veren Platon'daki gibi Aristoteles'te de *eidōs*dur. Aristoteles'te töz araştırmasındaki temel iki belirleniminin *dynamis* (bilkuvve) ve *energia* (bilfiil) olduğu bilinir.

Aristoteles, Platon'un duyulur dünyayı aşan bir töz belirlemesinin yarattığı sorunları görerek yeni bir töz anlayışı geliştirmiştir. Bu nedenle Platon'un töz anlayışını eleştirerek dışımızdaki nesnelere de birer töz olduğunu söyler: “bilinebilir olanın bilgiden önce var olduğu görünüyor” (Aristoteles, 1996 (b) : 7 b). Temel olarak Aristoteles'in Platon'dan ayrımı da bilfiil olanın bilkuvve olana töz, bilgi ve zaman bakımından önceliğini vurgulamasıdır. Ama Aristoteles'te Platon gibi oluşun, düşünmenin ve bireyin ilkesini *eidōs* olarak kabul etmektedir. Aristoteles, bilfiil olanın önceliğini kabul ederek Platon'un dolaysız bilgi olarak belirlediği *epistemeyi* yani *eidōs*un dolaysız bilgisini olanaksız kılmıştır. Bu nedenle düşünme, kavramsal olanla ve muhakeme ile sınırlıdır. Çünkü bilgi, bilfiil

olanın bilgisidir. Aristoteles'e göre düşünmenin kendisi bilfiildir ve sadece bilfiil halde olanın bilgisi mümkündür. Ancak bilfiil olanın bilgisinden yola çıkarak onun daha önce bilkuvve olduğunu söyleyebiliriz. Bilfiil olmak, gerçek olmak ve *telos*una yaklaşmak anlamına gelmektedir ve her şeyin ereği bilfiil olabilmektir. Ancak nihai olarak fiziksel nesnenin, madde ve formdan (*hyle* ve *eidos*) oluşmuş birlik olarak hareketinin ve gerçekliğinin dayanağı formdur yani *eidos*'tur.

Varolan her şey ereksel olarak bilfiil olmaya çalışır: “doğa gereği oluşan ve varolan nesnelere bir ‘ereksel neden’ (‘ne için’) var”dır (Aristoteles, 1997 : 199 a 5). Aristoteles, zorunluluğu ve erekselliği birbirinden ayırırken zorunluluğu maddeye, erekselliği ise forma atfeder. Dolayısıyla her ne kadar Aristoteles, Platon’a kıyasla maddi dünyanın gerçekliğine daha belirgin bir vurgu yapsa da doğayı doğa yapan ontolojik dayanak ikisinde de aynıdır: “doğadan kastedilen şu: kendilerinde devinim ve değişme ilkesi olan nesnelere her birinin ilk taşıyıcı maddesi. Bir başka tarzda da şu: şekil ve kavrama karşılık gelen biçim” (Aristoteles, 1997: 193 a 30). Aristoteles'in Platon'la ortaklaştığı diğer bir uğrak da varlığın hareketine *telos* ile açıklama getirmesidir.

Aristoteles varlık araştırmasına dayanan bir ruh anlayışı geliştirmiştir. Ona göre, “ruh canlı bedeninin nedeni ve ilkesidir” (Aristoteles, 2001 : 415 b). Aristoteles ruh araştırmasında etkin zekâ ve edilgin zekâ ayrımı yaparak zekânın bilgidaki belirleyiciliğini ortaya koymaya çalışır:

“Ruhta gerçekte, bir taraftan, zekânın bütün düşünülürler olmasından dolayı, maddenin benzeri olan zekâyı buluruz; diğer taraftan, ışığa benzemesinin bir sonucu olarak, bütün düşünülürlerin nedeni olan (etker -fail- nedene benzer) zekâyı buluruz [...] bu zeka, özü bir bilfiil olmak olduğundan, ayrıdır, etkilenmez, saf, katıksız ve tamdır; çünkü etkin olan edilgin olandan ve ilke, maddeden üstündür [...] Etkin zekâ, gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedidir” (Aristoteles, 2001 : s. 177).

Aristoteles'in bilgi edinmede temel olarak duyumu ele alırken ruh araştırmasında “etkin zekâ” gibi bir yetiyi belirlemesi, onun bilgi kuramındaki fiziksel nesnenin ve *eidos*'un düşünceye nasıl konu edileceğine dair soruların cevapsız kalmasından dolayıdır. Aristoteles her ne kadar bilgi konusunda duyumu başlangıç olarak

kabul etse de ölümsüz bir yeti olarak etkin zekayı tanımlaması onun ruh araştırmasındaki bir çelişki olarak da yorumlanabilir.

İlkçağ'daki varlık kavrayışı özgün bir doğa kavrayışının da özünü oluşturmuştur. Bu doğa kavrayışı dönemin düşünce tarzını dolaysız olarak biçimlendirmiştir: “Grek entelektüel gelişimi kendi ifadesinde genişleyen ve sonsuz bir çabanın doğal ürünüdür” (McClure, 1934 : 110). McClure, Antik Yunan doğa kavrayışını maddeler halinde şöyle özetlemektedir:

- “1. Doğa canlıdır. Yaşamın tözü bütün varolanlara nüfuz eder.
2. Doğa güçtür. Bir töz olan doğa, özdevinim gücüne doğuştan sahiptir.
3. Doğa ruhtur. Bu ruh duyum, hareket, yaşamın ilkesi ve kendinde tözdür.
4. Doğa tanrısalıdır. 5. Doğa değerlidir. Doğal güç, inancın/sorumluluğun değerinin her yerde olduğuyla tasarlanmıştır” (McClure, 1934 : 112-115).

William Arthur Heidel de benzer biçimde bu dönemin kavrayışında ontolojik önceliğin kendi kendinin nedeni olması açısından doğa olduğunu vurguluyor: “Grek felsefi dilde doğa türemiş, geçici ve ikincil olmasına karşı olarak her zaman temel, kalıcı ve birincil anlamındadır” (Heidel, 1909 : 80). Oysa Ortaçağ ile birlikte doğa kavrayışı farklılaşır ve varlık araştırmasının konusu olan doğa Tanrı araştırmasının konusu olarak dönüşüme uğrar.

### **1.1. Ontolojiden Teolojiye**

Varlık araştırması Ortaçağın da temel sorunlarından biri olarak ele alınmıştır. Ancak Ortaçağdaki varlık ve doğa araştırması İlkçağdaki genel ontolojik araştırmanın etkisini kısmen içerse de temel olarak teolojik bir yönelime sahiptir. Bu teolojik yönelim, dönemin doğa araştırmasını da doğrudan biçimlendirmiştir. Varlığın ilkesinin ontolojik bir ilkedan teolojik bir ilkeye dönüşmesiyle birlikte yaratıcı doğa (*natura naturans*) ve yaratılmış doğa (*natura naturata*) ayrımı belirmiş ve bu ayrıma bağlı olarak yeni bir madde kavrayışı geliştirilmiştir. Öyle ki Thomas Aquinas'ın da temsil ettiği maddenin bireyselleştirici ilke olarak belirlenmesine varan yaklaşım, varlık araştırmasının yerine tümel araştırmasını

ikame etmiştir:

“[B]ireyleşme ilkesi (*individuationis principium*) madde olduğu için, bundan, kendi içinde aynı zamanda hem maddeden hem de biçimden oluşan özün yalnızca tekil olup tümel olmadığı sonucu çıkıyor: Öz, tanımla belirtilen şey diye kabul edilmiş olarak kaldığı takdirde, tümellerin tanımı yoktur. Bundan ötürü, bireyleşme ilkesi olan maddenin, herhangi bir anlamda anlaşılabilir madde olmadığını, onun yalnızca belirli bir madde olduğunu bilmek gerekir. Ben buna belirli boyutlar içerisinde tasarlanmış olan belirli madde (*Materia signata*) diyorum” ( Çotuksöken, 1989 : 247).

Ortaçağ'da tümel tartışmasında genel olarak, tümelin Tanrıda olduğu ve maddenin de bir tümele bağlanarak bilinebileceği düşüncesi kabul görmüştür. Aristoteles'teki gibi bir forma sahip olan maddenin gerçekliğini *eidōs* değil Tanrı vermektedir. İlginçtir ki din ve Tanrı'nın temel alındığı Ortaçağ'da, tözün ne olduğu tartışması maddi olanın töz olarak kabul edilmesine kadar vardırılmıştır. Töz konusunda bu derece maddi bir düşünüş tarzının temeli, tüm varlık alanını ve dolayısıyla maddeyi Tanrı'nın “yarattığı” fikrinin genel kabulü olarak görülebilir.

Ortaçağda genel olarak, hareketin ilkesi ve bireyselleştirici ilke madde olarak kabul edilirken bazı düşünürler bu ilkeyi form olarak kabul etmeye devam etmiştir. Örneğin İbn-i Rüşd, hareketin ve değişimin ilkesini form olarak kabul eder. Diğer yandan Ortaçağ felsefesini belirleyen diğer temel kavram, sonsuz kavramıdır. Sonsuz kavramına dair tartışma sonsuz kavramının düşünülüp düşünülemediği yönündedir. Bu anlamda sonsuz kavramının en ayrıntılı ve geniş araştırmasına Cusali Nicholas'ta rastlanmaktadır.

Nicholas, sonsuz varlık kavramıyla evren anlayışını birleştirerek modern felsefenin önemli ölçüde belirleyicisi olmuştur. Aristoteles'in evrenin sonlu olduğu görüşünü eleştiren Nicholas, Tanrı'nın sonsuzluğundan çıkan evrenin sonlu olacağı fikrini çelişkili bulmuştur ve Tanrı'nın her şeyi kendinde barındırdığı düşüncesini ortaya koymuştur. Tanrı, her şeyi barındırsa da bir yandan da her şeyi aşan bir niteliğe sahiptir. Var olan tüm şeyler Tanrı'nın momentleri sonucu olarak ortaya çıkar ve sonludurlar. Bu nedenle uzayın sonsuz olduğunu söyleyemeyiz. Tanrı ile bu sonlu varlıklar arasında ise sınırlı olmayan

evren vardır. Sonsuzun düşünceye nasıl konu edileceğini ilk ortaya koyan düşünür de Nicholas'tır. Tanrının “pozitif” olarak düşünceye konu edilebileceğini savunan Nicholas'a göre, madde ve form aynı konumdadır ve Nicholas, Ortaçağ düşünürlerindeki hareketin kaynağını madde olarak belirleyen düşünceyi reddederek hareketin kaynağını Tanrı olarak belirlemektedir.

### **1.1.1. Ereksellikten Nedenselliğe**

Ortaçağ boyunca Aristotelesçi ve Yeni Platoncu varlık anlayışının etkileri görülürken bu etki 16. yy. itibariyle dağılmaya başlayacaktır. Bu dağılmanın en önemli uğraklarından birisi erekselci yaklaşımdan kopuştur. Doğanın devinimi herhangi bir ereksel nedene bağlı olmaksızın doğanın kendisinde bir neden yoluyla açıklanmaya başlanacaktır. Erekselliğin bu reddi, doğanın kendinde bir nedensellik içeriyor oluşu fikrinin ortaya çıkmasında Copernicus'un evren kavrayışının etkisi olduğu bilinir. Diğer taraftan Giordano Bruno, doğanın kendinde bir mekanik işleyişe sahip olduğu, bu mekanizmanın ise Tanrı tarafından belirlenmiş olması ile yeni bir doğa kavrayışında belirleyici olur. Bruno da doğa ile Tanrı ilişkisini mekanikçi bir eğilimle ortaya koyar. Ona göre “bu her şeyi kuşatan ve değişmeyen töz, her değişmenin döl yatağı, hem yayılımı olması ve devinebilmesi bakımından maddedir hem de kendiliğinden varolması ve devinimin kaynağı olması bakımından biçim ya da ruh ya da Tanrıdır” (Collingwood, 1999 : 118). Görüldüğü üzere her ne kadar doğaya bir kendinelik ve nedensellik atfedilse de doğa ile doğanın yaratıcısı olarak Tanrı arasındaki ayrım mutlak olarak ortadan kalkmamıştır. Burada İlkçağ düşünürlerine göre değişen, doğada ereksellik yöneliminin olumsuzlanması ve doğanın kendisinde mekanik bir ilkenin belirleyiciliğinin kabulüdür.

Doğaya yeni bir kavrayış getiren önemli bir diğer düşünür ise Francis Bacon'dır. Bacon İlkçağ felsefesine yönlendirdiği eleştirilerle özellikle Platon ve Aristoteles'teki madde ve form ayrımını madde lehine olumlar: “Maddeyi, onun yapısını, o yapının değişimlerini, maddenin eylemini ve bu eylemin veya hareketin kanunu dikkate almak en iyisidir. Çünkü formlar, ancak bir isimle ve

eylemin kanunlarıyla tanımlandığı sürece insan zihninin yalın bir kurgusu olarak kalır” (Bacon, 1999 : 21). Doğanın ve doğanın bilgisinin doğayı insanın nesnesi olabilecek yönde açıklamasının en önemli temsilcilerinden biri olan Bacon’la birlikte felsefe de belirgin biçimde bilimin onanması niteliğine kavuşur. Bu onanma bilgi ile güç arasındaki ilişkinin de özünü oluşturur: “Nedenin bilinmemesi, sonucu olumsuz yönde etkileyeceğinden bilgi ile insan gücü eş anlamlıdır. Çünkü tabiat, sadece yine tabiatın kurallarına uyulursa kontrol altına alınabilir” (Bacon, 1999 : 8). Burada belki doğrudan olmasa da doğanın insanın tasarrufunun konusu olma yönündeki meşrulaştırma çabası da görülebilir.

Bilginin olanağının niceliksel ölçütlerle belirlendiği ve doğanın da bu niceliksel yönüyle ele alınabileceğini belirten Galileo, doğanın mekanik bir yapı olduğu yönündeki eğilimi iyiden iyiye geliştirmiştir. Mekanikçi anlayışın diğer temsilcisi ise Kepler’dir. Kepler, mekanikçi eğilime geçişi ruh (*anima*) yerine kuvveti (*vis*) koyarak etkilemiştir. Yine Newton, doğa felsefesini eylemsizlik (süredurum) ilkesine dayandırarak mekanikçi eğilimi devam ettirir:

“Tüm cisimlerin devinebilir olduklarını ve devimlerinde ya da dinginliklerinde sürmek için belli güçlerle (ki bunlara süredurum deriz) donatıldıklarını yalnızca cisimlerde gördüğümüz benzer özelliklerden çıkarabiliriz. Bütünün uzam, sertlik, içine-işlemezlilik, devingenlik ve süredurumundan doğar; ve bu yüzden tüm cisimlerin en küçük parçacıklarının da uzamlı, sert, içine-işlenemez ve devingen oldukları ve onlara özgü süredurum ile donatıldıkları vargısını çıkarırız. Ve tüm felsefenin temeli budur” (Newton, 1998 : 109).

Bilimin bu tarihsel devinimi 16. ve 17. yy. felsefelerini de doğrudan etkilemiştir. Bu devinim ve bu devinimin yarattığı geometrik ve matematiksel eğilim Descartes, Leibniz ve Spinoza felsefelerine doğrudan yansımıştır. Ancak felsefede mekanikçi doğa anlayışının tek temsilcisi olmamakla birlikte öncüsünün Descartes olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır:

“Mekanikçi felsefe bir tek kişinin eseri değildir. 17. yy.’ın ilk yarısında Batı Avrupa bilimsel çevrelerinde Rönesans Natüralizmine karşı bir tepki olarak, mekanikçi bir doğa kavramına doğru kendiliğinden oluşmuş gibi görünen bir gözleyebiliriz. Galileo ve Kepler’de ilk belirtilerini ortaya koyan bu hareket, tüm boyutlarına –daha az ünlü filozofları saymazsak-

Mersenne, Gassendi ve Hobbes'un eserlerinde ulaştı. Yine de mekanikçi bir doğa felsefesinin oluşmasında daha büyük bir etki sahibi olan kişi Rene Descartes'tır (1596-1650). Descartes bütün aşırılıklarına karşın hareketin bildirisine, onun başka bir yerde bulunamadığı ve şiddetle gereksinme duyduğu, felsefi bir kesinlik kurmuştur” \* (Westfall, 1994 : 42).

17. yy.'ın doğa kavrayışı önemli oranda mekanikçi bir muhtevaya sahiptir. Bu muhteva, İlkçağ'daki doğa kavrayışının da sonunu getirmiştir. Bu anlamıyla *physis* ve *logos* birliği de mutlak olarak hükümsüz kılınarak doğa niceliksel belirlenimiyle tanımlanmaya başlamıştır. Bu belirlemede maddenin uzamsal niteliği ile birlikte doğa araştırmasının da önemli oranda geometrik araştırmayla birleştirildiği görülmektedir. 18. yy.'da Kant'ın eleştirel felsefesi kendinden önceki metafiziğin olumsuzlanması olarak görülürken yeni bir doğa kavrayışının da habercisi gibidir. Kant, doğa kavrayışını özne araştırması ile birlikte ortaya koyar. Kant'la birlikte epistemolojik olarak doğanın kendinde bilgisine ulaşma olanağı da kesin biçimde olumsuzlanacaktır.

Kant, teorik akli ele alırken doğayı kendinde şey olarak değil, bilginin konusu olarak ele almanın olanaklı olduğunu vurgular: “Doğa, şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşudur. Doğa kendi başına şeylerin varoluşu anlamına gelseydi, onu hiçbir zaman a priori olarak da a posteriori olarak da bilemezdik” (Kant, 1995, 44). Doğanın tözselliğini kesin olarak ortadan kaldıran bu anlayış, ahlaki kapsamını da akıl sahibi varlık olarak belirleyecektir: “Akıl sahibi doğa, kendi kendine amaç koymakla geri kalan doğadan kendini ayırır” (Kant, 1982 : 55). İstemenin konusu olarak amaç, bu istemenin öznesinin mutluluğunun diğer öznelerin mutluluğunu içeriyor olmasıyla ahlaki bir amaç olarak nitelendirilebilir.

19. yy.'da felsefenin konusu olarak doğa araştırmasında en önemli filozoflardan birisi olan Hegel, tarih kavramına yaptığı vurgu ile klasik felsefeden önemli oranda ayrılır ve bununla birlikte tarih kavramını ağırlıklı olarak bilincin tarihi olarak sınırlandırmasıyla doğa ile insan arasındaki ontolojik yarılmayı daha da pekiştirir. Doğayı tinin devinimiyle koşullu olarak ele alan Hegel, insanın

---

\* Çalışmanın Spinoza üzerine bölümünde 17. yy. felsefesi ve doğa kavrayışı üzerine ayrıntılı olarak yer verilecektir.

kendisini “ben” olarak bilmesiyle doğadan ayrıldığını söyler. Tinin gerçekleşmesi doğayla ilişkilendirilse de Hegel’de doğanın gerçekliği tinden bağımsız değildir: “Doğa kendi için değişmez ve bitmiş olan ve böylece Tin olmaksızın da kalıcı olabilecek bir şey değildir; tersine, hedefine ve gerçekliğine ilk kez Tinde ulaşmaktadır” (Hegel, 1991 : 139). Hegel, mekanik hareketin yerine diyalektik devinime vurgu yapmış olsa da Descartes’la başlayan varlık alanındaki bölünme 19. yy.’da da muhafaza edilmiştir:

“Eskiçağ ve Ortaçağ evrenbiliminde madde, yaşam ve ruh kavramları birbirinden ayrılamayacak ölçüde iç içe geçmişti; dünya uzamlı olması bakımından maddi, devimli olması bakımından akıllı olarak görülüyordu. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıl düşüncesi ruhu dünyadan kovdu ve maddenin düzenli devinimlerini ölü devinimler diye tasarlayarak modern fiziği yarattı. Bu anlayışta örtük olarak canlı devinimlerle bir karşıtlık bulunuyordu, ama modern dirimbilim henüz doğmamıştı ve Descartes bile bile hayvanları otomatlar olarak düşünmeye, yani dirimbilimsel olguları yeni fiziğin terimleriyle açıklamaya çalıştı. Hegel’de bile, evrenbilimin doğa kuramı ve tin kuramı diye ikiye bölünmesi Descartesçı ikiciliğin bir kalıntısını ele verir” (Colligwood, 1999 : 155-156).

Doğa araştırması hususunda 19. yy.’a damgasını vuran esas gelişme Darwin’in evrim kuramı olmuştur. Erekselci ve teolojik yaklaşımların sonunu getirecek bu kuram, “zihin bir beden fonksiyonudur” (Darwin, 2001: 114). belirlemesiyle zihne ve insana dair tüm aşkınsal (*transendental*) yönelimleri dışarıda bırakmıştır. Evrim kuramı, insanın doğanın sayısız uzantılarından biri olması nedeniyle ancak bu uzantılarla birlikte araştırılabileceğinin ve bunun dışında bir araştırmanın bilimsel dayanağı olamayacağını kesin ifadesidir. Bu kuram, dönemin tarihselci yaklaşımlarını, özellikle de Marx’ı heyecanlandırmakla birlikte doğa kavrayışını bütünsel olarak değiştirememiştir. Marx, insan ile doğa arasındaki ilişkiye dair tarihselci bir perspektifin geliştirebilmesinde evrim kuramına gönderme de bulunsa da kuramın bu perspektif açısından yeterli olamayacağını da zamanla teslim etmiştir. Marx, Darwin’e dönük eleştirisine Engels’e yolladığı mektupta yer vermiştir:

“Darwin’i yeniden gözden geçirdim [...] Darwin’in hayvanlarla bitkiler arasında, işbölümüyle, rekabetiyle, yeni pazarlar açısıyla, ‘icatlarıyla’ ve Malthusçu ‘varolma savaşı’yla kendi İngiliz toplumunu bulup görmesi çok dikkate değer bir şey. Bu Hobbes’un ‘herkesin herkesle savaşı’dır;



bir de insana, Hegel'in fenomenolojisini anımsatıyor; sivil toplum orada 'ruhsal hayvanlar alemi' diye tanımlarken, Darwin'de hayvanlar sivil toplum olarak beliriyor" (Marx ve Engels, 1995 : 149).

Marx'ın Darwin'i ele alırken onun doğa araştırmasında vurguladığı temel yönelim ise Darwin'in doğa bilimindeki teleolojik boyutu kesin olarak olumsuzlamasıdır.

### **1.1.2. Klasik Fizikten Kuantum Fiziğine, Nedensellikten Olasılığa**

Eski doğa kuramı, doğanın tanımlanamaz, bölünemez ve yok edilemez parçacıklardan oluştuğu görüşüne dayanırken modern fizik, maddeyi ele alırken kuvvet ve devinim ile ilişkilendirmişti. Uzay ve zamanın mutlaklığına vurgu yapan Newton'un, maddelerin birbiriyle ilişkisini kuvvet kavramıyla açıklamasıyla mekanikçi anlayıştan nispi olarak ayrıldığı söylenebilir. Bu ayrılma, hareket ve madde kavramıyla birlikte kuvvet kavramına vurgu yapması nedeniyle mekaniği felsefeyle birleştirebilme çabası olarak da görülebilir. Ancak sonraki fizikçilere kalan soru, Newton'un da içsel bir nedeni yadsıdığı düşünüldüğünde maddedeki bu kuvvetin ya da çekim gücünün nedeninin ne olduğuydu.

Klasik fizikte temel kavramların hız ve kuvvet olduğu görülürken Einstein, klasik fiziğin yönünü değiştiren eleştirel bir tutum sergilemektedir. Einstein'a göre, fiziksel bir gözlem yapılırken dış etkiler hiçbir zaman mutlak olarak ortadan kaldırılamayacağı için "bilginin erişilemez bir sınırı" vardır. Ancak bu sınırın olması bilginin nesnellik koşulunu ortadan kaldırmaz, aksine bu sınırın kendisi "nesnel gerçeklik" olarak belirlenebilir.

Einstein, uzun süredir bilimin tözünün ısı olarak görüldüğünü ancak ısının sadece enerji biçimlerinden biri olduğunu ve klasik fiziğin tözünün enerji olduğunu söyler: "İki töz kavramımız oluyor: madde ve enerji. İkisi de, korunum yasalarına bağlıdır: yalıtılmış bir sistemin kütlesi de, enerjisi de değiştirilemez" (Einstein, 1994 : 56). Ancak modern fizik ve ilişkinlik (*relativity*) teorisiyle birlikte bu iki boyut aslında aynı tözün farklı ifadesi olarak görülmeye başlar. İlişkinlik teorisinin getirdiği en önemli yenilik, klasik ve mutlak zaman

kavrayışını değiştirmesidir. Doğanın araştırılmasında klasik fiziğin yaptığı gibi uzamın dayanak olarak alınması ve zamanın mutlak kabulü ilişkinlik kuramıyla aşılır:

“Eski fizikçi, yalnız uzay dönüşümünü ele alır; çünkü onun için zaman ‘salt’ır dört-boyutlu evren süreklisinin uzay ve zaman süreklilerine bölmeyi doğal ve kullanışlı bulur. Oysa ilişkinlik teorisi, bakımından, bir Koordinat Sisteminden öbürüne geçilirken, zaman da uzay gibi değişir” (Einstein, 1994 : 180).

İlişkinlik teorisinin en önemli sonuçlarından birisi, bir cismin hareketinin kendinde belirlenemeyeceği ancak başka bir cisme göre belirlenebileceğidir. Bu anlamıyla maddeye ve harekete dair “salt” ya da “mutlak” belirlemelerin tümü olumsuzlanmıştır. Bu ayrım, klasik fizik ile kuantum fiziği arasındaki ayrılma ile iyiden iyiye belirginleşir. Klasik mekaniğe göre, bir parçacığın hızını, konumunu ve onu etkileyen dış kuvvetleri bilirsek bu parçacığın gelecekteki hareketini de bilebiliriz. Oysa kuantum fiziğine göre, herhangi bir bireysel varlığın böyle bir önsel bilgisi olanaksızdır. Bireysel bir varlığı bilmek için ancak bütüne dair bir bilgiyi kullanabiliriz: “Kuantum teorisi, gerçekliğimizin yeni ve zorunlu özelliklerini yeniden yarattı. Süreksizlik, sürekliliğin yerini aldı. Tek tek tanecikleri yöneten yasaların yerinde, olasılık yasaları belirdi” (Einstein, 1994 : 248). Kuantum teorisiyle birlikte hem felsefenin hem de bilimin konusu olan uzay ve zaman kavramları önemli bir dönüşüme uğramıştır.

Kuantum teorisi, maddenin eski fiziğin kavramlarıyla açıklanamayacağını ortaya koymuştur. Bu olumsuzlamaya maddenin sadece deneye dayanılarak ele alınamayacağı ya da maddenin hareket ilkelerine sadece deneysel verilerle ulaşılamayacağı öncülünden yola çıkarak ulaşıldı: “bir teoriyi sadece gözlemlenebilir boyutlar üzerine inşa etmek tamamıyla yanlıştır. Çünkü gerçekte tam tersidir. Teori önce neyin gözlemlenebileceğine karar verir” (Heisenberg, 1990 : 78). Ancak kuantum teorisinin getirdiği yeniliğin klasik fiziği tümünden olumsuzlamadığı yönündeki açıklamalar, kuantum teorisinin klasik fiziğin açıklamada yetersiz olduğu alanlarda geçerli olduğu ve bu nedenle iki teorisinin farklı olsa da birbirini olumsuzlamadığı ortaya çıkan sonuçlardan biriydi. Bu sonuç doğanın tek-biçimli ve mutlak olarak belirlenimli bir devinime ve ilkeye

sahip olmadığını düşündürebilir. Bununla beraber kuantum fiziğinin ortaya koyduğu belirlenimsizliğin mutlak bir bilinemezliği beraberinde getirdiği şüphe götürür. Bu sorun doğadaki nedensellik ve iradi etkinlik arasındaki ilişki açısından yeni bir ontolojik ve epistemolojik boyuta işaret etmektedir. Doğa araştırmasında mutlak belirlenimi ortadan kaldıran çağdaş doğa araştırmalarının iradenin olanağını artırması açısından olumlu görülebileceği gibi nedenselliğin bu olanakla çelişmediği aksine bunların birlikte düşünülebileceğine dair önemli ipuçları temin etmektedir.

17. yy.'la birlikte maddenin matematiksel kavranışı maddenin niceliksel belirlenimine olan güveni beraberinde getirmişti. Oysa zamanla bu niceliksel belirlenimin tek başına maddeyi tanımlamak için yeterli olmadığına dair niteliksel farklılıklar belirmiştir. Öyle ki zamanla maddenin nedensellik gibi tek bir ilkeye bağlı olarak ele alınamayacağını açığa çıkarılmıştır. Bu dönüşümde göz ardı edilmeyecek hususlardan birisi, doğa araştırmasındaki dönüşümün salt fiziksel araştırmayla açıklanamayacağıdır. Doğa araştırmasının dönüşümü fiziğin olduğu kadar kimya ve biyolojinin de yön verdiği bir dönüşümü imler. Dolayısıyla doğa kavramının ve doğa anlayışının dönüşümü hem bilimdeki hem de felsefedeki araştırmalarla doğrudan ilintili olduğu gibi bütünsel bir tarihsel okumayla sarıhlaşabilir.

## **1.2. Doğaya Dönüşte Ontolojik Kavrayış**

Doğa araştırmasının insan ve düşünce araştırmasının ön koşulu olduğu söylenebilir. Bu ilişki ise ontolojik bir kavrayışla inşa edilebilir. Ekolojik araştırmanın önkoşulu yine bu ontolojik düzlem olabilir. Bu nedenle ekoloji, doğa kavramına yeniden ve derinlemesine bir dönüşü gerektirir. Doğa kavramını ve tarihini ele alırken mitolojik içerik, Doğu felsefesinin yönelimi ve kutsal kitaplardaki doğa kavrayışına yer vermek kaçınılmazdır. Bu minvalde bir araştırma doğa kavramının tarihsel tüm uzantılarını kapsaması açısından hem gerekli hem de oldukça ilgi çekicidir. Ancak doğa kavramının bu yönde bir tarihsel araştırmasına girilmesi başlı başına bir başka araştırma konusu

olacağından bu çalışmada bu boyutta bir doğa araştırmasına girilmeyecektir. Diğer taraftan bu çalışmanın temel sorunu, geliştirilecek yeni bir praksis kavramının olmazsa olmaz uzantısı olarak ekoloji boyutu ve bu imkânın Spinoza ile Marx ilişkisiyle temellendirilebilme olanağının araştırılmasıdır.

### 1.2.1. Bireyselleşme İlkesi Olarak *Horme* ve *Conatus*

Spinoza'nın felsefesini oluştururken etkilendiği filozoflar ve felsefeler konusunda genel olarak bir mutabakata varılmış olsa da bu etkileri doğrudan ortaya koyan çalışmaların yeterli olduğunu söylemek oldukça güçtür. Bununla birlikte Spinoza'nın özellikle doğa felsefesi konusunda Stoacılar tarafından etkilenmiş olabileceğine dair sık sık karşılaştırmalar yapılmaktadır. Şunu söylemek mümkün gözüküyor: iki filozof ya da iki felsefe arasındaki benzerlik ya da farklılığın ortaya konuluşunda en kesin saptamalar varlık anlayışlarının karşılaştırılması yoluyla sağlanabilir.

Stoacılarla ilgili olarak bütünsel ve titiz bir araştırma gerçekleştiren Jean Brun, Stoacılar da doğa ile felsefenin terkihini ayrıntılı biçimde tasvir eder. Stoacıların doğa kavrayışının felsefenin temeli olarak görmesini aynı zamanda Antik felsefenin genel özelliği olarak kabul edilebileceğini vurgulayan Brun, *physis* kavramının “büyümek anlamına gelen *phyein*”den gelmesinin yaşam ile doğanın birliğini ifade etmesi açısından manidar olduğunu düşünür.

Doğadaki her tekil varolanın bireyselliğine vurgu yapan Stoacıların genel eğilimi bu bireysel olarak varolanın her birinin bir bedene iye olduğudur:

“[Stoacıların] beden anlayışı, bizi şaşırtabilecek alanlara uygulanmış bulunur: her şey bedendir, gece bedendir, akşam, şafak, geceyarısı, bedenlerdir (Plutarkos), söz bir bedendir (Sextus Empiricus), Tanrı bir bedendir (Hippolytus), ruh bir bedendir, erdemler bedendirler (Seneca)” (Brun, 1997 : 56).

Her varolanın bireyselliği ve bedenselliği belli bir bütünsellikte bir arada düşünüldüğünden her etkinin evrensel bir yansıması olacaktır. Dolayısıyla

doğadaki tüm bireyler ve bedenler tümel olarak doğada ve doğa yoluyla birlik edinir ve birliğe katılır. Her ne kadar tek tek bireylerin koşulu doğa olsa da bu koşul varolanın bireyselliğini eksiltmediği gibi varolan bu koşula bağlı olduğu ölçüde bireyselliğini geliştirme olanağı da bulur. Burada ne birlik kavramı ne de bütünlük kavramı herhangi bir aşkınsal göndermeye ihtiyaç duyar. Ancak bu son belirlemenin ontolojik dayanaklarını Stoacılar da değil Spinoza'dan temin etmek mümkün gözükmemektedir.

Tüm bireysel varlıkların bileşeni olduğu bir bütünselliği varsaymak beraberinde tüm bireylerin bu bütünsellikte soğurulabileceği anlamına gelmek zorunluluğunu getirmez. Aksine her bireysel varlık bu ontolojik eğilimle bireyselleşebilir ve Stoacılar göre haz da ancak bu eğilimle olumlu bir muhteva kazanır:

“[T]emel eğilim, haz değil, yaşayan varlıklarda görülen kendini koruma içgüdüsüdür; haz, bu içgüdüyü zaten içerir. Kendini koruma içgüdüsü canlıyı, kendisine uygun geleni ve doğasına uygun biçimde yaşamasına yol açan, bir tür kendi kendisine ilişkin bilinç kazanmasını sağlayan şeyi aramaya iteler” (Brun, 1997 : 90).

Spinoza'nın *conatus* kavramıyla benzerlik gösteren bu eğilimin (*horme*) varolanın doğasına atfedilmesi Spinoza ile Stoikler arasındaki benzerliği iyiden iyiye artırmakla birlikte Spinoza'nın doğa kavrayışının hem fizik bilimi açısından hem de ontolojik dayanağı açısından Stoiklerle olan mesafesini kapatmaya da yetmez.

Spinoza'da ontolojik bir ilke olarak ortaya çıkan *conatus*, Stoiklerde doğanın kendinde ilkesiyle benzerlik taşısa da Spinoza'nın *conatus* ilkesi gibi ontolojik bir dayanağa sahip değildir. Stoiklerin doğadaki tüm varlıklarda öngördükleri ilke ya da eğilim ontolojik bir ilkedен ziyade *mitik* bir ilke olarak değerlendirilebilir. Yine de Stoacılar doğanın kendinde bir ilke olarak belirledikleri bu eğilimi ifade ederken Spinoza'ya benzer biçimde daha empirik ifadeler de yer verirler. Stoacılar göre canlı varlıkların yönelimini belirleyen onların yararlarıdır: “Zira her canlı kendisine kötü ve zararlı görünenden nefret eder ve ondan kaçır; kendisine iyi ve faydalı görüneni de sever ve ona yönelir” (Epiktetos, 2007 : 32). Bu belirleme Spinoza için de eksiksiz biçimde geçerlidir.

Espen Gamlund, Spinoza'nın *conatus* kavramına dair tarihsel bir araştırmada onun köklerini Aristoteles'e dek götürür: "Latince abalamak anlamına gelen *conatus*'un tarihsel kaynakları Aristoteles'in potansiyelik ya da olanaklılıktan (*dynamis*) gerçeklik (*energia*) ya da aktaliteye teleolojik bir çaba kavramının yanı sıra Antikite'de Stoacılara kadar geri gider" (Gamlund, 2007 : 7). Oysa Spinoza'nın doğanın kendinde belli bir eğilimini varsayan düşünürler ya da filozoflardan temel ayırımının onun *conatus* kavramlaştırmasının herhangi bir erekselliğe gönderme yapmadığı gibi ereksellik ilkesini kesin olarak olumsuzladığı bilinir. Bireyselliğin ilkesi olarak *conatus* Aristoteles'in doğa anlayışının aksine anti-teleolojik bir ilkedir.

Spinoza ile Stoikler arasında yapılacak bir karşılaştırma sadece *conatus* kavramı üzerinden değil yine bu araştırmaya dayanan etik boyutta da ele alınmıştır. Matthew J. Kisner, Spinoza ile Stoiklerin arasında yapılan benzetmeye katılmadığını belirterek farklılığın etik boyutlarına vurgu yapar. Spinoza'nın "ulaşılamaz etik standartlara" sahip olmadığını ifade eden Kisner, etik konusunda Spinoza'nın değişmeyen bir insan modeline değil sadece akla dayandığını söyler. Kisner'e göre "Spinoza insan edilginliğinin önemini kabul ettiği için Stoiklerden ayrılır. Spinoza'nın edilginliğin önemi üzerine görüşleri sadece onun deneyimin önemi üzerine görüşlerinde değil aynı zamanda onun Tanrı sevgisi yoluyla açıklanmış en yüksek iyi teorisinde görülür" (Kisner, 2011 : 241). Spinoza ile Stoikler arasında etik konusunda bir ayırımdan söz edilebilse de bu ayırım Spinoza'nın edilginlik kavramı üzerinden yapılabilir gözükmemektedir. Dolayısıyla bu iki felsefenin karşılaştırılmasında yine en uygun yolun iki felsefedeki diğer kavramları araştırmak olduğu söylenebilir. Bu araştırmada ise temel olarak iki felsefenin ortak kavramlarından biri olan istek kavramına bakıldığında iki felsefenin de bu kavrama benzer anlamlar verdiği söylenebilir. Stoiklere göre;

"[İ]stek – zellikle doğal istek- erdemın temelidir, o insanın mutluluğu ve yaşamın gerçek amacı için esas bilgiyi temin eder [...] Böylece Stoik *horme* doktrini fizik ile etik arasında bağlantı sağlar ve temelinde tamamen doğalcı olan olarak Stoik moraliteyi kurar. Mutluluğun ve

erdemini yolu kendinde doğada fark edilir ve o doğa üzerine yüklenmiş aşkın bir düzen değildir. Doğa gerçekte içtendir ve doğru insan gerçekleştirmesi için bir anahtar verir” (DeBrabander, 2007 : 13).

Firmin DeBrabander’e göre ben “her zaman benim hareket gücümün engelleyebilen ya da destekleyebilen diğer bedenlerin birliği ölçüsünde sadece kendimi bilirim” (DeBrabander, 2007 : 13). İnsanın toplumsal varlığının da doğal varlığı kadar zorunlu olduğu düşünüldüğünde erdemini de bu iki varlık tarzını kapsamak zorunda olduğu söylenebilir. Böylece doğaya uygunluk ile toplumsal olana uygunluk erdemini ortak iki boyuttur ya da bu iki boyut aynı etik temelde bir araya getirilebilir, dahası getirilmelidir. Ne var ki Stoikler için erdemini tek temeli doğadır ve insan için ise kendi kendine yeterlilik erdemini koşulu olarak düşünülmelidir.

Spinoza’nın *conatus* kavramlaştırmasında sadece Stoikler ile değil Epiküros’la bağıntısına vurgu yapan Edwin Curley, bu kavramlaştırmada iki etkinin sentezinin söz konusu olabileceğine vurgu yapar: “Spinoza’nın bu ilkeyi yorumu sadece bir kendini-koruma olarak *conatus* ile değil aynı zamanda Spinoza’da sevinç ve etkinliğin gücündeki bir artış olarak anlaşılan en büyük mükemmellik olduğu ölçüde Stoikleri ve Epikürosçuları harika biçimde bir araya getirir” (Curley, 1988 : 115). Harry Austryn Wolfson, Spinoza’nın İlkçağ filozofları ile bağıntısını ele alırken benzer bir yakınlığa vurgu yaparken aynı zamanda bu bağıntıda radikal bir olumsuzlamaya işaret eder: “Spinoza tarafından ulaşılan Tanrının maddi olduğu sonucu felsefe tarihinde bir ilk değildir. Platonik ve Aristotelesçi dualizmin eleştirisinin bir sonucu olarak Spinoza’yla benzer biçimde maddeciliğe ulaşmış olan Stoikler Avrupa felsefesindeki bu bakışın daha tanınmış savunucularıdır” (Wolfson, 1934 : 222). İlkçağ felsefesini titiz biçimde incelemiş olan Spinoza’nın kendi felsefesinin bu incelemedeki tutumu oldukça kesindir. Spinoza’nın ifadeleri Batı felsefesinin üç otoritesini eleştirel biçimde ele alan ve buna karşın onun Hugo Boxel’le yürüttüğü tartışmasında da tanık olduğu üzere doğa filozoflarına yakınlık duyuran niteliktedir: “Platon, Aristoteles ve Sokrates’in otoritesi benim için çok az bir ağırlık taşır. Eğer siz Epiküros, Demokritos ya da atomculardan herhangi birini ortaya atmış olsaydınız bu benim için daha şaşırtıcı olurdu” (Spinoza - Letter 56). Spinoza’nın Antik

dönem filozofları ile karşılaştırılmasında Epikuros ile Lucretius'un Spinoza ile yakınlıklarına vurgu yapan Diego Tatian ise özellikle aşkınlığın reddinin doğa kavrayışına istinaden geliştirilmesine Spinoza ve Epikuros arasında önemli bir karşılaştırma yoluyla açıklık getirir. Tatian, Spinoza ile Epikuros arasında yapılacak karşılaştırmada iki boyuta vurgu yapar: felsefeyi korkunun değil özgürleşmenin olanağı olarak görmek ve doğayı felsefenin temel araştırma konusu olarak kabul etmek. Tatian her ne kadar fizik araştırması konusunda farklılık içerse de doğanın anlaşılabilirliği ve doğanın kendi kendinin nedeni olduğu konusunda iki filozofun da “teorik bir düşünce birliği” içinde olduğunu düşünür. Tatian'ın işaret ettiği diğer yakınlık ise Lucretius ile Spinoza arasında kurulur. Her şeyin ortak bir yasa altında farklılıklarını koruyarak birlikte varolduğu görüşünü ve hiçbir erekselci yaklaşımı kabul etmeyen Lucretius, bu tutumuyla Spinoza'yla göz ardı edilemeyecek bir benzerlik gösterir. Lucretius'u ve Spinoza'yı okuduğumuzda rastlantısal olamayacağını düşündürecek bu benzerlik\*, Spinoza'nın Lucretius ve Epikuros'un etkisinde kaldığının muhtemel olduğunu gösterir. Tatian burada metinlere dayanarak Spinoza'daki *conatus* kavramıyla Epikuros'un ve Lucretius'un *clinamen* kavramının arasında keşfettiği benzerliği kısaca şöyle özetler:

“Epikurosçuluk, Clinamen (eğim) teorisiyle Aristoteles'in Demokritos'a itirazını etkisiz kılmaya çalışmıştı: Eğer atomlar aynı hızla dikey olarak hareket etselerdi, ne karşılaşabilirler, ne de şeyleri oluşturabilirlerdi. Epikuros, Herodot'a Mektup'ta, atomlara gönderme yaparak, *keklimenai* fiilini kullanır; ama bu sözcük, kesin anlamıyla, Lucretius tarafından Şiir'inin II. kitabında önerilmiştir. Clinamen, atomların kendiliğinden ve öngörülemez sapmalarını belirtir; yerçekiminin oluşturduğu dikey hareketten farklı olarak, atomların belirsiz bir anda ve yerde sapması ('en küçük ölçüde', çünkü, 'gerçekliğin reddedeceği eğik hareketleri düşündüğümüz söylenmemeli'), Epikuros'un fiziğini mutlak bir belirlenimcilikten uzaklaştırarak, devreye 'rastlantı' ve özgürlüğü sokar” (Tatian, 2009 : 84).

Lucretius ile Spinoza arasında yapılacak karşılaştırmada ise onların hem doğa anlayışlarında hem de teleolojik bir ilkenin reddi konusunda bir benzerlikten

---

\* Jane Bennett de Spinoza ile Lucretius arasında bir ilişkilendirmeyi ele aldığı “The Force of Things: Steps Toward an Ecology of Matter” başlıklı makalesinde Lucretius'un *De Rerum Natura* eserini *Ethica*'ya atfedilebilecek biçimde niteler. Bennett'e göre bu eser “ilk olarak bir etik, ontoloji ve fizik kitabıdır”.



bahsedilebilir. Lucretius, nesnelere teleolojik anlamda içsel herhangi bir yasaya ya da ilkeye tabi olmadığını ve her varolanın sadece doğanın bağlantısı içinde olduğunu söyler:

“Ne bir amaç güder kurucu öğeleri nesnelere,  
ne uygun sıra, ne toplu düzen, ne de örnekle” (Lucretius, 2001 : 68).

Lucretius’un doğa anlayışı herhangi bir teleolojik ilkeyi içermediği gibi mekanikçi ya da mutlak belirlenimci madde kavrayışını da Demokritos eleştirisiyle dışarıda bırakır ve Epikuros’un doğa kavrayışının övgüsüyle biçimlenir. Nihai olarak Lucretius’un her varolanın kendinde bireyselliğe sahip olduğu, bu bireyselliklerin doğanın bütünlüğüyle ve sonsuzluğuyla açıklanabileceği ve varolanların hiçbir teleolojik eğilime sahip olmadığı görüşünün yöntemsel ve formel ayrılıklara rağmen Spinoza’nın doğa anlayışıyla benzer nüveler içerdiği söylenebilir.

### **1.2.2. Felsefede Kesinlik Arayışı**

Genel olarak İlkçağ filozoflarının doğa ile insan arasında gördükleri bağıntı ile Spinoza’nın da benzer bir bağıntıya istinaden doğa kavrayışını geliştirmiş olması bu iki felsefe arasındaki karşılaştırmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Spinoza’nın felsefesini anlayabilmenin diğer kaçınılmaz uğrağı ise elbette ki Spinoza ile diğer 17. yy. filozoflarını karşılaştırmak olacaktır. Bu yüzyılın felsefi özgünlüğü insan ve doğa araştırması açısından felsefede ve özellikle de doğa felsefesinde bir eşığı temsil ediyor olmasıdır. Bu eşığın filozofları ise Descartes, Leibniz ve Spinoza’dır. Spinoza’yı Descartes ve Leibniz’le ilişkili olarak ele almak hem Spinoza’yı anlamak açısından hem de 17. yy.’ın genel düşünce tarzını anlamak açısından önemli gözükmektedir.

Varlık araştırmasının teolojik araştırmaya istinaden sürdürüldüğü Ortaçağ felsefesinden kopuşta ve modern düşüncenin kuruluşunda Descartes’in belirleyici bir rolü olduğu bilinmektedir. Descartes, doğa ile düşünce arasındaki ayrıma dair yüzyılı belirleyecek bir kavrayış geliştirir. Varlık ve düşünce ele

alınırken Descartes'ın felsefesindeki ve genel olarak 17. yy. düşüncesindeki en temel özelliğin geometrik yöntemin belirleyiciliği olduğu söylenebilir. Kesinlik niteliği ile düşünmenin güvencesi olarak görülen geometri, dönemin tüm felsefelerinde etkili olmuştur. Spinoza'nın geometrik yöntemi kullanması onun felsefedeki tüm mistisizmi ortadan kaldırmasına ve bilgiyi ortaklaştırmasına, her insan için ortak bir olanak hale getirmesine yardımcı olur. Yöntem “önergelerin açık ve seçik ideaları anlatan tanımlardan ve kendiliğinden açık belitlerden çıkarsanması ise öyle görünür ki yöntem hiç kuşkusuz Spinoza'nın gözünde gerçek felsefeyi geliştirmenin yanılmaz bir aracı” (Copleston, 1996 : 13) olarak da işgördü. Ancak yine de aynı yöntemi kullanmalarına rağmen Spinoza'nın Descartes'la olan derin ayrımı ortadan kaldırmaya yetmedi.

Descartes'ın töz kavrayışı onun geometrik yöntemine koşul olarak geliştirilmiştir. Geometrinin kesinliğin dayanağı olarak iş görmesi ruhun da geometrik bir kavrayışla kesin bilgiye ulaşabilmesinin güvencesi olmuştur. Descartes'a göre ruhun geometrik kesinliğe ulaşabilmesinin olanağı aynı biçimde kendisinin kökenini araştırma düzlemini de teşkil eder. Bu yöntemle birlikte düşünce ve uzam birbirinden mutlak biçimde ayrılır. Ona göre “her tözün temelli bir özneliği vardır, ruhunki düşünce, cisminki de uzamdır” (Descartes, 1998 : 90). Felsefede geometrik yöntemin kullanılması düşüncenin de maddenin de geometrik bir düzen içinde olduğu ve geometrik yöntemle birlikte bunların her ikisinin de bilgisine ulaşılacağı yönündeki eğilimin 17. yy. felsefesinin genel eğilimi olduğu söylenebilir.

Düşünce ile uzam arasındaki ayrım ruh ile beden arasındaki ontolojik ayrımın da dayanağını oluşturur. Bu ayrım, bir yandan ruh ile bedeni iki bağımsız töz olarak ele alabilmenin koşulu olurken diğer taraftan da Tanrının uzamsal niteliğinin olamayacağı yönündeki argümanı destekler. Descartes'a göre, Tanrının uzamsal olmadığı uzamın bölünebilir olması ve bölünebilir olmanın da bir eksikliğe ya da muktedsizliğe göndermede bulunuyor olması ile temellendirilebilir. Buna rağmen uzam, Descartes'ta töz olarak kabul edilir. Ancak Descartes'ın genel olarak töz kavrayışına bakıldığında uzama atfedilen bu tözselliğin varlık araştırması açısından hiyerarşik olmayan yani yatay bir düzlemi

temin etmediği görülür. Zira Descartes, uzamsal olanı da düşünsel olanı da nihai olarak Tanrıyla ilişkilendirir. Özü düşünmek olan insan, varlığını Tanrıya borçludur. Descartes töz kavrayışında, tözler arasında tanımsal olarak doğrudan bir ayrıma işaret etmese de bir yandan Tanrı ve diğer tözler arasında bir yandan da düşünce ile uzam arasında niteliksel bir ayırım gözetmekten imtina etmemiştir. Descartes, tözü “var olmak için ancak kendine gereksinen bir şey” (Descartes, 1998 : 89) olarak tanımlarken tözlerin niteliklerinin farklı olduğunu vurgulayarak tözleri birbirinden ayırt etme yoluna gider. Burada bu niteliksel farklılığın yarattığı bölünmelerden biri olarak ruh ve beden ikiliği Batı felsefesinin genel eğilimini temsil ettiği gibi Descartes’la birlikte yeni bir tözsel dayanağa yerleşir.

Descartes’ın beden ve ruh ayrımı uzam kategorisiyle ilişkilendirilerek kurulmuştur. Bedenin uzamsal varlığı ona sınırlandırılabilir ve bölünebilir niteliği verirken düşünce ise bir ve bütün olma niteliğini taşır. Bu durumda kendinelik (*ens*) kategorisi doğanın bir kategorisi olmayacaktır: “[D]oğa ile, genel olarak alındığında, şimdi ya Tanrının kendisinden başka ya da Tanrının yaratılmış şeylere verdiği düzenden başka hiçbir şeyi anlamam; ve özel olarak kendi doğam ile anladığım şey yalnızca Tanrının bana verdiği şeylerin tümünün bir bileşimidir” (Descartes, 1997 : 136). Descartes’ta da görüldüğü üzere doğa ile insan doğası kavramları bağlaşıklık bir ilişkiden ziyade doğa kavrayışının birincilliğini anlatmaktadır. Yani doğa kavrayışı insan doğası tanımlamasını da koşullamaktadır. Ancak Descartes töz kavrayışıyla tutarlı bir tarzda ruhun doğasıyla bedenini doğasını birbirinden ayırarak önemli bir bölünmeye işaret eder. Öyle ki bölünmenin de ötesinde karşıtlık içeren bir ilişkiyi benimser: “[R]uh ve beden tabiatları sadece birbirinden başka olmakla kalmayıp bir bakıma birbirinin zıddıdır” (Descartes, 1967 : 117).

Descartes ve Spinoza arasındaki ayrımlardan birisi beden kavrayışıdır. P. Van der Hoeven, Spinoza’nın kartezyen fizik ile bağıntısını ele aldığı makalesinde iki filozofun beden kavrayışındaki ayrımı şöyle özetler:

“Spinoza, onun *Duygu Üzerine İncelemesi*’nde görüldüğü gibi, Descartes’ın insan bedeni üzerine görüşleriyle mutabık değildir [...] Descartes felsefesinde insan bedeninin yapısı zihin ile etkileşimine

tamamen uyarlanmıştır. Beden, zihin için uygun olarak hazırlanmış bir araçtır. Bu nedenle bilginin odağı onun ifadesinin en çarpıcı aracıdır. Ama Spinoza için madde ve zihin her biri Tanrının özünü onun kendi yoluyla ifade eden bütünüyle farklı iki sıfattır. Bir sıfat tanımlamada bir başkasını kullanımı yapılmaz. Bu yüzden Spinoza insan bedeninin maddi yapısını düşüncenin dışında bırakır” (Hoeven, 1974 : 118).

Beden ve ruh arasındaki ayrım bilindiği üzere Descartes’in ben kavrayışını doğrudan belirlemiştir. Descartes’a göre “düşünen bir şey olarak” Ben’in varlık nedeni sonsuz töz olan Tanrıdır. Bu nedenle maddi varlığı yani bedeni benin bir dayanağı olamayacağı gibi “düşünen bir cevherle cismani bir fiil arasında hiçbir münasebet *de* yoktur” (Descartes, 1967 : 168). Dahası, şayet insanın sonsuz bir töz tarafından yaratılmasına rağmen neden yanıldığı sorulursa bunun nedeni de yine bedene referansla açıklanabilir. Öyle ki insan, bedene sahip oldukça yanılmaktan da kaçınamayacaktır. Daha ileride görüleceği üzere beden sorunu Spinoza’da Descartes’tan oldukça farklı bir biçimde ele alınır. Spinoza ile Descartes arasındaki diğer ayrım ise etik alanındadır. Jonathan Bennet’e göre Spinoza ve Descartes arasındaki ilişki farklılığın da ötesindedir: “Spinoza’nın *İyileştirme*’deki (*Emandation*) pratik ve etik amaçlar Descartes’in *Meditasyonlar*’da giriştiği tasarı ile çarpıcı biçimde çelişiktir” (Bennet, 1984 : 8). Descartes, erdemden bahsederken koşulsuz biçimde Tanrıya gönderme yapmak kanısındadır. Hatta Tanrının varlığı erdemin dolaysız koşulu gibidir: “[B]u yaşamda büyük ödüllerin çoğu kez erdem için olmaktan çok erdemsizlik için önerilmesi ölçüsünde, eğer ne Tanrı korkusu ne de bir başka yaşamın beklentisi tarafından kısıtlanmamış olsalardı, çok az insan doğru olanı yararlı olana yeğlerdi” (Descartes, 1997 : 79).

*Meditasyonlar*’a gönderme yaparak Descartes ve Spinoza ayrımına işaret eden diğer düşünür ise Aaron V. Garrett’tir. Spinoza’nın yöntemine ilişkin derinlemesine bir araştırma yürüten Garret’ye göre

“Spinoza her moda uygulayabildiği daha geniş terim olan içsel (*internal*) nedenden farklı olarak içkin (*immanent*) nedeni yalnızca Tanrıya ya da töze uygular. Bu durum Descartes’tan dikkate değer bir farklılığa işaret eder. *Meditasyonlar*’da, Tanrı hem içte hem dıştadır – Tanrı ideası zihinlerimizin her birindeyken, bendeki idea’nın nedeni olarak Tanrı zihnimizin dışındadır” (Garrett, 2003 : 59).

Spinoza'daki içkin ve kendi kendinin nedeni olan Tanrının ya da töz olarak doğanın aksine Descartes Tanrıya aşkınlık niteliği atfettiği gibi doğa ve insanı da bu aşkınlığa tabiyeti ile niteler: “[D]oğa ile, genel olarak alındığında, şimdi ya Tanrının kendisinden başka, ya da Tanrının yaratılmış şeylere verdiği düzenden başka hiçbir şeyi anlamam; ve özel olarak kendi doğamdan anladığım şey yalnızca Tanrının bana verdiği şeylerin tümünün bir bileşimidir” (Descartes, 1997 : 136). Descartes her ne kadar doğayı da töz araştırmasına dahil etse de bu tözsellik Spinoza'daki gibi kendi kendinin nedeni olan doğadan tümüyle farklıdır. Hiçbir aşkın kategoriye başvurmaksızın ortaya konulmadığı için de bu Spinoza ile Descartes'ın doğa anlayışları arasında sadece yöntemsel bir analogi olabileceğini göstermektedir.

### **1.2.3.Varlığın İlkesi Olarak Güç**

Değişim ve bireyselleşme ilkesi, varlık felsefesinin ve doğa felsefesinin temel sorunları arasındadır. Dolayısıyla bir varlık ya da doğa araştırması ele alınırken bilhassa bireyselleşme ilkesi sorununu ele alış tarzı bu felsefenin dayanaklarını ortaya koyabilmek açısından önemlidir. Leibniz'i Descartes'tan ayıran temel niteliği de değişim ve bireyselleşme ilkesi araştırmasına verdiği ağırlıkla ilintilidir. Değişimi ve bireyselleşmeyi içsel bir ilkeyle ve istekle ilişkilendiren Leibniz, bu ilişkilendirmeye mekanik nedenselliğe eleştirel bir madde kavrayışı geliştirmiştir. Leibniz'de algı ve istek bireyselleşme açısından önemli iki kavramdır. Filozofa göre algı, “birlikte ya da basit tözde bir çokluğu içeren ve temsil eden geçici hal” dir (Leibniz, 1999 : 79). İstek ise algıdan algıya geçiş ya da değişim yönündeki ilke olarak tanımlanır. Bu ilkenin içsel olması ve mekanik nedenlerle açıklanamaması doğa felsefesi açısından karakteristiktir. Etkinliğin içsel bir ilke ile gerçekleşmesi ve bunun tüm monadların niteliği olması tözselliğin tüm varolanlar alanını kuşattığını duyurur.

Leibniz'in mekanikçi yaklaşıma eleştirisi ve monadları algı olanağı ile tanımlaması onu Descartes'ın mekanikçiliğinden ayıran en temel niteliğidir.

Algıya dayanan bir töz anlayışı tüm varolanları eşit düzleme taşıması gerekirken akıl ise Leibniz’de de ayırıcı niteliğe sahiptir. Akıllı ruha sahip olan insan, bu olanağıyla Tanrının bilgisine ulaşabilir. Leibniz ontolojide eşitler gözüktüğü varolanları epistemolojide ayırmaya girişir. Ussal ile olgusal olan ve irade ve akıl arasındaki ayırım monadlar arasındaki ayırımın dayanağını oluşturur. Leibniz’e göre ereksel neden olan Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki bu anlamıyla sınırlı ve sınırsız bir doğaya sahip olma ayırımı da belirginleşir. Bu ayırımın önemli bir nedeni de Leibniz’in varlık anlayışında türümsel bir açıklamayı getirmesidir: “[Y]aratılmış ya da birbirinden çıkarılmış monadların hepsi, türümsel olarak (aşama aşama) veya canlı varlığın imgesel algılaması ile sınırlı kalarak, ilahi varlığın dışarı sürekli saçınımla doğarlar. Sınırlılık bunlarda temeldir” (Leibniz, 1999 : 85).

Güç ve etkinlik arasındaki ilişki varlık anlayışına dayanır. Leibniz bu ayırımı yaparken yine algı düzeylerine gönderme yapar ve içeriden dışarıya doğru bir edimselliğin etkin bir durumu dışarıdan içeriye bir edimselliğin ise edilgin bir durumu anlattığını söyler. Leibniz’in güç kavramı varlık anlayışı açısından bilhassa üzerinde durulmaya değerdir. Çünkü güç, Leibniz’in mekanikçi anlayıştan farklı bir yön belirlemesi açısından ve Spinoza’yla karşılaştırılması açısından bir öneme sahiptir. Buna rağmen Leibniz, “doğanın makineleri, yani canlı cisimler sonsuza kadar en küçük parçalarında da makinedirler” yaklaşımıyla mekanikçi tutumu da bir başka minvalde sürdürür. Leibniz’de güç ile algının birbiriyle bağıntısı onun bireysellik kavrayışına içeriğini de verir: “Monadlar nesnede değil, nesneye ait bilgideki değişiklikte sınırlanmıştır. Hepsi karmaşık bir şekilde sonsuzluğa, bütüne doğru meylederler, fakat açık algıların dereceleri ile ayırt edilmiş ve sınırlanmışlardır” (Leibniz, 1999 : 88). Monadın nesneden ya da cisimden farklılığını vurgulayan bu uyarı Descartes’in aksine cismin mutlak uzamsallığının da eleştirisidir. Leibniz’e göre cismin uzamsal yanında tözsel bir yanı da vardır ve daha da ötesi “cismani ve mekanik doğanın genel ilkeleri yine de geometrik olmaktan ziyade metafiziktir” (Leibniz, 2010 : 63). Dönemin mekanikçi eğilimine karşı bu radikal tutum itibarıyla Leibniz’in de Spinoza gibi bu ayrılmada güç kavramına vurgu yaptığı görülür. Leibniz “gücü devinimin niceliğinden ayrı olarak ele almak” gerektiğini düşünürken bunun metafizik

ilkelerin araştırılması için de bir koşul olduğunu söyler. Spinoza da özellikle birey araştırmasında güç kavramına gönderme yapar.

Tüm varolanları monad tasarımıyla bütünleştirmiş gibi görünen Leibniz'in varlık anlayışı 17.yy.'ın genel mekanikçi eğilimi düşünüldüğünde güç ve algı düzeyleriyle birlikte bu eğilimden mutlak bir farklılaşmaya işaret eder. Spinoza da ontolojik araştırmada birey ve güç kavramlarına vurgu yapsa da iki filozofun temel farklılığı onların ereksellik anlayışında sarıhlaşır. Spinoza "Tanrı ya da Doğa"dan bahsederken sadece içkin nedene gönderme yaparken Leibniz Tanrı'ya hem *yaratıcılık* hem de ereksel neden atfeder. Bu Spinoza ile Leibniz arasındaki ontolojik ayrılmanın saiklerinden biridir: "[B]ütün varolanların ve doğa yasalarının ana ilkesinin aranması gereken yer ereksel nedenlerdir" (Leibniz, 2010 : 64).

Modern bilimin doğuşu ve dönemin felsefesine yansımaları Descartes'ın uzay ile maddeyi özdeşleştirmesi ve mekanikçi kavrayışıyla doğrudan görünür hale gelirken 17. yy. filozoflarının benzer varlık anlayışlarına sahip olduğu söylenemez. Bu dönemin varlık kavrayışının genel özelliklerinden biri olan kartezyen eğilimin o dönemin matematikçi ve fizikçi kavrayışından kaynaklandığı bilinir. Oysa böyle bir eğilimin felsefedeki metodolojik benzerlikler dışında varlık anlayışlarında bariz farklılıklara tanık olunur. Bu ayırım temel olarak beden ve düşünce arasındaki ilişkinin izahında tezahür eder. Diğer taraftan Leibniz'in algı ve güç kavramları, Spinoza'nın ise hem içkin (*immanent*) nedene gönderme yapması hem de ontolojik ilke olarak *conatus*'u belirlemesi bu iki filozofun Descartes'ın temsil ettiği kartezyen eğilimin ötesine taşır.

#### **1.2.4. Anti-Kartezyenist Olarak Spinoza**

Spinoza'yı bir yandan yaşadığı çağın bilimsel ve felsefi kavrayışın etkisinde ele almak diğer yandan bu bilimsel ve felsefi kavrayışın açmazlarını aşan yönlerini tayin edebilmek için onun 17.yy.'ın genel felsefi kavrayışından ayırdını ifşa etmek önemli gözükmektedir

Spinoza'yı dönemin genel eğiliminden ayıran asıl özelliklerden birisi onun insan anlayışının doğa-töz kavrayışıyla koşullu kuruluşudur. E.M. Curley'e göre Spinoza,

“insanbiçimci Kartezyen alternatifi birçok nedenle kabul edemez. Öncelikle, istenç edimleri belirli bir zamanda yer alan bir tür şey olduğundan O, sonsuz olduğu düşünülen bir şeye bir zamansal kavramı uygular. Ama daha da önemlisi O gerçek bir açıklama sunmadı. O, bir solukta bir neden olarak Tanrının istencini konutladı ve sonra da bu nedenin kolayca karşıt bir etkiye sahip olmuş olduğunu kabul etti” (Curley, 1969 : 158).

Roger Ariev'in Spinoza'nın felsefesini “Ortaçağ teorisi ve Kartezyen unsurların bir sentezi” (Ariew, 1986 : 16) olarak yorumlamasının aksini düşünen Curley'in her ne kadar Spinoza'nın anti-kartezyenciliğini yeterince kanıtlayamamış olduğunu düşünse de Spinoza'nın felsefesinin kartezyen geleneğin dışında hatta onun olumsuzlaması olduğunu onun töz anlayışına istinaden söylemek mümkün gözükmektedir. Spinoza'nın ruh/beden ya da özne/nesne arasında herhangi bir ontolojik ayrılmaya ya da bölünmeye gönderme yapılmaksızın kurulan töz anlayışı her ne kadar kartezyen anlayışa yakınlaştıran yöntemsel analojiye sahip olsa da içeriğiyle bu anlayıştan köklü olarak ayrılır: “Kartezyen felsefe Spinoza'nın hiçbir zaman düşünce tarzı olmamış, daha çok retorik olmuştur. Spinoza Kartezyen felsefeyi ihtiyaç duyduğu retorik için kullanır” (Deleuze, 2005 : 15). Deleuze'a göre benzer olarak geometrik yöntem de Spinoza için *entelektüel* bir yöntem olarak değil bir *keşif* yöntemi olarak kullanılmaktadır.

Spinoza'nın kartezyen eğilimin dışında oluşu onun Descartes'a dönük eleştirilerinde de görülmektedir. Leon Roth, hem mantık açısından hem de yöntem açısından iki filozofun arasındaki farklılığa dair ayrıntılı bir inceleme gerçekleştirir ve özellikle yöntemsel olarak matematiğe vurgunun her ne kadar Descartes'a atfedilse de Spinoza'da tezahür ettiğini ve bu nedenle 17. yy.'da bir yöntem olarak matematiğe güncelliğini kazandırmanın Spinoza olduğunu iddia eder: “Matematiksel method Descartes'ın methodunda olduğu için değil Spinoza ile itibara sahip oldu [...] *Ethik*'in formu aslında onun (Descartes'ın) otoritesine



karşı en canlı protestodur” (Roth, 1924 : 44). Roth’un Spinoza ile Descartes arasındaki köklü ayrıma ilişkin diğer iddiası ise onların mantık anlayışlarıyla ilgilidir. Roth, Spinoza ile Descartes’ın mantıklarının köklü biçimde birbirinden farklı olduğunu düşünür ve bunu onların özgürlük ve zorunluluk anlayışlarına dayandırır. Spinoza’nın kartezyen eğilimden ve Descartes’tan ayrımına ilişkin bilinebilirlik sorununa gönderme yapan Stuart Hampshire da Descartes’ın aksine teolojinin Spinoza’nın epistemolojisinde tümüyle dışarıda bırakıldığına işaret etmektedir: “Koşulsuz bir rasyonalist olarak Spinoza, metafiziğinin tasarımında teolojik gizeme ya da Tanrının anlaşılmazlığına başvurmayaya olanak vermez” (Hampshire, 1953 : 63).

Spinoza’nın yeni bir mantığın kurucusu olduğu yönündeki iddianın temsilcilerinden birisi de Spinoza’nın özgün yorumcularından birisi olan ve kendi felsefesinin oluşmasında Spinoza’nın derin etkilerinin görüldüğü Deleuze’dur. Deleuze özellikle Spinoza’nın mantığına yaptığı özgün yorumuyla Spinoza’nın varlık anlayışı üzerine de derinleşme imkânı bulacaktır:

“Spinoza bir pozitivisttir. Çünkü ifadeyle göstergeyi, işareti karşılaştırır: Tanrı ifade eder, tarzlar ifade eder, sıfatlar ifade eder. Neden? Mantık dilinde göstergenin, işaretin hep çift anlamlı olduğu söylenecektir – göstergenin bir anlam belirsizliği vardır, yani gösterge işaretler ama birçok yerde birden işaretler. Buna karşın, ifade tam olarak ve doğrudan doğruya tek yönlüdür. İfadenin yalnızca tek bir anlamı vardır, bu da ilişkilerin birleştikleri yöndür. Spinoza göre Tanrı ifadeyle işler, asla işaretlerle değil” (Deleuze, 2000 : 174).

Pierre Macherey ise Spinoza’nın mantığını “ifade mantığı” (*logic of expression*) olarak adlandıran Deleuze’un bu mantığını şöyle betimler:

“ifade mantığı hayatın ve hareketin bir mantığı olduğu söylene de temel olarak gücün bir mantığıdır, statik bir kimlik arayışı içinde olan olumsuzluk ile sürekli tehdit altında olan ve bu nedenle aşkın bir ilke üzerine bağlı olan, temsillerin geleneksel mantığından özsel olarak farklıdır” (Macherey, 1996 : 146).

Varlık kavrayışıyla koşullu olarak dönüşen mantık araştırmasının evriminin izini sürmek ayrıntılı bir araştırmayı gerektirirken burada Spinoza’nın klasik ve

kartezyen mantığın dışında kendine mahsus bir mantık kavrayışı olduğunu söylemekle yetinilebilir. Ancak yine de böyle bir mantığın Deleuze'un Spinoza'ya atfettiği mantığa uygun olup olmadığı tartışmalıdır. Çünkü "gerçekte, Deleuze *Ethik*'in olumsuzlamadan ziyade onaylamanın mantığı olan bir diyalektiğin ana hatlarını içerdiğini düşünür" (Duffy, 2004 : 48). Deleuze'un Spinoza'nın töz anlayışına dayanarak tasarladığı ifade mantığı, ona göre Leibniz ile Spinoza arasındaki bir benzerliği de temsil etmektedir:

"Spinoza'da olduğu gibi Leibniz'de de ifadenin teolojik, epistemolojik ve ontolojik boyutları vardır. O bunların Tanrı, yaratılmış olanlar ve bilgi kuramlarını düzenler. Birbirinden bağımsız olarak bir bu iki filozofun doğa felsefesini yenilemek ve [...] kartezyenizmin içindeki güçlükleri aşmak için ifade idesi üzerine dayandıkları görülüyor. Bu ölçüde Leibniz ve Spinoza'nın anti-kartezyenizminden bahsedilebilir" (Deleuze, 1990 : 17).

Deleuze'un Spinoza'nın töz ve sıfat anlayışına dayanan ve "ifade mantığı" olarak adlandırdığı araştırma Spinoza'nın ifade ettiklerinin hatta kastettiklerinin ziyadesiyle ötesindedir. Bu çalışmada özellikle Spinoza ile Leibniz'in aynı mantık araştırması altında bir araya getirilmesi ve bu iki filozofun da "yeni bir maddeciliğin ve formalizmin" yaratılmasına olanak sağladığı yorumu oldukça iddialı gözükmektedir. Diğer taraftan Deleuze'un Spinoza'yı okuma tarzının bütününe dair kapsamlı bir eleştiriye de gereksinim olduğu söylenebilir.

Spinoza'nın döneminin felsefi eğiliminin ötesine geçişinden ve bu öteye geçişi döneminin felsefelerinin doğa ve mantık araştırmalarına dönük radikal bir eleştiriyle gerçekleştirmiş olmasının öneminden ziyade onun doğa kavrayışının günümüz ekoloji sorunları açısından önemli bir ontolojik dayanak oluşturabilmesini olası kılması önemli gözükmektedir. Bu olanağın tezahürü ise Spinoza'nın doğa kavrayışının titiz bir incelemesiyle koşulludur.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ONTOLOJİK BAŞLANGIÇ

Tarihsel olarak felsefede doğa araştırmasının, varlık araştırmasının evrimiyle bağlaşıklık olarak biçimlendiği görülür. Bu bağlaşıklığın varlık araştırmasının doğa araştırmasının gerisine düşmesiyle önemli oranda güncelliğini yitirdiği söylenebilir. Özellikle fizik biliminin son yüzyıldaki muazzam ilerleyişi her ne kadar gündelik hayatta ve dünyadaki üretim tarzında geçen yüzyıllara oranla tahmin edilemeyecek bir dönüşüme neden olsa da maddenin ne olduğu konusunda dahi mutabakata varılmış bilimsel ve felsefi bir yaklaşım geliştirilememiştir. Bu mutabakat tek-tanımlı bir madde kavrayışının zorunlu olduğu anlamına gelmemelidir. Maddenin yapısı konusunda hem felsefi hem de bilimsel argümanların bir araya getirilerek tartışılması gerektiği anlamına gelmektedir. Bu gereksinim, ekoloji tartışmalarının derinleştirilmesi açısından kaçınılmaz gözükmektedir. Diğer taraftan ekoloji felsefesinin güncel tartışmalarla birleştirilmesiyle birlikte doğa ve varlık araştırmasında eko-ontolojik bir perspektif açısından gerisin geriye bir klasik eleştirinin katkısı yadsınamaz görünmektedir. Doğa araştırmasının varlık araştırmasıyla dolaysız bağıntısını ortaya koyan Spinoza'nın bu bağıntıyla felsefenin modern varlık-doğa ikili yapısını hükümsüz kıldığı söylenebilir. Ancak Spinoza'nın varlık felsefesinin sağladığı perspektif, maddenin ne olduğu konusundaki tartışmayı nihayetlendirmedeği gibi varlık araştırmasının konusu olarak doğanın ele alınmasında bize ontolojik bir olanak temin etmektedir.

Varlık araştırması tanımlarla, tanıtlamalarla ve önermelerle oluşturulmuş geometrik bir dizge ile kuşatılabilir mi? Felsefe tarihine bakıldığında varlık araştırmasından ve varlığın ne olduğundan ziyade varlığın bilgisinin hangi yöntemle elde edilebileceği ve ifade edilebileceğinin bu araştırmanın yönünü belirlediği görülebilir. Çünkü çoğu zaman filozof, varlık araştırmasının faili olarak bu konuda bir aracı konumu üstlenir. Bu konum, felsefeye sirayet eden bir öznelliğin kaçınılmazlığını anlatsa da bu konumlanışın o felsefenin nesnel yöneliminden bir şey kaybettirdiğini söylemek zor gözükmektedir. Ancak öyle varlık araştırmaları ya da felsefi yapılar vardır ki filozofun görünürlüğü yok

düzeyindedir. Bu yokluk felsefeyle ve varlık araştırmasıyla okuyucuyu aracısız biçimde bir araya getirir. *Ethica* böyle bir dolaysızlığı temsil eder.

Varlığın dışsal herhangi bir yaratıcısı olmadığını ve kendi kendinin yaratıcısı olduğunu söylemek 17. yy. düşünülürken bunu ifade eden felsefenin varlığı uğruna kendini yok edişini göze almasını duyurur. Yukarıda bahsedilen ve öznelğin yok düzeyde olduğu ontolojik tutum köklerini önemli oranda Spinoza'nın varlık kavrayışında bulur. Spinoza, bu tutarlılığını varlık ile doğa araştırmasının tözsel özdeşliğine borçludur. Bununla birlikte burada öznenin ilgisi bireyin teşekkülü ile gerçekleşmiştir. Böyle bir düzlem sadece *belirli* bir varlık kavrayışıyla koşulludur. İnsan bireyinin politik kuruluşu da bu varlık kavrayışıyla kuşatılır. Burada da ekolojik bir araştırmanın konusu olarak varlık araştırmasına yer verilecek olması nedeniyle Spinoza'nın politik ya da teolojik görüşlerinden ziyade varlık anlayışına odaklanılmaya çalışılacaktır.

Spinoza'nın varlık anlayışına geçmeden önce onun değişik yorumlara tabi tutulmuş yöntemine dair birkaç belirleme yapmakta yarar gözükmektedir. Yirmiyahu Yovel, Spinoza'nın özellikle diyalektik olduğu yönündeki değerlendirmeleri eleştirerek onun yöntemine dair geleneksel belirlemeyi olumsuzlar: "Spinoza'nın methodu diyalektik değil geometriktir. Dolayısıyla burada doğrudan doğruya bir çıkarım yoktur, bundan ziyade belli bir kararsızlık ve ilgi değişimi sözkonusudur" (Yovel, 1999 : 6). Ancak bu belirleme elbette ki bizi bilinenin bir adım ötesine götürmez. Burada hem Spinoza'nın ontolojisinin yöntemine uygunluğu hem de onun yöntemi nasıl kavradığıyla ilgili bir araştırmaya ihtiyaç vardır. Jason Read, Spinoza'nın yöntemini Macherey'in bakış açısına başvurarak değerlendirir:

"Spinoza için bir yöntem, düşüncenin gerçek eylemine önsel ya da dışsal varolan bir şey de değildir, o düşünce süreci boyunca ve düşünce sürecinde kendisi üretilir. 'Düşüncenin yöntemi', onun üretim sürecinden başka bir şey değildir. 'Yöntem onu yansıtan ya da ifade eden bilginin gelişiminden önce gelmez' (Macherey 1979, 56). Düşünce şu ya da bu yöntemle göre kendini yitirmede ya da bulabilmede özgür olan bir refleksiyon yetisi değildir, ama o bilgi üreten ve belirli koşullardan hareketle bilgi üreten bir süreçtir" (Read, 2007 : 506).

Yöntemin önsel olarak belirlenemeyeceğine dair vurgu yapan Yovel'in Spinoza'nın yöntemine dair kendi vurgusu ise şöyledir: "Spinoza yöntemin düşünümsel bilgi olduğunu keşfetti: o 'bir ideanın ideası'dır. Bu sıfatla, o ideanın üzerinde düşüneceği bir temel tözsel ideayı önceden varsayar. Bir bilgi teorisi (ya da yöntem teorisi) bütünüyle *a priori* olarak oluşturulamaz" (Yovel, 1989 : 5). Yine Matheron, benzer bir belirlemeden hareketle matematiğin Spinoza için taliliğini ele alır:

"Spinoza'ya göre matematikler kendi başına bir ilgi konusu değildir: Onlar sadece araçlardır; matematikçiler bu yüzden onların daha büyük ya da daha küçük ölçüde yetkinlikleri konusunda kaygılanmaksızın en ekonomik prosedürlere başvurmakta özgürdürler. Tersine, biz gerçek varlıkların ontolojik bilgisi için bir model disiplini talep ettiğimizde asıl durumda onun için nereye bakmamız gerektiğini o alanlarda, yani matematikçilerin üçüncü tür bilgiyi bir saf durumda kullandıkları alanlarda onu aramamız gerekir" (Matheron, 1986 : 149).

Kartezyen düşüncenin baskın etkisinden bahsedildiği 17. yy.'da matematiğin ve geometrinin belirleyiciliği tartışmasız olmakla birlikte Spinoza'nın Kartezyen düşüncenin terminolojik ve metodolojik yönlerini kullandığını ancak töz kavrayışı ile birlikte Kartezyen düşüncenin tümüyle dışında hatta karşısında yer aldığını söylemek mümkün gözükmemektedir:

"Spinoza'nın gerçek söylemi, hatta saf felsefedeki söylemi bile aslında biçimsel değildir, o bir biçimsel sistemle zayıf bir analogi içinde düzenlenmiş olsa bile tarihe, doğal dile ve birikimsel insan deneyimine bağlıdır.

Böylece geometrik model, Spinoza'daki metaforik söylemin antitezi, bu açıdan kendisi bir tür metafordur" (Yovel, 1989 : 139-140).

Spinoza'nın söylemi matematiksel bir yöneme dayansa da matematiksel bir dizgeye dayanmayan töz anlayışı onu 17.yy. genel eğiliminin dışında konumlandırır.

Kartezyen düşüncenin ve varlık anlayışının dışında konumlanan Spinoza'nın bu düşünceye ve özellikle Kartezyen töz anlayışına alternatif olarak sunduğu varlık anlayışını geometrik yöntemle serimlemesi Moreau'ya göre, geometrik yöntemi kullanarak Kartezyen töz anlayışının dışında bir töz anlayışını

temsil etmesi açısından çarpıcı bir birleşimdir: “Zira geometrik yöntem ve onun bunu herhangi bir sığata başvurmaksızın töz kuramına ve şeylerin üretimine uyguladığı olgusu, onun sistemindeki başka her şeyden daha açık olan bir radikalizmin gosterGESidir” (Moreau, 1994 : 29). Spinoza'nın yöntemine dair bunca farklı yoruma rağmen onun yönteminin geleneksel geometrik yöntemlerden farklı olduğuna dair bir mutabakat olduğu söylenebilir. Öncelikle Spinoza'nın yönteminin geometrik özü Öklid'in geometrisinden farklı nitelikler taşımaktadır. Garret'nin bu farklılığa dair yorumu bu iki geometri arasındaki ayrımı sarıh biçimde teşhir eder niteliktedir:

“Öklidin geometrik yöntemi ile Spinoza'nın kulllandığı arasında önemli bir fark vardır. Öklid'in teoreminden farklı olarak Spinoza'nın elde ettiği önermeler geometrik olarak kesenler ve dörtgenlerle ilgili değil bundan ziyade bizi özgür ve mutlu yapan ve insan yaşamının avantajları, zihinler, metafiziksel ilk ilkelerle ilgilidir. Spinoza'da yöntem, sadece geometrik şekillere değil bütün varolanlara eşit zorunluluk ile uygulanır. Böylece *Ethica*'da Spinoza, felesefeye ve paylaştığımız dünyaya dayalı en formel ve kesin matematiksel yöntemlerden birini ortaya çıkarır ” (Garrett, 2003 : 9).

Spinoza'nın varlık ve etik üzerine yazılmış bir metni geometrik yöntemle tesis etmesi rastlantısal bir eğilim olarak yorumlanamayacağı gibi onun geometrik yönteminin varlık ve etik anlayışlarının kuruluşunu dolaysız olarak belirlediğini söylemek de o oranda iddialı olacaktır. Spinoza'nın geometrik yöntemi kullanma nedeni, hem yaşadığı dönemin felsefi ve bilimsel tarzının etkisi hem de varlık ve etik anlayışlarının ortaya konulmasında kesinliği tartışmasız olan geometriyi elverişli bir yöntem olarak değerlendirmesi olarak düşünölebilir. Geometrik yöntemin bu kesinliğinin ve nesnelliğinin okuyucuların anlayabilmesi hususunda sağladığı kolaylık nedeniyle daha fazla insana ulaşmak açısından bir tercih nedeni olarak da yorumlanabilir: “Spinoza'nın paradoksu, filozofların en filozofu, bir şekilde en katıksız, ama aynı zamanda filozof olmayanlara en çok hitap edeni ve felsefi olmayan yeğin bir anlayışı en çok uyandıran olmasıdır” (Deleuze, 2006, 184). Bununla birlikte Spinoza'nın varlık ve etik anlayışının salt aksiyomatik bir yöntemle kuşatılamayacağı da ortadadır. Bu kuşatılamazlığı fark etmek hareket noktası olarak onun varlık anlayışına nüfuz edebilmeyi öngerektirir.

Spinoza'nın etik araştırmasında geometrik yöntemi kullanmasının en önemli nedeni ise filozofun kendisi tarafından ifade edilmiştir. Spinoza'nın geleneksel etik anlayışlara ve bu etik anlayışlara istinaden geliştirilen siyasi tasarımlara ilişkin eleştirisi ile birlikte düşünüldüğünde Spinoza'nın geometrik yöntemi neden tercih ettiği daha iyi anlaşılacaktır:

“Filozoflar, içimizde çarpışan duyguları (*affection*), insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler olarak düşünürler, işte, bu yüzden ki, onları alaya almayı, onlarla ilgili hayıflanmayı, onları kınamayı ya da daha ahlaki görünmek istediklerinde onlardan nefret etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Böylece, tanrısal biçimde hareket ettiklerini ve hiçbir yerde varolmayan bir insan doğasına her türden övgüler düzerek ve söylemleriyle gerçekte varolanı kötüleyerek bilgeliğin doruğuna çıktıklarını sanırlar. Onlar insanları aslında oldukları gibi değil, ama kendileri nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarlarlar: bunun neticesi olarak, çoğu, bir Etik yerine bir Yergi yazmışlardır ve asla Siyasette uygulanabilecek görüşleri olmamıştır, onların tasarladığı şekliyle Siyaset, gerçekleşmeyecek bir düş. olarak, veyahut ya Ütopik ülkelere ya da şairlerin altın çağına, yani hiçbir kuruma ihtiyaç duyulmayan bir zamana uygun olarak görülmelidir. O halde, bir uygulaması olan tüm bilimler arasında, kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir ve Devleti yönetmeye kuramcılardan, yani filozoflardan daha uygunsuz kimsenin olmadığına hükmedilir” (Spinoza, 2007 : 11-12).

Spinoza'nın geleneksel felsefeye dönük bu etik ve politik eleştirisi onun geometrik yöntemi kullanarak etik ve politik araştırmadaki *tarafsızlığını* ya da nesnellliğini ortaya koyma tarzı olarak da düşünülebilir.

## 2. Varlık Olarak Doğa

Spinoza'nın töz tanımı onun ontolojisinin hareket noktası olduğu kadar bu ontolojinin varış noktasını da duyurur. Kendisinin nedeni (*causa sui*) olan ve varoluşu ile özü bir olan töz, onun “özünü kuran” ya da “ifade eden” sonsuz sığata sahiptir. Spinoza tözün sonsuz ve mutlak niteliğinin onun varoluşunun kendinde içerildiğini söyler. Tek bir tözün olabileceği konusunda kanıtlamasını yine ilk tanıma gönderme yaparak ortaya koyar. Ona göre, şayet tözün niteliği kendi kendinin nedeni olmak ise birden fazla tözü varsaymak farklı sıfatları olan iki tözü

varsaymayı gerektirecektir ki birinin diğeriyle herhangi bir bağıntısından bahsedebilmemiz için bu tözlerin aralarında bir ortaklık olmalıdır. Oysa Spinoza tüm modlara ve sıfatlara\* önsel olarak tözü kabul eder. Diğer taraftan bu önsellik sıfatlar arasındaki ilişkiyi açıklamak açısından da kendinde bir dayanak teşkil eder: “Aralarında hiçbir ortaklık bulunmayan şeyler birbirlerinin nedeni olamaz” (Spinoza, 2011 : I, Ö III). Bu belirleme, hem tek tözün zorunlu ve mutlak varlığını hem de tözün sonsuz sayıdaki sıfatının zorunlu bağlaşıklığını imler. Sıfatlar ile tözün gerçeklik açısından hiçbir derecelendirmeye müsaade etmeksizin düşünülmesini belirten Hans Jonas, bu gerçeklik düzlemini şöyle betimler:

“Burada gizli bir zeminin arkasına gidiş yoktur. Zeminin kendisi onun biri diğerleri ile eşzamanlı olan sıfatları aracılığından başka bir yolda varolmaz. Onların hiçbiri diğerinden daha gerçek değildir ve hepsi tözün her gerçekliğinde aynı anda gerçektir. Aynı zamanda şu da söylenebilir ki sıfatlar eklenebilir biçimde değil sadece soyut olarak ayrılabilir olarak tözün özünü birlikte oluşturur” (Jonas, 1986 : 238).

Jonas’ın betimlediği sıfat ile töz arasındaki bu ilişki Spinoza’nın ontolojisinde iyiden iyiye açıklanır. Diğer taraftan Charles E. Jarrett ise benzer biçimde töz ile modlar arasındaki ilişkiye dair ontolojik bir belirleme yaparak bunlar arasındaki ilişkiyi şöyle formüle eder: “[T]öz-mod ayrımı kesinlikle eksiksiz ve özeldir (*exclusive*). Spinoza’nın töz ve mod tanımlamasının en doğal tasviri bir başkası aracılığıyla kavranan ya da bir başkasında olan bir modu ve kendi aracılığıyla kavranan ve kendinde olan bir tözü iddia eder” (Jarrett, 1976 : 416). Töz ile mod arasındaki bu epistemolojik belirleme Spinoza’daki töz ile sıfat arasındaki ontolojik belirlemesine dayanmaktadır.

Sıfatların tözle ilişkisi ya da bağıntısı formel olarak bir tabiliği imlese de sıfatlar “her biri [tözün] ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden” olarak tanımlandığı için özselsel olarak tözle özdeş düzleme yerleşir. Bu nedenle “ontolojik gerçeklik, alanın tüm parçalarının birbirine bağlantılılığıdır” (Gamlund, 2007 : 18). Töz ile sıfatlar arasındaki ilişki de bir bağımsızlığı ya da ikiliği anlatmaz. Töz, bölünemez olduğu için sıfatlar da tözün parçaları değildir ya da tözün

---

\* *Mod* ve *attribute* kavramları Ethica’nın farklı çevirilerinde farklı biçimde kullanılmıştır. Hilmi Ziya Ülken ve Çiğdem Dürüşken çevirilerinde tavr ve sıfat olarak kullanılırken Aziz Yardımlı çevirisinde kip ve sıfat olarak kullanılır.



bölünmesi yoluyla oluşmazlar. Onlar “tözün özünü ifade eden” olarak tanımlanır. Spinoza'nın *Ethica*'nın ilk bölümündeki töz kanıtlanması, bir-lik'in metafiziksel dayanağıdır\*. Ancak bu ontolojik birlik, birci bir nitelemeden farklı ya da uzaktır. Bu birlik ne sıfatları tözün altına yerleştirme yönünde türeyimsel bir ilişkinin ifadesidir ne de tözün sıfatların dışında ya da ötesinde konumlandırıldığı aşkın bir ilişkinin toplamıdır. Yirmiyahu Yovel, Spinoza'nın herhangi bir aşkınlığa ya da mistisizme gönderme yapmayan bu “bircilik”ini şöyle yorumlamaktadır:

“Spinoza modern filozoflar arasında sadece Tanrı ve doğa arasında değil aynı zamanda doğal ve tinsel arasındaki birleştirmede göze çarpar. O doğalcılığın en radikal modelini arıyorken yüksek değer, üstün rasyonellik ve her zaman vaat eden mistisizm ve geleneksel dinin yüceltilmiş, kurtarılmış tinsel durumunun dışındadır” (Yovel, 2001 : 45).

Bununla birlikte Spinoza'nın töz anlayışının birci (monist) nitelemesi onun töz anlayışını ifade etmekte yetersiz kalmaktadır. Üstelik bu niteleme zaman zaman onun töz anlayışının yanlış kavranılmasına bile neden olabilmektedir. Hegel ise oldukça farklı hatta yaşadığı dönemde Spinoza'ya atfedilen Tanrıtanımazlık atfını da olumsuzlayacak biçimde onun töz kavrayışını ele alır:

“Spinoza'nın Tanrıyı Tanrı ve Evrenin birliği olarak değil ama *düşünce* ve uzamın birliği olarak tanımlıyor olması olgusu bir yana, bu birlikte imlenen şey, üstelik o ilk ve bütünüyle uygunsuz yolda alındığında bile, tersine Spinoza'nın dizgesinde Evrenin yalnızca hiçbir edimsel olgusallığı olmayan bir fenomen olarak belirlendiğidir, öyle ki bu dizgeyi daha çok *akozmizm* olarak görmek gerekir. Bir felsefe ki Tanrının ve *yalnızca* Tanrının *var* olduğunu ileri sürmektedir, hiç olmazsa tanrıtanımazlık olarak görülmemelidir” (Hegel, 1991 : 81).

Hegel'in Spinoza'nın töz anlayışına dönük başlıca eleştirisi\*\*, tözün herhangi bir olumsuzlamaya ya da diyalektiğe başvurmaksızın dolaysızca anlaşılması ve öznel niteliğini dışarıda bırakmasıdır. Oysa Hegel'e göre “Töz kendisini özünde

---

\* Birlik ve bütünlük gibi kavramlar her zaman bir muğlaklık ya da belirsizlik içerir. Bu belirsizlik hiçbir zaman sonlanmayacağı gibi söylemle de kuşatılabilir gözükmemektedir. Bununla birlikte Spinoza, bu ontolojik dayanağın biricik yaratıcısıdır.

\*\* Hegel ve/veya Spinoza adlı çalışmasında Hegel ile Spinoza ilişkisini bilhassa Hegel'in Spinoza okuması yoluyla oldukça kapsamlı bir biçimde ele alan Pierre Macherey, bu iki filozof arasındaki karşıtlığı da gözler önüne serer (Macherey, 2012 : 40)

Özne olarak gösterir”. Hegel’in Spinoza’ya dair eleştirisi değişkenlik içermektedir. Onun Spinoza’ya dair ilk eleştirileri oldukça olumlu iken zamanla aksi nitelikte olacaktır. Steven Nadler’e göre Hegel,

“Spinoza’yı kabul etmiş gibi görünür ve her fırsatta ‘över’: Spinozacı olmadan filozof olunamaz [...] Spinoza erdemini simgesi değil, ta kendisidir... Buna karşın Jena döneminden başlayarak Spinoza’yı ciddi bir takibat altında tutar. Ne yapıp edip bu tuhaf ölçüde etkili ve sistemli düşünceyi altetmek, artık onunla işi bitirmek zorundadır. Mantık Bilimi’nin ‘Ölçü’ başlıklı bölümünde bütün köprüleri attığına nihayet kanaat getirir: Bu adamın ‘olumluluğu’ o kadar ölçüsüzdür ki, hiçbir şeyin ‘yadsınmasına’ olanak bile tanımamaktadır. Bu adam her yeri o kadar Tanrıyla doldurmaktadır ki, insanın özgürlüğü gibisinden bir düşünceyi ta baştan yasaklamaktadır” (Nadler, 2008 : 18).

Spinoza’nın töz anlayışını Doğu felsefesinin varlık anlayışına benzeten Hegel, Spinoza’nın epistemolojik belirlenimlerinden övgü ile bahsederken ve bu belirlenimlerden yararlanırken onun töz kavrayışını oldukça sert biçimde eleştirir:

“[D]eğişik felsefi öğretilerin daha önce sözünü ettiğimiz karşılaştırmasında önemli olan başlıca nokta, yani Çin felsefesinin ve Eleatik ve Spinozacı felsefelerinin üçünde de bulunan Birlik belirliliği ve o Birliğin soyut mu yoksa somut mu, ve hiç kuşkusuz kendi içinde Birlik –ki Tindir- noktasına dek somut mu olduğu arasındaki ayrım gözden kaçırılır. Ama o eşitleme tam olarak yalnızca soyut birliği tanıdığını tanıtılar ve felsefe üzerine yargıda bulunurken, felsefenin ilgisini neyin oluşturduğu konusunda bilgisizdir” (Hegel, 2010 : 58).

Oysa Spinoza’nın töz kavrayışını ne birinci nitelikleme ne de bu niteliklemin soyut olduğu konusunda görüş birliğine varmak oldukça zor gözükmektedir.

Spinoza’nın töz anlayışının birinci (monist) nitelendirilmesine atıfta bulunan Peter Van Inwagen, bu niteliklemeyle şöyle gerekçelendirir:

“[Spinoza] öncelikle tamamen mutlak biçimde bağımsız bir varlığın var olduğunu göstermeyi amaçlayan argümanlar sunar ve ikinci olarak başka her şeyden bağımsız olarak iki varlığın olamayacağını göstermeyi amaçlayan argümanlar sunar. Burada bu öncülde tüm diğer şeylerin yalnızca bu bağımsız varlığın salt değişiklikleri oldukları sonucu çıkar. İşte bu argümandan hareketle –özellikle bu çok yalınlaştırılmış versiyonu

olan argümandan hareketle- monizmi oluşturduğunu iddia eder” (Inwagen, 2002 : 31).

Oysa Macherey, Spinoza'nın monist olduğu yöndeki genel eğilimi olumsuzlar. Macherey'e göre Spinoza'nın dualist olmadığı gibi monist olduğu da söylenemez. Dolayısıyla Spinoza bu iki nitelimenin dışında kendine mahsus bir ontolojik düzlemde hareket eder:

“[Bir ve aynı düzen, bir ve aynı bağıntı] Böylece tanım gereği bütün diğer varlık türlerine ait olsa da varlığın her türünde bulunan hiçbir gizem yoktur: Bunun için önsel bileşimin ya da uyumun aracılığına gerek yoktur. Spinozist monizminin Kartezyen düalizmin yerine geçen olarak sunulmasının saçmalığını görürüz: Spinoza'nın ortaya koyduğu düşünce tarzı sonuçlarını eski felsefe sorunlarının geçersizleştirildiği tamamen farklı bir bölge üzerinde ortaya çıkarır” (Macherey, 1997 : 90).

Monist olduğu yönündeki nitelgelerle birlikte panteist olduğu yönündeki nitelgeler de Spinoza'nın ontolojisini kavramak açısından elverişli görünmemektedir. Zira Spinoza'nın teoloji araştırmaları da *Ethica*'daki varlık anlayışının panteizm olarak nitelenemeyeceğini göstermek açısından rehberlik etmektedir.

Spinoza'ya göre bir şey kendinde ya da başkasında olabilir. Diğer taraftan yukarıda da vurgulandığı gibi iki şey belli bir ortaklığa sahip değil ise bunların bağıntısından da söz edilemez. Doğası gereği varolan ve sonsuz olan töz bu nedenle birdir. Spinoza'nın bu kanıtlamada vurguladığı temel önerme şudur: “Varolmak tözün doğasına özgüdür” (Spinoza, 2011 : I, Ö VII). Bu önerme, doğanın kendinde varlığını anlattığı gibi uygun biçimde anlaşılmadığı sürece doğaya insani nitelikler atfedilip onun kendisi yoluyla kavranmadığı sürece de bilinemeyeceğinden bahseder. Dolayısıyla tözü kavramak insani niteliklerle sınırlanmayacak denli kapsamlıdır. Oysa töze ya da doğaya insani nitelikler atfederek kavramaya çalışmak onu kavramadaki yetersizliğin nedenlerinden biridir. Önerme VII, doğanın hiçbir insani gerekçe ya da neden olmaksızın, dışsal herhangi bir başvuruya ihtiyaç duyurmaksızın kendinde varlığını anlamak için anahtar gibidir. Spinoza'ya göre bu önerme aynı zamanda tözün sonsuzluğunun da güvencesidir: “Bir doğanın varoluşu için sonlu olma kısmi bir olumsuzlama,

sonsuz olma ise mutlak olumlama olduğundan, sadece VII. önermeden bile her tözün sonsuz olmak zorunda olduğu sonucu çıkaracaktır” (Spinoza, 2011 : I, Ö VIII, N). Tözün sonsuzluğu ile birlikte töze ilişkin yürütülen diğer tartışma tözün önceliği konusunda yürütülmüştür. Macherey, tözün önceliği konusunda bu önceliğin ontolojik ve mantıksal bir öncelik olmakla birlikte kronolojik bir öncelik olmadığını vurgular. Bununla birlikte öncelik nitelemesinin Spinoza'nın ontolojisinde yaratabileceği sakıncalara işaret eder:

“Töz, bir süre içerisinde onları parçalarına yayarak geçişli bir bağlantı çerçevesi içerisinde koşullandırıldıklarından önce gelmesi gibi kendi etkilenimlerinden önce gelmez. Ayrıca hiçbir şey mutlak olarak herhangi bir şeyi öncelemez, hem gerçekliği hem de kavramı içinde bütünün parçalara önsel olması anlamı dışında hiçbir şeyin mutlak olarak önce gelmediğini açıklar” (Macherey, 1991 : 175).

Burada tözün önceliğiyle birlikte onun ilk neden olup olmadığı konusunda bir soru sorulabilse de ilk neden olarak tözün Spinoza'nın içkin neden olarak töz anlayışıyla çelişkili olabileceği söylenebilir. Matheron ise tözün kendi aracılığıyla kavranabilen olması nedeniyle ve sıfatların da yine bu yolla düşünülebilmesine olanak sağlandığı yönündeki belirlemesiyle sıfat ile töz arasındaki ontolojik eşitliği tasvir eder.

Töz ile sıfatları arasındaki ilişkide herhangi bir boşluğa müsaade etmeksizin açıklama getiren Spinoza, bu açıklamayı töz tanımına borçludur. Töz, doğa ve varlık üçlüsünün felsefe tarihindeki farklı görünümüne rağmen aynı metafiziksel olanakta bir araya getirilmesi de yine aynı tanıma dayanır: “Spinoza, Tanrının varlığı için ontolojik argüman olarak bilinen bir yorumu ifade eder” (Rocca, 2008 : 51). Burada ne görece bir boyut ne de varlık ve töz olarak doğanın dışında bir varolan alanı kalır: “O zaman, Spinoza'nın Tanrı ya da Doğasını görece şeylerin kendisine bağlı olarak kavranan mutlak varlık olarak değil, bir bütün olarak ele alınan ‘zorunlu’ sistem olarak kavramalıyız. Bu üçü (Tanrı, Doğa ve Varlık) başlıca metafizik alternatifleri sunabilir” (Emmet, 1966 : 174) . Elbette burada Spinoza'nın töz tanımı göz önünde bulundurulduğunda üç farklı metafizik kategoriden bahsedilemeyeceği gibi Spinoza'nın Varlık, Doğa ve Tanrı derken aynı ontolojik ilkeyi kastettiği açıktır.

## 2.1. Doğanın Metafiziği

“*[M]etafizik* sözcüğü, *soyut* ve neredeyse *düşünme* sözcüğü gibi, herkesin vebaya yakalanmış birisinden az çok kaçarcasına uzaklaştığı bir sözcüktür”.

Hegel

“Metafiziğe ve fiziğe dayanan *Ethica*” da (Spinoza, 2008 (a) : 103) tözün kavranılışı onun ancak kendisinin nedeni olarak ve kendi varlığında kavranılabileceğini ifade eder. Dolayısıyla “bir şeyi anlamak, onu sözler ya da görüntüler olmadan yalnızca zihinsel olarak kavramaktır” (Spinoza, 2008 (b), 102). Bu metafiziktir\*. Hiçbir olumsuzlamayı içermeyen, kendi doğasında ve kendi sonsuzluğunda varlığı kavramak açısından mutlak ve içkin bir metafizik. Nasıl ki tüm varolanların birbiriyle tözsel bir bağıntıya sahip olmaları ancak töz yoluyla mümkünse bu bütünsel bağıntıyı kavramanın yolu olarak düşünülebilecek metafizik de aynı töz düzlemiyle anlaşılmalıdır. Tözün sıfatlarla ilişkisi ya da tözün bir olarak düşünülmesi analogik bir yolla açıklanamaz: “Töz bir varlık-oluş değildir ve bu onun birliğinin (*unicity*) kökensel durumudur: [O] varolan her şeydir ve böylece sadece kendinde kendi nedenlerine sahip olarak anlaşılabilir” (Macherey, 1997 : 82). Dolayısıyla tözün sıfat yoluyla tanımlanması herhangi bir kümelenme ya da toplanma olarak düşünülmemelidir. Macherey, tözün bir toplam olarak düşünülemeyeceği gibi tözün sonsuzluğunun da niceliksel olarak düşünülemeyeceğini vurgular. Tözün birliğinin ve tözün sıfatlarla ilişkisinin anlaşılmasında diğer tedbir de ne bu birliğin ne de ilişkinin anlaşılmasında herhangi bir mekanik yönelime başvurmadır.

Sıfatların töz ile bağıntısı ve sıfatların birbiriyle bağıntısı nihai olarak töz yoluyla açıklanabilse de sıfatın kavranması bir başka sığata başvurmaksızın mümkündür: “[H]er bir sıfatının kendi başına kavranması tözün doğasına özgü bir durumdur; çünkü tözün sahip olduğu sıfatlar her zaman ve aynı anda tözdedir ve hiçbirini bir diğeri tarafından meydana getirilmemiştir; aksine, hepsi tözün

---

\* Michael Della Rocca, Spinoza'nın metafiziğini incelerken onun felsefeyi bir bütün olarak düşündüğünü ve bu bütünlüğü ise metafizik aracılığıyla gerçekleştirdiğini duyurur: “(Görünüşe göre farklı olan felsefenin alanları) temel metafiziksel ilkeler yoluyla birleştirilir” (Rocca, 2007 : 851).

gerçekliğini ya da varlığını ifade etmektedir” (Spinoza, 2011 : I, Ö X, N). Spinoza'nın öz kavrayışı bir yandan töze dayanması nedeniyle tek bir köken yoluyla açıklansa da bu kavrayışta tözsel dayanak ile bireysel varlıkların özünün özgünlüğü çelişmeksizin bir arada durur: “[V]arolan her şeyin, başka bir şeyle ilişkili olarak değil, kendinde ele alındığında, her bir şeyde özünün gittiği yere kadar yayılan bir yetkinlik içerdiğini biliyoruz: Zaten öz, bu yetkinlikten başka bir şey değildir” (Spinoza, 2008 (a) : 54). Spinoza sıfatlar arasındaki yetkinliğe dayanan bu bağımsızlığı *Ethica*'nın girişinde cisim ile düşünce arasındaki bağıntı yoluyla açıklar: “[B]ir cisim bir düşünceyle sınırlanmaz, bir düşünce de bir cisimle sınırlanmaz” (Spinoza, 2011 : I, T II). Bununla birlikte doğadaki diğer varolanlar ancak tözün sıfatları yoluyla kavranabilirler. Tözün iki sıfatı yani “yer kaplayan varlık” ( *res extensa* ) ve “düşünen varlık” ( *res cogitans* ) da tözde ve töz yoluyla kavranabilir.

Spinoza tözün bir sıfatı olarak belirlediği “yer kaplayan varlık”ın ya da genel olarak maddenin bölünebilirliği ve sonluluğu ya da sınırlılığı konusunda klasik madde kavrayışını eleştirir ve maddeye atfedilen bu niteliklerin töz kavrayışından ve maddeyi hayal gücü yoluyla soyut düşünmemizden ileri geldiğini söyler. Çünkü farklı niteliklere sahip olsa da “madde her yerde aynıdır”. Herhangi bir maddi varolanın bölünemezliğini anlamak onu kendi doğası itibariyle yani madde olarak düşünebilmekle koşulludur. Madde konusundaki bu ontolojik tutum, Batı felsefesinin madde anlayışının tam karşısında konumlanırken bu madde anlayışını kuşkuyla karşılar: “[Y]ine de hâlâ anlayamıyorum neden madde tanrısal doğaya uygun olmasın” (Spinoza, 2011 : I, Ö XV, N). Dolayısıyla madde de tözün “sonsuz özünü ifade eden” bir sıfattan ibarettir.

“Etkin neden”, “kendiliğinden neden”, “içkin neden” ya da “mutlak anlamda ilk neden” olan töz, tüm varolanların ortak özüdür. Varolanlar ya da tözün sıfatları da töz gibi sonsuzdur. Bunların sonsuzluğu tözün doğasından zorunlu olarak çıkar. Töz ve sıfatların tanımlanması ve ilişkileri konusunda Macherey'in uyarısı özellikle sıfatların töze göre ikincil bir ontolojik statüye sahip olarak düşünülmesi yönündeki yanılgılar için önemli görülebilir. Bu uyarı

Spinoza'nın töz kavrayışının kendinde hiçbir sıradüzene elverişli olmadığı yönündedir:

“Yüklemler tözden daha az değildir. Ne de diğerlerinden daha azdır; bu onun karşılıklı indirgenemezliği tezi ile ifade edilendir. Yüklem benzersizdirler ve bu onların bütününe zorunlu olarak ait olduğu tözde nasıl aynı olduklarını gösterir [...] Varlığın hiçbir biçimi bir başkasına üstün değildir: [B]urada bir başkasının dışında ya da başkası için öncelikli olarak Tanrıya ait olan için neden yoktur. Böylece Tanrı eşzamanlı olarak ve benzer bir yolda bir ‘düşünölmüş şey’ ve bir ‘uzamlaştıırılmış (*extended*) şey’dir” (Macherey, 1997 : 88).

Spinoza'nın varlık anlayışı sıfatlar ile töz arasındaki bağıntının olanağını ortaya koymaktan ziyade bunlar arasındaki farklılığı tözün kendi doğası itibarıyla ortadan kaldırmanın güvencesi gibidir. Macherey, bu töz anlayışının felsefedeki geleneksel tüm ikilemleri, varlığın birbirinden bağımsız ve birbiriyle eşit olmayan türleri ile bunların karşı karşıya gelişini ortadan kaldırdığını düşünür. Diğer taraftan tüm bu varlık belirlemelerine dayanarak Spinoza'nın anti-kartezyen olduğunu söyleyen Macherey, tözün sıfatlara üstün değil ama ontolojik ve mantıksal olarak öncelikli olduğunun iddia edilebileceğini vurgular.

Kendi kendisinin nedeni olan töz tanımıyla da özdeşleşir. Bu özdeşlik, Spinoza'nın ontolojisiyle geometrisinin birleştiği yerdir. Spinoza töz ya da Tanrı araştırmasında mutlak bir ontolojik öze başvurur. Varolmanın zorunlulukla açıklanması Spinoza'nın araştırmasının ontolojik-mantıksal özdeşliğini teşhir ederken varolana ilişkin tüm belirlemeler de bu özdeşliğe dayandırılacaktır: “Varolmamak imkânsızlıktır, varolabilmek ise imkânlılık” (Spinoza, 2011 : I, Ö XI, BŞK). Bu ontolojik tutum madde ile düşünce arasındaki ilişkiyi de yine aynı tarzla açıklığa kavuşturur: “yer kaplayan varlık [*res extensa*] ve düşünen varlık [*res cogitans*] ya Tanrının sıfatlarıdır ya da Tanrının sıfatlarının tezahürleri” (Spinoza, 2011 : I, Ö XIV, ÖS II). Spinoza'nın töz tanımı ruh\* ile beden arasındaki ilişki sorununu gündeme getirmeksizin kendinde bir çözümü ihtiva

---

\* Spinoza *Kısa İnceleme*'de ruh ve beden kavramlarını daha sonra üzerinde durulacak olan ve tözün iki sıfatı olarak tanımlanan düşünce ve uzam etrafında ele alacak bu iki kavrama bu sıfatlardan bağımsız olarak yer vermeyecektir. Filozofa göre, “ruh düşünce sıfatının bir biçimi iken beden de uzam sıfatının bir biçiminden başka bir şey değildir”(104).

eder gibidir. Hatta bu varlık anlayışı başından itibaren böyle bir sorunun muhatabı bile değildir.

Töz ile sıfatların bağıntısı Spinoza'nın varlık anlayışının kavranılması açısından önem arz etmektedir. Matheron, tözün ve sıfatların bağıntısını şöyle tasvir eder:

“Bir töz olarak Tanrı, kendinde bütün mümkün mantıksal yapılarda üretilen, bütün şeyler için içkin aktif üreticidir. Üretilen yapıların her biri bir moddur. Mutlak olarak belirlenenlerin her biri onu üretenlerdeki yolda bir tözsel yüklemidir. Yüklemlerin bütünü kesin biçimde töze eşittir ve kalıntısız biçimde bütünüyle anlaşılabilir olanı sunar; üretiminin her bir durumunda bağımsız olarak düşünülen bir üretici etkinlik kesin olarak hiçbir şeydir. Ama tekil bir varlığın kaynağıyla birleşen bütün yüklemeler sonuna kadar bir tekil üretici etkinliğin birliğidir” (Matheron, 1991 : 33).

Spinoza tözün sonsuz sayıda sıfatlarını ve tözün tavırlarını ontolojik bir açıklamayla tözün tanımıyla birleştirir: “[B]unlar [*modus*] sadece tanrısal doğada olabilir ve sadece tanrısal doğa aracılığıyla kavranabilir” (Spinoza, 2011 : I, Ö XV, K) . Her biri tözün bir ifadesi olan sıfatlar ve “tözün nitelikleri” olarak tanımlanan tavırlar bu özel bağıntıyla tanımlanabilir. Bu bağıntı, klasik mantıktaki özne-yüklem ilişkisiyle herhangi bir benzeşimi anlatmaz. Spinoza her tekil varlığın belli bir sıfat (*attribute*) altında kavranabileceğini ve her sıfatın tözün sonsuz yolda bir ifadesi olduğunu söyleyerek klasik mantığın ötesine geçer. Sıfat ile töz arasındaki bağıntı özneye dayanan bir mantık olanağını neredeyse ortadan kaldırır. Sıfatın tavırları da sıfat ile töz arasındaki aynı bağıntı yoluyla açıklanır. Nasıl ki sıfat töz yoluyla kavranmalıdır, tavır da sıfat yoluyla kavranmalıdır. Burada töz ile sıfatlar ve tavırlar arasındaki ayrım, ilkinin özünün varoluşunu içerdiği ikincilerinin ise içermediğidir. Bu ayrım önemli bir belirlemeyi de açığa çıkarır: “Tanrı sadece şeylerin var olmaya başlamalarının nedeni değil, aynı zamanda var olmaya devam etmelerinin de nedenidir” (Spinoza, 2011 : I, Ö XXIV S). Sıfatlar ve tavırlar her ne kadar töz yoluyla kavranabilse de bu dolayım bunların bireyselliklerinden bir şey eksiltmez. Spinoza'ya göre “tikel şeyler Tanrı'nın sıfatlarının tezahürlerinden başka bir şey değildir ya da Tanrı'nın sıfatlarını kesin ve belirli bir şekilde ifade eden tavırlardan” (Spinoza, 2011 : I, Ö XXV) başka bir şey değildir. Dolayısıyla töz ile sıfat ya da töz ile tavırlar arasında



herhangi bir ontolojik ayrım söz konusu değildir. Tanrı ne tarz bir varoluşa iye ise sıfat ve tavırlar da aynı tarza ve varoluşa iyedir. Spinoza, Tanrı ile diğer varolanlar arasında ontolojik olmayan ancak bunları tanımlamanın ya da kavramanın yolu olarak Yaratan Doğa –*natura naturans*- ve Yaratılan Doğa – *natura naturata*- ayrımına başvurur:

“Yaratan Doğa dendiğinde kendinde olanı ve kendi kendisiyle kavrananı anlamamız gerekir ya da tözün bu şekildeki sıfatlarını, yani tözün ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sıfatlarını; başka deyişle özgür neden olarak tasavvur edilen Tanrı’yı. Yaratılan Doğa dendiğinde de, benim anladığım, Tanrı’nın doğasından ya da Tanrı’nın herhangi bir sıfatından zorunlu olarak çıkan her şey, yani Tanrı’da olan ve Tanrı olmaksızın varolamayacak ve tasavvur edilemeyecek her şey” (Spinoza, 2011 : I, Ö XXIX, N).

9. yüzyılda yaşamış olan Ioannes Scotus Erigena’da da benzer bir bölünmeye dört tarzda (“Yaratan ve Yaratılmamış Doğa”, “Yaratılmış ve Yaratan Doğa”, “Yaratılmış ve Yaratmayan Doğa”, “Ne Yaratan, Ne de Yaratılmış Olan Doğa” ) işaret etse de Spinoza ile Erigena’nın yaptığı bölümlenmede köklü bir farklılık vardır:

“Gösterdiği benzerliğe rağmen, Erigena ile Spinoza’nın ‘doğa’ tasavvurları arasındaki en temel farklılık, Erigena’nın teolojik bir çerçeve içinde Tanrı’yı, doğanın ilk bölümünü, bir aşkınlık içinde tanımlamasıdır; bu çerçeve dışında bir doğayı tanımlayan Spinoza’da ise doğanın ya da Tanrının içkinliği söz konusudur. Yani Spinoza’nın doğaya dair yaptığı ayırımında her iki bölüm, yaratan ve yaratılmış doğa, birbirine içkindir. Birbirlerini dışarıdan değil, içeriden sınırlarlar. Erigena’da ise Tanrı’ya işaret eden ilk bölüm, diğer üç bölümü dışarıdan, onlara içkin olmayan bir biçimde sınırlar” (Armaner, 2009 : 14).

Spinoza’nın doğa anlayışında dışarıda bırakılan aşkınlık kategorisi onun doğa konusundaki bu formel bölümlenmesinde de benzer biçimde dışarıda bırakılacaktır.

Şayet varolanlar tözden ibaretse aklın kavraması zorunlu olanlar da bu varolanlar olmalıdır. Spinoza burada bahsi geçen aklın mutlak bir akıl olmadığını onun “sadece belli bir düşünme tarzı” olduğunu vurgular: “Akıl, Spinoza’da mutlak düşünme değil, (istek, aşk vb.) diğer modlardan ayırt edilmiş olan ve (Tanrının sıfatlarından biri olarak) mutlak düşünme aracılığıyla anlaşılacak olan

düşünmenin belli bir tarzıdır” (Hubbeling, 1967 : 17) . Bu tanım aklın ne olduğunun Yaraticı Doğa ile değil, Yaratılan Doğa ile anlaşılabilceğini duyurur. İrade ile akıl arasında “zorunlu neden” olmak bakımından hiçbir ayrımın olmadığını belirten Spinoza’ya göre

“irade, Tanrı’nın doğasına öteki doğal şeylerden daha fazla ait değildir; tersine, O’nunla olan ilişkisi tıpkı hareket ve hareketsizliğin ilişkisi gibidir, ve tanrısal doğanın zorunluluğundan çıktığını ve bu doğa tarafından varılmaya ve şu ya da bu şekilde bir eyleme belirlendiğini kanıtladığımız tüm öteki şeylerin ilişkisi gibi” (Spinoza, 2011 : I, Ö XXXII, ÖS II).

Spinoza Tanrının bir iradesi olmadığı gibi herhangi bir ereğinin de olmadığını söyler. Spinoza’nın Tanrı için kullandığı tözsel nitelik kendisinin nedeni ve içkin neden olmasıdır.

Spinoza iradeyi akıldan bağımsızlaştırmadığı gibi akıl sahibi varlıktan bahsederken de hiçbir zaman özne de demez, onun kullandığı kavram sıfat ya da “bireysel şeyler”dir. Spinoza öznenen vazgeçiyorsa ve bireyi özneye ikame ediyorsa bireyselliğin olanağından nasıl bahsedilecektir? Burada güç kavramı devreye girer. Spinoza'ya göre “varolabilmek güçtür”. Bu tanım, bireyselliğin ontolojik dayanağını temin eder. Peki Spinoza'ya göre güç nedir ve gücün bireyselliğin olanağındaki yeri nedir? Spinoza burada içsel ve dışsal neden ayrımı yapar. Ona göre bireyselliğin olanağı kendi nedenini kendinde içeren güçtür. Dışsal nedenlere bağlı bir durum ise eksikliğin ve güçsüzlüğün belirtisidir. Dolayısıyla bireyselleştirici güç, nedenini bireyin içsel nedenine, “kendi doğasına” borçludur. Spinoza'nın deyimiyle bu “varoluşun ortaya konuluşu”dur. Bu içsel neden bir özneliği değil, bireyselliği anlatır. Zira tözün sonsuz sayıda varolanlarının her birinin muktedir olduğu bir olanaktır. Varoluşun ortadan kaldırılışı ise aksine dışsal nedenle ve edilginlikle ilintilidir. Dışsal nedenin gücün ve varoluşun olumsuzlanması olarak belirlenimi Spinoza’nın varlık olarak doğa kavrayışının karakteristik argümanlarından biridir. Öznenin yerine bireyin geçişi doğadaki bireyler arasındaki özsel ayrılığı ortadan kopardığı gibi insanlar arasındaki ayrılığı da aynı referansla ortadan kaldırır: “İster bilge olsun ister sağduyudan yoksun olsun, insan her zaman doğanın bir parçasıdır ve onun

eylemde bulunmasını belirleyen her şey – bu doğa şu ya da bu insanın doğası olarak tanımlanmak üzere – doğanın gücü ile ilişkilendirilmelidir” ( Spinoza, 2007 : 17). Bu ortak doğa belirlenimi hem toplumsal kuruluşa bireylerin katılımı açısından hem de felsefe tarihindeki bilgeliğin hükmünü yitirmesi açısından oldukça kullanışlı bir düzlem teşkil etmektedir. Şayet toplumun politik kuruluşunda insanların birbirinden özsel bir ayrımı yoksa her birey toplumun kuruluşuna iştirak edebilir ya da etmelidir. Diğer taraftan yine böyle bir özsel ayrım yoksa toplumun politik kuruluşunda hiçbir bireyin diğer bireylerden daha fazla hakka sahip olamayacağı da aşikârdır. Nihai olarak “hiç kimse, tabii hak gereği, bir başkasının mizacına göre yaşamak zorunda değildir. Tersine, her insan kendi özgürlüğünün savunucusudur” (Spinoza, 2008 (b) : 50). Bu belirlenim ise siyaset ontolojisi açısından kategorik bir girizgâh niteliğindedir.

Spinoza tözün bir olduğu kanıtlamasını içsel neden ve iki şeyin aynı özden gelmediği sürece ilişkisinin varsayılmayacağı argümanına dayandırır. Bu dayanak tözün bölünemezliği açısından da kullanışlıdır. Dolayısıyla töz ile sıfatlar arasındaki ilişki töze herhangi bir dışsal göndermeyle açıklanamaz, bu içsel bir bağıntıdır. Tözün bölünemez oluşu sıfatlarla töz arasındaki ilişkinin türümsel olmadığını, bu bağıntının kavranmasının tözün birliğinin kavranmasıyla koşullu olduğu söylenebilir. Şayet sıfat tözün bölünebilir olması itibariyle kavranmaya çalışılırsa bu sıfatın yanlış kavranılmasına neden olur. Spinoza tözün birliğinden ve sonsuz sayıda sıfatın kanıtlamasından sonra yer kaplayan varlık (*res extensa*) ve düşünen varlık (*res cogitans*) olarak iki sıfatı ele alır. Diğer sıfatların kendiliklerinden bahsedemediğimiz gibi bu iki sıfat da töz yoluyla kavranabilir. Spinoza'nın maddeci olduğu yönündeki atıflar da bu töz ve sıfat kavrayışıyla değerlendirilmelidir.

Yer kaplayan varlık, genel olarak bölünebilir olarak düşünüldüğü için sonlu olarak değerlendirilir. Spinoza'ya göre bölünebilirlik, yer kaplayan şeyin ya da maddenin imgelemin konusu olarak ele alınmasıyla edinilen bir yargıdır. Oysa yukarıda bahsedilen töz kavrayışı ile birlikte ele alındığı sürece maddenin “sonsuz, bir ve bölünmez” olduğu bilinebilir. Bu *maddeci* yaklaşım Spinoza'yı diğer maddeci yaklaşımlardan ayırdığı gibi Spinoza, tözün maddi cihetinin de

yadırғанamayacağını söyler. Harry Austryn Wolfson, Spinoza'nın maddeciliğinin yeni tarzda bir madencilik olmadığını ve onun maddeciliğinin Stoiklerde daha önce temsil edildiğini savlar: “Spinoza'nın Tanrının maddi olduğu sonucu felsefe tarihinde yeni değildir. Bu görüşün belki de en önemli savunucuları materyalizmlerini Platonik ve Aristotelesçi dualizmin eleştirisinin bir sonucu olarak ulaştıran Stoiklerdir” (Wolfson, 1934 : 222). Spinoza'nın klasik bir maddeci olmadığına dair esas vurgu ise onun kendisine aittir: “Tabiattan, yalnızca madde ve onun duygulanışlarını değil, maddenin yanında, sonsuz sayıda başka şeyi de anlıyorum” (Spinoza, 2008 (b) : 120). Türker Armaner de Spinoza'nın doğadan sadece maddeyi anlamadığına onun sonsuzluk anlayışına vurgu yaparak değinecektir:

“Etika I Tanım VIII'deki ‘Ebedilik (*Aeternitas*) ile, yalnızca ebedi olan şeyin tanımının zorunlu sonucu olarak tasarlanan varoluşun kendisini anlıyorum’ cümlesi ve bu tanımın ‘Ebedi hakikat olarak tasarlanan böyle bir varoluş şeyin özüdür, bu nedenle de süre ya da zaman ile açıklanamaz, bu süre ya da zaman ‘başı sonu olmayan’ diye tasarlanmış olsa bile’ biçiminde ifade edilen açıklaması, tözün ölçülebilir bir nicelik ya da bir cisim olmadığını anlatır. Spinoza'nın sözünü ettiği *Natura*, ‘fiziksel bir doğa’ değildir” (Armaner, 2009 : 9).

Tözün zorunlu yasası madde ile birlikte tüm varolanları kuşattığı gibi varolanların tümünü de tözsellik aracılığıyla düşünebilmeye olanak verir. Bu ilişki, herhangi dışsal bir nedene ve dikey ya da katmanlı boyuta göndermede bulunmadığı için bir pay alma ilişkisi de değildir. Hatta pay alma tarzını ve varolanlar arasında hangi türden olursa olsun tüm ontolojik derecelendirmeleri mutlak olarak olumsuzlar. Düşünen varlığın ya da akıllı varlığın tüm ontolojik ayrıcalığını ortadan kaldıran bu töz kavrayışı aynı zamanda bir ereksel neden eleştirisidir.

Töz ya da doğa sadece etkin neden ile varolur ve kavranabilir. Burada ortaya çıkabilecek temel sorun ise irade ve özgürlük sorunu olacaktır. Spinoza, Tanrı da dahil tüm varolanların aynı doğal zorunluluğa tabi olduğunu belirterek aşkın bir iradenin varlığını da olumsuzlamış olur. Bu olumsuzlama yine töz ile sıfatlar arasındaki ilişkinin hiçbir dışsallığa ve aşkınlığa gönderme yapmadığını kavramak açısından da önemlidir. Çünkü “Tanrı ilineksel bir neden değil, kendiliğinden nedendir” (Spinoza, 2011 : I, Ö XVI, ÖS II). Bu bağlamda

gündeme getirilebilecek bir başka sorun da sonsuzluk sorunudur ki Spinoza'nın şimdiye değin töze dönük yaptığı açıklama bu sorunu zımnen çözmüş gözükmektedir. Spinoza sıfatların sonsuz bir varoluşta tözle birleştiklerini vurgulayarak tek tek her varolanın sonsuzluğuna işaret eder. Peki bu tür bir sonsuzluk ne işe yarar? Bu sonsuzluk, bilhassa teoloji gibi sonsuzluk vaadine dayanan araştırmaların dayanaklarını zayıflatırken genel olarak ahlak alanında tartışılan sonsuzluğu da başka bir boyuta taşır. Bu aslında sonsuzluğun ahlaki, ideolojik ya da dini alanlarda belli bir koşula dayanan ilkelerinin radikal eleştirisidir. Bu sonsuzluk aynı zamanda doğru kavrandığı koşuluyla ve “ezelde *şimdi, önce, sonra* gibi bir şey olamayacağına göre” (Spinoza, 2011 : I, Ö XXXIII, N II) sürenin ya da zamanın doğal bir kategori olamayacağını anlatır. Dolayısıyla bu eleştiri bilhassa Batı metafiziğinin köklü eleştirisini temsil eder. Spinoza'nın metafiziği ise doğanın ve tüm varolanların sonsuz çokluğuna ve birliğine kök salar.

Varolanların tümünün “varlık nedeni” olarak töz, aynı zamanda tüm varolanların özüdür. Bu belirleme hiçbir tekil ya da türsel varlığın kendine ya da türüne mahsus bir özünün olamayacağını anlamak açısından önemli gözükmektedir. Bilhassa genel olarak Batı felsefesi tarihinin insanın özü araştırması ya da düşüncenin ayırıcı bir nitelik olarak araştırılması düşünüldüğünde bu öz tanımı manidardır. Çünkü bu minvalde düşünüldüğünde insan da diğer varlıklar gibi Tanrının ya da Doğanın sonsuz belirlenimine tabidir, bu belirlenimden muaf değildir. Ancak bu olumlu bir belirlenimdir. Zira özünü oluşturan tarafından bir belirlenimdir ve herhangi bir olumsuzluk içermediği gibi özgürlüğün olanağı da bu öze uygunluktan ibarettir. Nasıl ki tüm bireysel şeyler Tanrının sonsuz doğasıyla birlikte kavranabilir ise yine bütün bireysel şeyler de Tanrının dahil olduğu zorunluluk yasasıyla belirlenir. Öyle ki burada bilinç dahi düşünce sıfatının altına yerleştirilir: “Özniteliklerin isimleri *Extensio* ve *Cogitatio*’dur, yayılma ve düşünce, ama ‘bilinç’ değil. Bu, daha çok, düşünce özneliğinin içinde varolan bir *modus*’tur” (Tatian, 2009 : 20). Burada ilk akla gelen yine özgürlük ve irade sorunu olacaktır. İnsan varoluşu itibarıyla mutlak ve zorunlu bir belirlenmişlikle kuşatılmışken onun özgürlük olanağından hâlâ bahsedilebilir mi?

Felsefe tarihinde irade ve akıl birbirinden özsel bir farklılığa dayandırılarak, irade ve özgürlük ise birbiriyle koşullu olarak düşünülmüştür. Spinoza ise akıl ile irade arasındaki tüm ayrımları olumsuzlar ve her ikisini de zorunluluk kategorisi altına yerleştirir: “İrade, tıpkı akıl gibi, belli bir düşünme tarzıdır. Bu yüzden hiçbir istek başka bir nedenle belirlenmedikçe ne varolabilir ne de bir eyleme zorlanabilir. Bu neden de üçüncü bir nedenle belirlenir ve bu böyle sonsuza kadar gider” (Spinoza, 2011 : I, Ö XXXXII, K). Şayet herhangi bir şeyin olumsal olduğu düşünülüyorsa bu o şeye dair bilgisizlikten ileri gelmektedir. Bu bilgisizlik ise onun zorunluluk bilgisine ulaşılarak giderilebilir. Bu tür bir bilgisizliğin tarihsel olarak oluşmuş önyargılarla açıklanabilecek bazı nedenleri vardır. Spinoza bu nedenlerden birisinin iradenin akıldan bağımsızlığı ve özgür olduğu yanılgısı olduğunu söyler. Bir başka neden de insanın kendi yararı dolayısıyla ereksel düşünmeye olan eğilimidir. Öyle ki Spinoza erekselci yaklaşımın araçsal kavrayışın da özünü oluşturması itibariyle doğanın araçsallaştırılmasını anlamak açısından ekolojik nitelendirilebilecek bir eleştiri ve köklü bir teoloji eleştirisi ortaya koyar:

“[İnsanlar] kendilerine fayda sağlayacak şeyleri araştırırken hem kendilerinde hem de kendilerinin dışında bir sürü araç keşfederler, örneğin görmelerini sağlayacak gözler, yiyeceklerini çiğneyecekleri dişler, besinlerini karşılayan bitkiler ve hayvanlar, aydınlanacakları bir güneş, balığıyla beslenecekleri bir deniz ve daha nice. Bunun sonucunda bütün bu doğal şeyleri kendi çıkarlarına hizmet edecek birer araç gibi görmeye başlarlar. Bu arada bu araçları hazır olarak bulduklarının, kendi kendine yapmadıklarının da farkındadırlar, işte bu farkındalık onların bir başka şahsa, yani bütün bu araçları onların hizmetine hazır olarak sunan başka bir şahsa inanmaları için bir neden olmuş olur. Zaten bütün bunları birer araç olarak gördükten sonra bunların kendi kendilerine meydana geldiğine inanmaları mümkün değildi; bu durumda kendileri için ürettikleri araçlara bakıp, doğanın da insan gibi özgür, her şeyi insan için gözetken ve her şeyi insan kullansın diye üreten bir yöneticisi ya da yöneticileri olduğu sonucuna varmak zorunda kaldılar. Ama bu yöneticilerin yaradılışıyla ilgili hiçbir şey işitmemiş olduklarından, mecburen kendi karakterlerinden hareketle onlara bir karakter biçtiler ve böylece tanrıların insan kendilerine tabi olsun ve kendilerine en yüksek onuru bahşetsin diye her şeyi insanın çıkarı doğrultusunda yönlendirdiğinde karar kıldılar. Bunun sonucunda da, her insan kendi karakterine bakıp kafasında tanrı için değişik ibadet şekilleri geliştirdi; bu tanrı her şeyden, herkesten çok onu sevsin ve bütün doğayı onun keyfi isteğine ve doymak bilmez hırsına uygun olarak yönetsin istedi. İşte bu önyargı sonradan batıl inanca dönüştü ve insan

zihninin derinliklerine kök saldı; herkesin varlıkların nihai amaçlarını anlamak ve açıklamak için bunca uğraş vermesinin nedeni oldu bu önyargı” (Spinoza, 2011 : I, Ek).

Batı felsefesinde sıkça rastlanılması mümkün olan doğayla insan arasındaki ilişki tarzına yapılan bu vurguda temel eleştirel bağıntı ereksel nedendir. Bu vurgu en çok da teolojinin ve ahlakın konusu olagelmıştır. Ahlaki ve teolojik yönelimin belli bir nesneye (*eidos*, mutluluk, iyi, yasa vb.) göndermede bulunması bu erekselci arayışın tezahürüdür. Oysa Spinoza ereksel nedenin doğayı *altüst ettiğini* söyler. Öyle ki insanlar doğaya ve kendilerine baktıklarında bunlarda nedensel bağlantıyı değil, sanki belli bir ereğe göre yaratılmış olduğu düşüncesine kapılırlar. Oysa doğayı kendinde kavramaya çalışan insanlar özellikle dinler tarafından yadırganırlar. Bu iki görme tarzını ayıran şey, imgelem ile zihin arasındaki ayrıma\* dayanır. Salt imgeleme dayanan bir açıklama imgelemin nesnesinin kavranması açısından sınırlıdır ve “kendinde herhangi bir şeyin doğasını” veremez. Oysa nesnenin kavranabilirliği onun zihnin konusu olabilmesiyle koşuttur.

Spinoza'nın töz/doğa anlayışına genel olarak değindikten ve onun töz/doğa özdeşliğinin ekoloji felsefesinin uğrakları (praksis kavramının kategorik iki boyutu olan bireysellik ve özgürlük) açısından kullanışlı olup olmadığına dair ontolojik ayrıntılara yer verdikten sonra bu özdeşlik nedeniyle Spinoza'ya atfedilen panteist sıfatına değinmekte yarar gözükmektedir. Spinoza'nın töz kavrayışı konusunda genel olarak ona atfedilen panteist sıfatı değişik yorumlarla ele alınmıştır. Lacan, Spinoza'nın felsefesinde görülen panteizmin yanlısamadan ibaret olduğunu söyler: “Spinoza'da gayet yanlış biçimde, panteizm olduğu sanılan şey, Tanrı alanının, insan arzusundan sakın, istisnai bir uzaklık üreten gösterenin evrenselliğine indirgenmesinden ibarettir” (Akt: Zizek, 2002 : 233). Espen Gamlund ise Spinoza'nın varlık anlayışına dayanarak onun bu panteist değerlendirilişine alternatif bir sıfatı önerir: “Ben Spinoza'nın sık sık varsayıldığı gibi -tüm modlarda mevcut olan Tanrı ve Tanrıda mevcut olan tüm modlar- bir panteistten ziyade bir panenteist olduğuna inanırım” (Gamlund, 2007 : 15).

---

\* Spinoza bu ayrımı özgürlük kuramında da kullanacaktır. Genevieve Lloyd'a göre Spinoza'nın özgürlük kuramına göre “kölelik ile özgürlük arasına koyulan karşıtlık da bu ayrıma yerleşmektedir” (Lloyd, 1996 : 84)

Gamlund önerisini Spinoza'nın varlık anlayışının ekolojinin konusu olması açısından tartışır ve değer sorunuyla birleştirir. Ona göre hangi varlıkların moral statünün konusu olabileceği sorununu insanmerkezci bir eğilimin dışında tartışmak gerekmektedir. Bu sorunun yanıtında ekosentrik ve biyosentrik iki boyutun kombine edilmesinin katkısı olabilir. Bu uğrakta “Spinoza'nın sistematik felsefesinin kavramsal aygıtları” kullanışlı olabilir. Hatta Spinoza'nın çaba argümanı, “moral statünün bir ekosentrik ve biyosentrik kavrayışı için tanımlayıcı bir temel” (Gamlund, 2007 : 4) olarak düşünülebilir. Oysa Spinoza'nın ona atfedilen ve insanı diğer varlıklarla aynı değerde gördüğü yönündeki eleştiriyeye karşı özellikle Willem van Blyenberg'e verdiği karşılık bu eleştirinin geçersizliğine dair kesin bir tutumu örneklemektedir:

“İnsanları Tanrıya bağımlı kılarak ögelere, bitkilere, taşlara benzettiğimi söylüyorsunuz; bu bile benim görüşümü tamamen yanlış anladığınızı ve anlama yetisini ilgilendiren şeylerle hayal gücünü ilgilendiren şeyleri birbirine karıştırdığınızı göstermeye yeter. Eğer Tanrıya bağımlı olmanın ne demek olduğunu salt anlama yetisiyle algılamış olsaydınız, şeylerin Tanrıya bağımlı oldukları ölçüde, cansız, cisimsel ve kusurlu olduklarını muhakkak düşünmeyecek (en üst düzeyde yetkin Varlık hakkında böyle bayağca konuşmaya kim cüret edebilir ki?) tersine, tam da bu nedenle ve Tanrıya bağımlı oldukları ölçüde yetkin olduklarını anlayacaksınız. Bunun içindir ki, Tanrının kararından gelen bu bağımlılığı ve zorunlu işleyişi, ağaç kütükleri ve bitkilerden çok, en akli ve en yetkin biçimde yaratılmış şeyleri gözlemlediğimizde kavrarız” (Spinoza, 2008 (a) : 84).

Spinoza'ya yöneltilen insanlarla diğer varolanları *aynı düzeyde* ele aldığı yönündeki eleştiriye onun verdiği yanıt onun doğa anlayışının özellikle etik açısından biyoetik bir temel için kullanılamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Spinoza'da canlı ya da cansız şeylere ilişkin değer araştırması önsel bir biçimde tayin edilemez. Spinoza'nın etiğinin bu yönde kullanılamayacağını kanıtı onun kötülük üzerine yazışmalarında kuşkuyla yer bırakmayacak oranda kesinlik içerir:

“[İ]nsanı yetkin kılan sıfatların Tanrıya, ancak bir fili ya da bir eşeği yetkin kılan sıfatların insana atfedilmesi kadar uygunsuzca atfedilebileceğini açıkça farkettiğimiz felsefede, bu ve benzeri sözlerin yeri yoktur ve kavramlarımızla ilgili muazzam bir karışıklığa düşmeden onları kullanamayız. Bu nedenle felsefi tarzda konuşurken Tanrının ne birinden bir şey istediği ne de birinin Tanrıyı tiksindirdiği ya da



sevindirdiği söylenebilir: Şüphesiz ki, bütün bunlar Tanrıda olmayan insani sıfatlardır.

Bununla birlikte, iyilerin (yani Tanrının açık bir fikrine sahip olup bütün eylem ve düşüncelerini buna göre düzenleyenlerin), kötülerin (yani Tanrının fikrine değil, sadece dünyevi şeylerin fikirlerine sahip olup bütün eylem ve düşüncelerini bunlara göre düzenleyenlerin) ve sonuçta varolan her şeyin eylemi, ebedi yasalardan ve Tanrı kararından geliyor olsa bile, bunların birbirlerinden yalnız derece bakımından değil, öz bakımından da ayrıldığını belirtmek isterim. Melek kadar fare de, sevinç kadar keder de Tanrıya bağlı olmakla birlikte, ne fare bir tür melektir ne de keder bir tür sevinç” (Spinoza, 2008 (a) : 87).

Deleuze’un “biricik bir varlığın belirlenimi” olarak tanımladığı öz ve Spinoza’nın yaptığı bu özsel ayırım, insan ile diğer varolanlar arasındaki hem türsel hem de bireysel farklılıklara dayanmaktadır. Ancak Spinoza bu ayırımın doğa yoluyla ortaya konulması ve bu ayırımı ortaya koyarken hiçbir teolojik başvuruya dayanılmayacağı yönünde uyarıda bulunacaktır.

Metafizikten vazgeçmeksizin ve herhangi bir aşkınlığa gönderme yapmaksızın bir doğa kavrayışını ortaya koymak, neredeyse tüm Batı metafizik geleneğini karşısına almak anlamına gelebilir\*. Spinoza da özellikle tüm teolojik kategorilerden arındırdığı metafiziğini bu eleştirinin üzerine kurar. Hem epistemolojik hem politik hem de teolojik tartışmalarda Spinoza’nın konumlanışını anlayabilmenin yolu onun *Ethica* çalışmasının birinci bölümüne biteviye dönmekle mümkündür: “Epistemoloji birincil değildir; o ontolojiden ortaya çıkar. *Ethica*’nın ikinci bölümü birinci bölümü olmaksızın kavranılamaz” (Haserot, 1950 : 474). Birinci bölümde oluşturulan tözsel düzlem Spinoza’nın diğer görüşlerini anlamak açısından olmazsa olmaz bir hareket noktasını temsil etmektedir.

Varlık araştırması ile doğa araştırması birbirinden bağımsız düşünülebildiği gibi Spinoza’nın ontolojisi itibariyle bu iki araştırma alanında

---

\* Fiziğin metafiziksel temelleri olması gerektiği ya da metafiziksiz bir fiziğin olamayacağı anlayışı Spinoza ile birlikte Leibniz tarafından da öne sürülmüş ve araştırılmıştır. Spinoza ile Leibniz karşılaştırmasını ortaya koyan Roger Woolhouse’a göre Leibniz için “yeterli bir metafiziksiz fizik temelden yoksun olacaktır ve kaçınılmaz olarak tatminkâr olmayacaktır” (Woolhouse, 1993 : 59).

mutlak bir birleşmeye de tanık olunabilir. Bu birleşme, salt ontolojik bir düzen içinde düşünülemeyeceği gibi bu düzenin epistemolojik, lojik ve metodolojik boyutları da Spinoza'nın tarzında teşhir edilmektedir. Töz ile sıfatların tanımı ve doğa ile doğadaki bireysel varlıkların tanımı konusunda herhangi bir şüpheye yer bırakılmaksızın bir özdeşleşme söz konusudur. Bu özdeşleşmede herhangi bir aşkın kendindeliğe gönderme yapılmaksızın tüm varolanların içkin bir nedenle açıklanması, bu açıklamanın Yirmiyahu Yovel'in deyimiyile "tarafsız" ve kesin bir yöntem itibariyle tasvir edilmesi ve bu nedenle akla da bu yönde ontolojik herhangi bir ayrıcalık tanınmamış olması nedeniyle bu ontolojinin ekolojik sorunların felsefi boyutuyla ele alınması açısından oldukça elverişli bir dayanak teşkil ettiği düşünülebilir. Ancak böyle bir dayanak iddiası Spinoza'nın varlık anlayışının çekirdeği diyebileceğimiz çaba ve güç kavramlarını anlamayı kaçınılmaz kılmaktadır. Bu kavramları anlamının yolu ise Spinoza'nın *Ethica*'da izlediği düzene bağlı kalmayı gerektirmektedir.

## 2.2. Geleneksel Epistemolojinin Reddi

Spinoza, zihni incelerken tözün sonsuz sıfatlarından ikisini tanımlamaya girişir ki zaten sonsuz sıfattan sadece ikisi bilinebilirdir: uzam ve düşünce. Beden ve fikir – idea- ise bu bilinebilir sıfatlar yoluyla tanımlanabilir. Spinoza bedeni "yer kaplayan varlık olarak düşünülen Tanrının özünü şu ya da bu şekilde ifade eden bir tavır" (Spinoza, 2011 : II, T I) olarak tanımlarken, fikri ise "düşünen bir şey olan zihnin biçimlediği zihinsel kavram" (Spinoza, 2011 : II, T III) olarak tanımlar. Spinoza ona kavram demesinin nedenini zihnin etkin oluşunu anlatmak olarak belirtir. Spinoza'nın hem sıfatları hem de modları tanımlaması ancak onun ilk bölümdeki töz tanımına dayanarak daha anlaşılır hale getirilebilir. Dolayısıyla hem uzam hem de düşünce sıfatı ile ilgili tüm göndermeler Spinoza'nın töz tanımı ile birlikte düşünülmelidir.

Fikir, düşünce sıfatının ortaya çıkardığı bir kavramdan başka bir şey değildir. Dolayısıyla fikrin nesnesi de aynı sıfat yoluyla ve aynı zorunlulukla belirlenir. Fikir ile nesnesi ve beden ile nesnesi töz gibi aynı nedensellik

bağıntısına tabidir. Öyleyse her uzamsal olan Tanrının doğasının zorunlu bir ifadesi olduğu gibi her düşünsel olan ya da her idea da aynı zorunlu doğa yoluyla tanımlanır. Bu bağıntı Spinoza'da paralelizm olarak nitelendirilmiştir. Ancak iki şeyin paralelliği iki şeyin başkalığını da anlatabilirken Spinoza'nın şeyler ile idealar arasında varsaydığı bağıntının aynı doğaya ait iki şeyin bağıntısı olarak görülmesi koşuluyla bu nitelemenin yetersizliği açığa çıkacaktır. Onlar aynı tözün iki ayrı ifadesi olarak özsel bir bağıntıya sahiptir: “Fikirlerin [ideaların]- düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır” (Spinoza, 2011 : II, Ö 7). Bu bağıntı aynı zamanda nedenlerin bağıntısıdır. Öyle ki varolmayanların düşünülmesi dahi aynı nedensellik bağıntısında düşünülmelidir. Parkinson, Spinoza'nın idea tanımını eski terminolojinin dışında olduğunu hatta ona yeni bir anlam vererek bu terminolojiyi değiştirdiğini vurgular: “Spinoza'da bir idea, hatırlanacaktır ki olağan anlamda bir kavram değil, bir edimdir” (Parkinson, 1978 : 36). Bununla birlikte düşünce, geleneksel eğilimin aksine tüm aşkın boyutunu ve tözsel vasfını da yitirir: “Spinoza idealist perspektife yabancı kalır, çünkü o düşüncenin tözün bir karakteri olduğunu reddeder” (Macherey, 1997 : 64). Düşünce ya da idea diğer varolanlardan bağımsızlığa iye olsa da ontolojik bir ayrıcalığa sahip değildir. Bu bağımsızlık bir fikrin başka bir fikrin nesnesi ya da konusu olabilmesi bakımından bir bağımsızlıktır: “Böylece idealar ve bilme, zihnin nesnelere ile değil zihnin kendisi ile bağlanırlar ve zihnin öncesinde oluşmuş ‘idea’ okumasına karşı çıkılabilir” (Mark, 1978 : 15). Bu karşı çıkış ideanın ne olduğu konusunda klasik eğilimin dışı olarak da değerlendirilebilir:

“Bazı klasikler için ‘ideatum’, onun sahip olmuş olduğu bir kopyası olarak ve Tanrı tarafından üretilmiş bir şey olarak kullanıldı. Burada idea terimi ki Spinoza'nın terimden anladığı anlamdan farklı olan bir örnek ya da modelin Platoncu anlamına sahiptir. Genellikle Spinoza eski terminolojiyi kullanır ama ona yeni bir anlam verir” (Parkinson, 1978 : 53).

Diğer taraftan Spinoza'ya göre, ne idealar ne de şeyler nedensellik ilkesinden muaftır. Yani fikirler de birbiriyle bağıntıları söz konusu olduğunda nesnelere aynı yasaya tabidir. Öyleyse varlık ve düşünce alanını kuşatan bu neden bağıntısı içinde insan nedir? Spinoza bu sorunun yanıtında zorlanmış gibi

görünmemektedir. Zira bu sorunun yanıtı Spinoza'nın ortaya koyduğu varlık düzlemine içkindir.

İnsan sorunu ya da insan doğası sorunu Spinoza'nın uzam ve düşünceyi ele aldığı gibi aynı nedensel ve kipsel bağıntılarla ele alınır. Spinoza Batı felsefesinin genel eğiliminin aksine insana herhangi bir tözsellik atfetmez. Onun tek töz kavrayışı insan doğasını da bu tözle birlikte düşünebilme koşulunu getirir. Şayet bir insan özünden bahsedilecekse bu, tek töz olan doğayla ilişkisi ve birlikteliği ile kavranabilir: “[B]izim gerçek özümüz doğanın biçimlendirdiği gibidir” (Spinoza, 2002 : 69). Bu minvalde ele alındığında insan özü “Tanrı'nın sıfatlarının belli durumlarından oluşur” (Spinoza, 2011 : II, Ö X, S) ve “Tanrı'nın doğasını açık ve kesin bir dille anlatan bir nitelik ya da tavidir” (Spinoza, 2011 : II, Ö X, K). Demek oluyor ki insanın doğadan bağımsız ve kendine mahsus bir özünden bahsedilemez. Spinoza bu noktada şunu vurgular; Tanrı sadece bir oluş nedeni değildir, o aynı zamanda her şeyin varlık nedenidir. Spinoza Tanrının doğasının araştırılmasının hem bilgi hem de doğa bakımından öncelikli olduğunu vurgular. Bu belirleme bir anlamda insanın özünü de tüm varolanların özüyle bir arada tutar. Peki bu insan araştırması açısından bir perspektif daralmasına neden olur mu? Tümüyle doğanın nedensel bağıntılarıyla belirlenen bir insan anlayışıyla bir değer kavrayışı yanyana getirilebilir mi? Spinoza tüm şeylerin tekilliklerini aynı öze borçlu olduğu anlayışından yola çıkarak bunun aksinin olanaksızlığına vurgu yapar: “Bir şeyin özünü zorunlu olarak kuran neyse, o kurucu öge olduğunda o şey de olur, o kurucu öge ortadan kalktığında o şey de ortadan kalkar; yani öz, şeyin onsuz olamayacağı ve kavranamayacağı neyse odur; aynı şekilde öz de, şey olmadan varolamayacak ve kavranamayacak neyse odur” (Spinoza, 2011 : Ö X, N). Spinoza, insan doğasının ya da özünün tanımlanmasında tek bir özden bahsederek bu özün sürdürülebilirliğini de yine aynı öze atfeder. Bu atıf, insanın kendi özünü sürdürebilmesinin dolaysız koşulunun doğanın özünü sürdürülmesi yönünde ekolojik sayılabilecek bir ortaklığı imler. Spinoza'nın zorunluluk tanımını ve doğanın öncelliğini özetleyen bu vurgu, zihnin doğasını anlamak açısından da kullanışlıdır.

“Fikir nedir ve nasıl kurulur?” sorusu Spinoza’da birbirinden bağımsız olmayacak şekilde iki boyutlu olarak açıklanır. Düşüncenin bir tavrı olan fikir ilk olarak “fiilen varolan tekil bir şeyin fikri”dir. Bu tekil şey, bedendir ya da “her tekil şeyin gerçek tanımı tanımlanmış şeyin basit doğasından başka bir şeyi içermez” (Spinoza, Letter 34). Dolayısıyla fikrin konusu olan şey “fiilen varolan beden”dir. Bahsi geçen beden, tüm bireysel varolanların bedeni olması nedeniyle varolanların ortak ilkesi olarak belirlenir: “Spinoza’ya göre doğa, diğer bedenlerle ortaklık kurmak yoluyla (ve paralel yolda, diğer idealar ile birleşme yoluyla onların etkinlik gücünü artıran idealarda) bedenlerin etkin gücünü artırmaya çabaladığı bir yerdir” (Bennett, 2004 : 353). Öyle ki Spinoza “her şeyden önce bedenimizin doğasıyla ilgili bilgi sahibi olmamız”ın önemini telkin eder. Bu belirleme bir anlamda bedenin fikre önceliğini duyurur ki hem bedenin kendinde araştırılması hususunda hem de bedenin fikir uyarınca araştırılması hususunda Batı felsefesinin hakim eğilimi olan bedenin ikincil hatta deyim yerindeyse hakir konumunun olumsuzlanmasını yansıtır. Bu olumsuzlama, beden ile zihin arasındaki ilişkiyi Batı felsefesinin aksine bir koşulla teşkil edilir: “[B]ir beden diğerleriyle kıyaslandığında, birçok şeyi bir anda yapmaya ya da bir anda birçok şeyden etkilenmeye daha müsaitse, nesnesi olduğu zihin de diğer zihinlerle kıyaslandığında, bir anda birçok şeyi algılamaya daha müsaittir” (Spinoza, 2011: Ö XIII, S). Spinoza’nın beden konusundaki bu belirlemesi özgürlük sorunu açısından da temel bir belirleyen gibidir. Ancak bedenin farklı yönlerde etkinlik içinde olması ile zihnin de bu yönde bir etkinlik gücüne sahip olunabileceğini söylemek özgürlüğün de birincil olarak bedenin olanakları ile ilgili olduğunu söylemek ile aynı anlama gelmektedir. Diğer taraftan bedenin etkinlik düzeyi bireysel varlıklar arasındaki farkın da belirleyenidir. Spinoza’ya göre bireyler arasındaki farklılık onların etkinlik biçimleri ve düzeyleri yoluyla açıklığa kavuşabilir.

Zihnin nesnesinin ne olduğu ve zihnin olanakları epistemolojinin başat sorunlarından biridir. Spinoza zihni ele alırken onu bedenle ilişkisiyle koşullu olarak düşünür. Ona göre zihnin bedensel ya da maddi olmayan hiçbir nesnesi yoktur. Zihnin her nesnesi bir bedene göndermede bulunur ya da bedeni içerir. Şayet insan, zihin ve bedenden oluşuyorsa zihnin her nesnesinin bedeni

varsayıyor olması daha da anlaşılır olur. Steven Nadler, zihin ile beden arasındaki ilişkiyi onların doğası yoluyla açıklar: “Spinoza’nın insan zihninin doğası açıklaması derin biçimde insan bedeninin doğası temeline yerleşir” (Nadler, 2001 : 104). Ancak Yovel, beden ile zihin arasındaki ilişkinin aynı doğayı içermesine rağmen *denklik* niteliği olmadığı konusunda ikaz eder. Tabii ki bu ilişki yine Spinoza’nın töz tanımıyla birlikte ele alınmalıdır. Spinoza, zihin ile beden arasındaki ilişkiyi benzerlik ya da aynılık biçiminde nitelenmekten imtina eder ve birlik nitelenmesini yeğler. Beden ile zihin arasında, töz ile sıfat arasında Spinoza’nın bahsettiği anlamda bir ilişki kabul edilirse şeyler arasındaki farklılık ya da bireysellik nasıl açıklanabilir? Spinoza o vakit etkinlik kavramını devreye sokacaktır. Bir beden her zaman etkilenme ve etkileme eğilimindedir. Etkilenme ve etkileme olanağı sonsuz bir ilişkiyi varsayar. Bu olanak bireyselliğin de belirleyici ilkesidir: “Her şey bir bireydir; fakat burada bireylik, ilişkilerden kökten ayrı bir şey olarak değil, tam da ilişkiler yoluyla oluşmuş bir şey olarak anlaşılır” (Read, 2013 : 87). Zihin de beden gibi aynı etkilenme ve etkileme eğilimini taşımaktadır. Ancak bedenler arasında şöyle bir fark gözetilmelidir ki bir beden ne oranda kendi nedenleriyle bir etkinlik halini taşıyorsa o denli diğer bedenlerden yetkindir, aksine ne oranda dış nedenlerle etkileniyorsa diğer bedenlerden o denli aşağıdadır. Bu durumda Spinoza’nın bireyselleştirici ilke olarak etkinlik ilkesini kabul ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte Spinoza bu ilkeyi tüm varolanlar için varsayar. Öyle ki bireysellik tüm varolanlara atfedilir: “Cisimler tekil şeylerdir ve birbirlerinden hareket halinde ya da hareketsiz halde oluşlarına göre ayırt edilirler” (Spinoza, 2011 : II, YÖ III, K). Spinoza bu vurgusuyla her bir varolanı kuşatacak bir bireysellik argümanı ortaya koyar. Böylece Batı felsefesinin hakim tözselliğini de nihayetlendirmiş olur.

Cisimlerin birbirinden farklılaşmalarına neden olan devim ve dinginlik, cismin başka bir cisim tarafından belirlenimini imler. Bir başka cisim tarafından belirleniyor olmak sonsuz sayıda bireyin - Spinoza cisimlerin bireysel şeyler olduğunu söyler- bağlaşıklık ilişkisini anlatır. Spinoza bu bağlaşıklıkta etkileşimde etkileyen ve etkilenen cisimlerin her ikisinin doğasının belirleyici olduğunu vurgulayarak açıklık getirir. Cisimlerin bireysel şeyler olmaları ne onların değişmediği anlamına gelir ne de onların birleşik olmadığı anlamına gelir.

Spinoza bir cismin her bir parçasının devinim ya da dinginlikten aynı oranda etkilendiğini düşünür. Ona göre, dışsal bir etkiye karşı cismin parçaları aynı etkiyle varolan doğalarını koruyabilirler. “Farklı doğalara sahip pek çok bireysel kısımdan oluşan” insan bedeni de tüm bireyler için geçerli olan yasaya tabidir. Öyleyse insan bedeni de zorunlu olarak dışsal etkilerle belirlenen, hatta yenilenmek için dışsal etkilere gereksinim duyan bir varoluş gösterir. Ancak bu etkilenme tek yönlü değildir. Beden de kendi dışındaki cisimleri etkilemeye aynı biçimde muktedirdir. Yukarıda da bahsedildiği üzere zihin bedeninin tüm değişikliklerini içerir. Zihnin ideası da bedeninin bağlaşıklık etkileşiminde olduğu nesnenin ideasıdır. Zihin ile zihnin ideası arasındaki ilişki doğrusal ya da simetrik bir ilişki değildir, zihni etkileyen cismin ideası cismin doğasıyla birlikte bedeninin doğasını da içerir. Dolayısıyla zihin tek başına değildir, her an bedeniyle birlikte ve düşünme koşulu bedendir. Bu mutlak anlamda maddileştirilecek bir olanak değilse de belli tarzda *maddi* bir ilişkiyi imler. Öyle ki “dış cisimlerden edindiğimiz fikirler dış cisimlerin doğasından ziyade kendi bedenimizin yapısını gösterir” (Spinoza, 2011 : II, Ö XVI, ÖS II). O vakit her beden kendi belirlenmişliği dolayısıyla kendine mahsus bir belirlenmeye mi iyedir? Bedenin tözün sonsuz sıfatından birisi olması Spinoza'nın zihin ve beden arasındaki bu açıklamayı nesnelleştirmek açısından yeterli gözükmektedir.

Dışındaki nesnelere bedendeki etkisi imgelemenin ve belleğin nesnesini oluşturur. Tekrarlamakta yarar gözüküyor; bu etkiler etkilenen bedeninin doğasını da içerir. Bu salt epistemolojik bir argüman değildir. Zira tüm bu etkileşimler ve imgelemenin olanağı bedeninin doğasının anlaşılması için de dayanaktır. Spinoza şu iki vurguyla bu ilişkiyi iyiden iyiye anlaşılır hale getirir: “İnsan zihni insan bedeninin fikri ya da bilgisidir” ve “fikirlerin düzeni ve bağlantısı nedenlerin düzeni ve bağıntısıyla aynı”dır (Spinoza, 2011 : II, Ö XIX, K). Bedenin bu bilinirliği bedeninin sıfatları yoluyla bilinebileceğini duyurur. Beden ile zihin arasındaki bu ilişki formu, zihin araştırmasının beden araştırmasıyla koşullu olduğunu göstermektedir. Zira nasıl zihin nesnesiyle birlikte düşünülüyorsa aynı tarzda bedenle birlik içinde düşünülmelidir: “[Z]ihin düşünce sıfatının altında, beden de yer kaplama sıfatı altında düşünüldüğü sürece, beden fikrinin ve bedeninin, yani zihin ve bedeninin bir ve aynı şey olduğunu göstermiştik” (Spinoza,

2011 : Ö XXI, N). Öyle ki zihnin kendi kendisini konu edinebilmesi ya da düşünebilmesinin koşulu da yine beden belirlenimlerini bilmektir. Dolayısıyla “ideaların ideaları, bizim ben bilincinden hareketle düşünebildiğimiz bağımsız bir kaynağı ya da biçimi değildir. Çünkü Spinoza [P23’te] zihnin sadece beden etkilenimlerinin aracılığıyla kendi bilgisine sahip olduğunu tartışır” (Lachterman, 1978 : 95). Beden ile zihin arasındaki ilişkinin bilgisine epistemolojik bir refleksiyonla değil, ontolojik bir sezgi ile ulaşılabilir. Bu ilişki, Tanrının zorunlu doğasının ifadesinden başka bir şey değildir.

Fikrin ikinci kurucu nesnesi ise yine bir başka fikirdir. Spinoza, zihnin bir bedeni düşünürken aynı zamanda bu bedenin hallerini ya da tavırlarını ve tavırlarının fikirlerini de düşündüğünü belirler. Zihnin kendisini bilme koşulu da yine beden tavırlarının fikirlerine sahip olmaktır. Dolayısıyla beden, zihnin kendisini bilmesi açısından da bir önceliğe sahiptir. Yine zihnin bir cismi algılamasının olanağı bedenin dışarıdan bir cismin etkisinde olmasıyla ilintilidir. Beden dışındaki cisimlerce etkilendiği oranda bu cisimleri algılamaya yatkınlığı artacaktır. Bedenin tavırlarının algılanması da yine aynı biçimde bedenin etkilenmiş olmasıyla koşulludur ve beden kendi doğasını ancak bu etki yoluyla bilebilir. Böyle bir etkileşim olmaksızın oluşturulan fikirler “bulanık” fikirlerdir. Zira “insan bedeninin hallerine ilişkin fikirler, hem dış cisimlerin doğasını hem de insan bedeninin kendi doğasını içerirler” (Spinoza, 2011 : II, Ö XXVIII, K). Spinoza zihnin kendisini bilme koşulunun da zihnin bedeni bilmesiyle koşullu olduğunu yineler. Zihin ile beden arasındaki bu epistemolojik bağıntı bir öncelik-sonralık niteliğiyle değil çok boyutlu bir kavrayışla açıklığa kavuşur. Spinoza’ya göre zihin “aynı anda göreceği ve aralarındaki benzerlikleri, farklılıkları, zıtlıkları anlayacağı şekilde bakmaya zorlanmadığında, ne kendisiyle, ne kendi bedeniyle, ne de dışındaki cisimlerle ilgili tam bir bilgi edinebilir” (Spinoza, 2011 : Ö XXIX, S). Zihin, bu “belirlenme” ile gerçekliğin bilgisine ulaşma olanağına sahip olur.

Zihin ile beden arasındaki ilişkide olduğu gibi fikrin oluşumu, doğruluğu ve yanlışlığı da aynı bağıntıyla düşünülmelidir. Spinoza’ya göre yanlışlık da doğruluk kadar zorunlu bir bağıntıyla ortaya çıkar: “[D]oğruluk, aynı şeyler üzerinde mutabık olan, açık şeyler hakkında yapılan bir doğrulamadır (ya da



yalanlamadır); ve yalnızlık kendisiyle mutabık olmayan bir şey hakkında yapılan bir doğrulamadır (ya da yalanlama)” (Spinoza, 2002 : 79). Doğruluk ve yalnızlık gerçeklik bakımından aynı fakat mantıksal olarak farklıdır. Dahası “yeterli kelimesi kendinde ideanın doğası ile ilgiliyken doğru kelimesi sadece onun nesnesi ile ideasının uyumu ile ilgilidir” (Spinoza, Letter 60). Yeterli bir idea ile doğru arasında hiçbir fark olmadığını belirten Spinoza’ya göre doğruluk ile aynı zorunlu bağıntıyla ortaya çıkan yalnızlığın nedeni ise bilginin yetersizliğidir. Spinoza zihnin epistemolojik kuruluşunu beden hallerine başvurarak açıklar. Ona göre bedeni ekleyen şeyler ile bedenin ortak bir niteliği söz konusu ise zihnin bu şeylere ilişkin fikirleri de “birebir” niteliği taşıyacaktır. Dahası, “bedenin başka cisimlerle ortak yönleri arttıkça zihin de o oranda daha çok şeyi birebir algılamaya uygun hale gelir” (Spinoza, 2011 : II, Ö XXXIX, S). Beden ile zihin arasındaki bu epistemolojik ilişki Spinoza’nın da göz önünde bulunduracağı bir soruna açıklık getirmelidir. Beden ile zihin arasındaki bu koşullu ilişkiyi varsaydığımızda genel kavramların kuruluşunu nasıl açıklayacağız?

Beden ile zihin arasındaki ilişkide Spinoza'nın bedene dair vurgusu hem düşünceye formunu veren unsurlar açısından hem de düşüncenin teolojik ya da teleolojik boyutunun çözümlenmesi açısından oldukça kullanışlı gözükmektedir. Şayet bedenin tüm değişiklikleri ve belirlenimleri zihnin içeriğini, nesnesini oluşturuyorsa bu bedenin ya da uzamsal olanın bir anlamda önceliğini verir. Ancak bu öncelik vurgusunda yanlış anlaşılmaya olanak vermeyecek bir uyarı yararlı olabilir. Beden ile zihin arasındaki ilişkide bedenin zihne önceliği ontolojik bir öncelik değildir. Dolayısıyla iki bağımsız nesnenin birbiriyle ilişkisi gibi değil, aynı doğada birleşen iki nesnenin bağlaşıklık ilişkisini anlatır. Öyleyse hem cisimlerin hem de bedenin değişiklikleriyle içerik edinen zihni anlamının yolu ona doğasını veren maddi belirlenim ilişkilerini anlamaktır. Dolayısıyla zihnin ya da bedenin neliğinin araştırılması öncelikle ontolojik bir araştırmanın konusudur. Bu anlamda salt epistemolojik araştırmaya dayanan bir araştırmanın kurgusal sonuçlara ulaşması muhtemeldir. Bu nedenle ne zihnin ne de bedenin bu ontolojik dayanaktan bağımsız olarak ve metodolojik olmak dışında bir kendilik araştırmasının konusu olamayacağı açıktır. Aksine zihnin kendisini anlamasının koşulu dahi zihnin bedenin bu belirlenimlerini bilebilmesiyle koşulludur. Spinoza

bu minvalde çok sarih biçimde şunu vurgular; zihnin cisimlere ve bedenine değişiklerine dair bilgisi genel olarak karmaşıktır. Zihin şeylerin nedensel doğasını kavramadıkça bu karmaşıklık sürer. Zira tüm varolanlar her zaman “belli bir yolda belirlenmiş”tir. Yanlış bilginin nedeni de burada açığa çıkar. Her zaman değişen ve zihin tarafından karmaşık düzeyde edinilen bilgi gerçekliğin bilgisini vermez. Gerçekliğin bilgisi, doğanın yeterli bilgisine sahip olmakla mümkündür. Ancak bu yeterli idea ve yetersiz bilgi arasındaki ayrım formel bir ayrımdır. Zira her ikisinin de aynı doğanın zorunluluğundan ortaya çıktığı gösterilmişti.

Zihnin bilgisi genel olarak karmaşık olsa da tüm insanların sahip oldukları bazı ortak kavramlar vardır. Bu ortak kavramların kökeni varolanların ortaklığı ya da Spinoza'nın deyimiyile bağlaşıklığıdır, dolayısıyla ortak kavramlar *a priori* ya da aşkın bir kategoriye duyurmaz: “[F]elsefenin temelleri ortak nosyonlardır ve o yalnızca tabiattan çıkarsanmalıdır” (Spinoza, 2008 (b) : 220). Spinoza ortak kavramların aşkın olduğuna dair yanılığı önlemek için varlık ve şey, hatta insan gibi ortak kavramların ya da tümellerin aşkın olarak nitelendirilmelerinin nedenini şöyle açıklar: “Bu terimler, imkânları sınırlı olan insan bedeninin kendi içinde aynı anda ancak belli sayıda imgeyi net şekilde oluşturabilmesinden kaynaklanır” (Spinoza, 2011 : II, Ö XL, N I). Bu belirleme klasik metafiziğin bir eleştirisi olarak görülebilir. Öyle ki Spinoza'nın ontolojik bir açıklamayla eleştirdiği aşkınsal düzlemde sürdürülen araştırmanın klasik metafiziğin omurgasını oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Negri, Spinoza'nın klasik metafizik anlayışı reddine yerleşen tümel eleştirisini şöyle ifade eder: “Varlığın birliği ve dolaysız maddiliği başka türlü bir yaklaşıma geçit vermez. Metafizik tarihinde başka hiçbir yerde, tümelin yıkımı, tümelin ve felsefenin kendisinin yıkımı bu safhaya getirilmemişti” (Negri, 2005 : 107). Spinoza'nın felsefesinin maddeci nitelmesi ya da varlığın sadece maddi boyutla düşünülmesi oldukça sorunlu olmakla birlikte Spinoza'nın aşkınlığı sadece madde-dışı ya da madde-ötesi olarak anlamadığı da açıktır. Spinoza bir yandan kendi ontolojisini kurarken diğer taraftan Batı felsefesinin aşkınsalcı yaklaşımını hükümsüz kılar. Spinoza bu aşkınsalcı yaklaşımla bilhassa uğraşmaz, varlık kavrayışıyla kendini dolaysız biçimde bu aşkınsalcı kavrayıştan bağımsızlaştırarak bunu yapar. Aslında bu geometrik yöntemin de avantajlarından biridir.

Sadece imgeyle sınırlanmış bir zihin bazen tekil şeyleri bazı evrensel kavramlar altında bir araya getirerek bu evrensel kavramların tekil şeylerden bağımsızlığını varsayar. Spinoza genel kavramların oluşumunu her zihin için aynı epistemolojik bağıntı ile açıklasa da bu kavramların oluşumunun bedenlerin farklı etkilenme düzeyleri nedeniyle her zihin için de farklı olacağını vurgular. Ona göre, her insan bedeninin diğerlerinden farklı düzeyde etkilenme tarzı nedeniyle imgeler yoluyla oluşan bu genel kavramların ya da “ortak imge”lerin oluşumu da her insan zihni için farklı olacaktır. İnsana dair “akıllı bir hayvan” gibi nitelendirmeler de yine her insanın “kendi bedeninin yatkınlığına göre şeyler hakkında bu tür imgeler oluşturacak” olması yoluyla açıklanacaktır. Spinoza’nın genel kavramların oluşumunu bedeninin etkilenme yatkınlığına nispeten açıklaması Batı felsefesinin başlıca sorunu olan “varlık nedir?” sorununu yeni ve Batı felsefesinin genel eğiliminin ötesinde özgün bir boyuta yerleştirecektir. Bunca birbirinden farklı varlık anlayışının olmasını da bu imgesel kuruluşa atfeden Spinoza, varlık gibi genel kavramların oluşturulmasına getirdiği yeni boyutla sadece varlık sorununu değil epistemolojik araştırmayı da yeni bir düzleme taşımaktadır.

Spinoza, tekil şeylerin karmaşık imgesiyle oluşmuş bilgiye birinci türden bilgi der ve bu bilgi türünün şeyleri ve şeylerin nedenlerini hiçbir zaman veremeyeceğini söyler. Spinoza, *imgelem* ve *sani* olarak adlandırdığı bilginin yanı sıra iki bilgi türünün daha olduğunu söyler:

“Şeylerin özelliklerine dair ortak kavramlara ve yeterli fikirlere sahip olmamızdan; buna *akıl* ya da *ikinci tür bilgi* diyeceğim. Bu ikinci tür bilginin yanı sıra, az sonra göstereceğim gibi, bir de *üçüncü tür bilgi* var ki, buna *sezgisel bilgi* diyeceğiz. Bu bilgi türü, Tanrı’nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin bire bir fikirden şeylerin özüne ilişkin bire bir bilgiye değin uzanır” (Spinoza, 2011 : Ö XL, N II).

Spinoza üçüncü tür bilgiyi *Kısa İnceleme*’de ise “yalnızca kendisi aracılığıyla kavranan tüm bilgilerin sebebi” olarak nitelendirir. Ona göre bu bilgi türü, Tanrı ile bizim aramızdaki dolaysızlığın bilgisidir. Üçüncü tür bilgiye dair farklı yorumlar söz konusu olmakla birlikte Spinoza’nın varlık anlayışıyla da koşullu

olarak geliştirdiği epistemolojisi hem Batı felsefesindeki bilgelik arayışını hem de bu arayışın meşrulaştırmaya çabaladığı insanlar arasındaki eşitsizliği hükümsüz kılarak geleneksel epistemolojide göz ardı edilemez bir çatlakla neden olur:

“doğru bir fikrin yanlış bir fikirden ayırt edilebilmesi için sadece bu fikrin nesnesine uygun olduğunun söylenmesi yeterliyse, doğru bir fikrin yanlış bir fikirden daha fazla gerçekliği ya da mükemmelliği olamaz, çünkü her ikisi de sadece dışsal işaretlerle ayırt edilmektedir; dolayısıyla doğru fikirleri olan bir adamın yanlış fikirleri olan bir adamdan daha üstün olmaması doğal” (Spinoza, 2011 : II, Ö XLII, N).

Spinoza, *Ethica*'yı önceleyen *Kavrayış Gücünün Gelişimi*\* adlı çalışmasında da bilgi konusunda benzer bir sınıflandırma ortaya koyar. Bilginin düzeylerine dair bir derecelendirme yapan Spinoza, bilgiyi pratikle özdeşleştirmeden ortaya koyduğu bilgi araştırmasında farklı bilgi türlerinden bahseder:

- “1. Kulaktan dolma ve bazı keyfi işaretler yoluyla bilgi.
2. Eleştirel olmayan deneyden, yani tam uslamlamaya maruz bırakılmamış deneyden bilgi, böylelikle bir deneyi başkalarıyla sınamaksızın rastlantısal olayların tanıklığını kabul ederiz.
3. (a) ya nedeni sonuçtan (b) ya da tikel bir özeliğin gerekli varlığını genel bir kavramdan çıkarsayarak, bir şeyin özünü başka bir şeyden çıkarsayan (ama upuygun olarak değil) bilgi.
4. Son olarak, bir şeyi yalnızca özü ya da onun en yakın nedeni aracılığıyla kavrama yoluyla bilgi” ( Spinoza, 1999 : 27).

Hem ruh ve beden sorununun çözümü açısından hem de bilinebilirliğin sınırlarını olumsuzlaması açısından Spinoza'nın ontolojisinin sunduğu olanak onun epistemolojisinde de tezahür eder. Batı felsefesinin ve özellikle kartezyen felsefenin kabul ettiğinin aksine Spinoza'ya göre bedenin ve ruhun birliği, ruhun özünün bilgisiyle belirginleşir. Bir şeyin özünün bilgisi olarak en son bilgi türünün ayrıntısı verilmemiş olsa da Spinoza bu bilginin bireysel varlıkları bilmenin koşulu olduğunu söyler.

---

\* Matheron, Spinoza'nın bu çalışmasının ancak onun *Ethica*'sı yoluyla anlaşılabileceğini düşünür: “[B]u eser okuyucuyu Spinoza'nın ontolojisine götürmeyi amaçlar ve onları derece derece Spinoza'nın ontolojisini keşfetmeye götürür. Daha en başından genel olarak bütünüyle güvenilir olamayan bu eserdeki öncüller, *Ethics* öğretisinin eksikliğinde hiçbir şey kanıtlamaz” (Matheron, 1994 : 83).

Spinoza, her ne kadar ruh ile beden arasında bir birleşmeyi ve bu birleşmenin bilgisinin de ruhun özünün bilgisiyle mümkün olduğunu söylese de fikir ve fikrin nesnesi arasında bir ayırım yaparak bu birleşmeyi paralelizm yorumlarından azat eder. Ona göre fikir nesnesinden bağımsız bir kendiliğe sahiptir\*. Öyle ki bir fikir başka bir fikrin nesnesi olabilir. Aslında bu imkân doğruluğun ya da doğru bir fikrin koşuludur. Yöntem de bu dolayısıyla tanımlanabilir: “[Y]öntem, kendinde yansıyan bilgiden, yani idelerin idealarından başka bir şey değildir” (Spinoza, 1999 : 33). Hem yöntem açısından hem de fikrin kuruluşu açısından Spinoza’nın ortaya koyduğu fikir ve fikrin nesnesi ayrımı onun varlık kavrayışı göz önünde bulundurulduğunda bu ayrımın ontolojik bir ayırım olmadığı görülebilir. Ona göre nasıl ki doğadaki tüm varolanlar birbiriyle ilişkili ise bu varolanlarla ilgili fikirler de aynı biçimde birbiriyle ilişkilidir.

Hem fikrin nesnesinden özerkliği hem de Spinoza’nın en yüksek bilmenin bireylerin bilgisi olduğunu söylemesi Spinoza’nın tek töz kavrayışının indirgemeci bir varlık kavrayışı olarak yorumlanmasına karşı kendinde bir açıklama içerir. Spinoza fikrin doğruluğu konusunda da fikrin özerkliği argümanını kullanır: “[D]oğru bir fikrin tözü, ne öteki fikirlere ne de dışsal neden olan bir nesneye gönderme olmaksızın, o fikrin kendinde bulunmalıdır. Onun doğruluğu sadece zihnin doğasına ve gücüne bağlı olmalıdır” (Spinoza, 1999 : 48). Fikrin özerkliği ve bir fikrin başka bir fikrin nesnesi olabilme imkânı genel olarak bilindiği anlamıyla bir soyutlama olarak görülmemelidir. Spinoza doğanın bilgisinin ya da ilkesinin edinilmesinin soyutlama ya da evrensel olarak anlaşılması gerektiğini telkin eder.

Peki bir fikrin doğruluğu nasıl bilinebilir? Spinoza bunu “fikrin kendi nesnesine uygun olması” biçiminde belirler ve bu bağlamda ele alındığında yanlış ile doğru ilişkisi için yokluk ve varlık arasında bir analogiye başvurur. Zira Spinoza’ya göre hakikat “kendi kendisinin ölçütü”dür. Burada herhangi bir

---

\* Spinoza’da fikre tanınan bağımsızlık ontolojik bir tarzda düşünülmemelidir. *Kısa İnceleme*’de Spinoza bu bağımsızlığa dair şöyle der: “[B]ir bütün olarak doğa bir tek töz olduğu için özü sonsuz olan birşeydir, her şey doğa yoluyla birleştirilmiştir ve herşey bir varlıkta yani Tanrıda birleştirilmiştir. Ve şimdi, beden ruhumuzun öğrendiği en ilk şey olduğu için [...] böylelikle şey mutlaka fikrin ilk nedeni olmalıdır” (94)

epistemolojik olasılıktan bahsedilemeyeceği gibi doğru ya da yanlış her tür bilginin aynı zorunluluk uyarınca oluştuğu argümanı bilgi araştırmasının temelini oluşturur. Dahası “hiçbir varlık tabiatın önceden belirlenmiş düzeni, yani Tanrı’nın sonsuz yönetimi ve kararı dışında hiçbir şey yapmaz” (Spinoza, 2008 (b) : 84). Spinoza’ya göre bu zorunluluk, bizlerin yine aynı zorunluluk nedeniyle “şeyleri sonsuzluğun ışığı altında” düşünmemize neden olur. Spinoza bu zorunluluğu şöyle tasvir eder:

“[Y]anlış ve kurgusal fikir arasındaki tek fark birincisinin onaylamayı ya da olumlamayı varsaymasıdır. Bu demektir ki, belirttiğimiz gibi, yanlış bir fikir ile karşılaştığımız zaman, kurgular durumunda olduğu gibi, fikrin, dış nesnelere ortaya çıkmadığı sonucunu çıkarmamıza yol açan hiçbir şey yoktur. Uyanırken ve insanın gözleri açıkken rüya görmek gibidir. Yanlış bir fikir özü bilinen bir şeyin varoluşunu ya da kurgusal fikirlerdeki gibi özünü ifade eder. Varoluşu ifade eden şey, kurgusal bir fikirle aynı biçimde düzeltilir. Eğer bilinen bir şeyin doğası varlığını zorunlu olarak içeriyorsa, onun varoluşu ile ilgili bir yanlışlığa düşmek olanaksızdır” (Spinoza, 1999 : 47).

Spinoza bilgi ile zorunluluk bağıntısını “varlık olarak doğa” araştırmasında terkip eder. Bununla birlikte bilginin uygunluğu bahsinde bu doğayı ise fiziksel addetmekte herhangi bir sakınca görmez:

“Tüm fikirlerimizi birleştirme ve sistemleştirme amacı için tüm şeylerin nedeni ve doğası olan bir Varlık’ın olup olmadığını ilk fırsatta araştırmak gerekli ve akıllıcadır. Varlığın fikrini tüm fikirlerimizin nedeni yapmamızı sağlayacaktır. O zaman zihnimiz, söylediğim gibi, doğayı en iyi biçimde temsil edecektir. Çünkü o fikirlerinde doğanın özünü, düzenini ve birliğini içerecektir. Şu açığa kavuşturulmalıdır ki, bundan dolayı yapabildiğimiz ölçüde, gerçek bir kendilikten bir başkasına doğal nedensel düzen ile uygunluk halinde ilerleyerek tüm fikirlerimizi fiziksel ya da gerçek şeylerden çıkarsamak çok gereklidir” (Spinoza, 1999 : 62).

Spinoza’nın epistemolojisinde vurgulanması gereken detaylardan birisi, Spinoza’da epistemolojik ölçütün doğruluk ya da yanlışlıktan ziyade yeterlilik ve yetersizlik ya da kesinlik ve kesinlikten yoksun kategorileri ile belirlenmesidir. Bununla birlikte kaçınılmaz biçimde üzerinde durulmaya muhtaç başka bir detay ise bireysel şeylerin özünün bilinmesinin olanağı olarak akla dayanan ama akıl yoluyla açıklanamayan üçüncü tür bilgiye başvurulmasıdır: “[A]klın temelleri her

şeye ortak olan özellikleri açıkladığı halde, tekil olan hiçbir şeyin özünü açıklamayan kavramlardır aslında” (Spinoza, 2011 : II, Ö XLIV, S II). Sezgisel bilme olarak nitelendirilen üçüncü tür bilgi, Spinoza’nın metafiziğinin kurucu ögesi gibidir:

“Öz bilgisine yalnızca değişmez ebedi şeylerin ve onlardan kaynaklanan yasaların araştırılmasıyla ulaşılabilir. Tekil şeylerin varolması ve şeyler sisteminde yerlerini almaları bu yasalarla uygunluk halindedir. Gerçekte, değişen tek tek şeyler değişmeyen şeylere öylesine sıkı ve denebilir ki, öylesine zorunlu bağlıdırlar ki, onlar olmaksızın ne olabilir ne de kavranabilirler” (Spinoza, 1999 : 63).

Üçüncü tür bilgi, hem tam olarak açıklanmamış olması nedeniyle hem de özün bilgisi olması nedeniyle tartışmalara açık bir bilgi türü olarak yorumlanmıştır. Francis S. Haserot, Deleuze’un “Spinoza’nın üçüncü tür bilgisinde yok edilemez mistik bir şeyler vardır” (Deleuze, 2000 : 243) iddiasına rağmen üçüncü bilgi türünün Spinoza’ya mistik bir nitelik yüklediğini onun sezgisel bilgisinin “üstün-rasyonel (*suprational*) sezgi değil özün rasyonel bir sezgisi” (Haserot, 1950 : 474) olduğunu söyler\*. Yirmiyahu Yovel ise Haserot’un aksine yarı mistik olarak nitelendirdiği üçüncü tür bilginin Spinoza’nın felsefesi açısından Platon’un ideaları gibi özsel bir öneme sahip olduğunu söyler. Öyle ki Spinoza’nın üçüncü tür bilgisi olmaması durumunun Platon’daki ideanın olmayışı durumu arasında bir analogi kurarak her iki yoksunluk durumunda iki filozofun felsefelerinin de “sakatlayacağı”nı ifade eder. Bununla birlikte Yovel, Haserot’un sezgisel bilginin dayandığı rasyonel bilgi yorumuna ise iştirak eder: “Spinoza için sezgisel düşünme bir zorunlu koşul olarak bilimsel bilgiyi varsayar” (Yovel, 1989 : 157). Yine üçüncü tür bilgi hem kendimiz hem de dünya üzerine “daha derin bir perspektifi” bize sağlaması açısından ikinci tür bilgi üzerinde yükselir. Thomas Carson Mark, üçüncü tür bilginin ne olduğundan ziyade bu bilgi türünün Spinoza’nın kartezyen dışı konumlanması açısından önemini vurgular:

---

\* Thomas Carson Mark’a göre, Spinoza’nın epistemolojisinin herhangi bir mistik niteliğe sahip olmaması onun ontolojisinin bu tarz bir niteliğe sahip olmamasından ileri gelmektedir: “Spinoza hiçbir mistik varlığa başvurmaksızın bilimsel ( “ordine geometrico demonstrata”) bir metafizik geliştirmeye çalıştı. Bu metafizik, politik ve etik düşünce için ve yeni bir bilim kavrayışı için en son bağlamı temin etti” (Mark, 1972 : 211).

“Kavranılmış ya da algılanmış olanın ne olduğu uzam aracılığıyla ya da düşünce aracılığıyla anlaşılabilir, fakat her iki durumda da kavranılmış olanla bilinmiş olan aynıdır. Bu şu anlama gelir ki, Spinoza'nın bilme analizinde üç-düzeyle Kartezyen analizden uzaklaştığı ve onun yerine zihin ile bilinen arasında hiçbir aracı varlığın olmadığı ve kavranılmış olanın nüfuz edilemez olan başka bir şeyin bir temsili olmayan iki-düzeyle bir analizi benimsediği görülür. Bu durum üçüncü tür bilgide apaçıktır. Spinoza üçüncü tür bilgide bireysel nesnelere bilgisi olarak başvurur, ama sözkonusu bu nokta *Kısa İnceleme*'de çok daha açıkça ifade edilmiştir: ‘Bu bilgi türü yalnızca o nesnenin kendisi anlama yetisine dolaysız bir ifşasından başka bir şey değildir’” (Mark, 1978 : 16).

Matheron'a göre de üçüncü tür bilgiyi anlamamanın yolu Spinoza'nın diğer bilgi türlerini anlamakla koşulludur. Ona göre üçüncü tür bilginin hareket noktası ikinci tür bilgi olabilir. Her ne kadar Spinoza matematiksel bir yöntemi kullansa da üçüncü tür bilginin ne olduğu konusunda ancak ontolojik bir kavrayış geçerli olabilecektir:

“En iyi fizikçi onların Tanrının bir sıfatının modları olduklarını bilmiyorsa cisimlerin özünü anlamayacaktır. Matematiksel nesnelere durumunda yine de üçüncü tür bilgiye böyle bir geçiş tamamen olanaklıdır. Matematiksel nesnelere gerçek nesnelere değildir, ortak niteliklerdir. Kendilerinde ele alındıklarında, nitelikleri oldukları şeylerden soyutlama içinde en tam biçimde düşünüleceklerdir. Genetik olarak onları, bu ortak nosyonları bütünüyle kendi kavramı içinde (ister genel olsun ister özel) bilineceklerdir. Ve uzlaşımaya göre, eğer onları sanki gerçek fiziksel şeylermiş gibi ayrı nesnelere statüsüne yükseltmeye karar verirsek bu yeniden kurmayı bize onların özünün bilgisini veriyor olarak alabilmiş olacağız. Şüphesiz bu bilgi Tanrı idesinden çıkmaz, böyle olması için buna gerek de yoktur. Aslında onu böyle kılmak hata olacaktır: daire Tanrının bir tarzı değildir, sayı da öyle. O halde onun özünü anlamamanın en iyi yolu, onları gerçek varlıklara göre Tanrının ne olduğu durumundaki ‘naturans’ olarak sunmak olacaktır” (Matheron, 1986 : 148).

Matheron'un matematiksel varolanlar ile Tanrı arasında yaptığı karşılaştırma Spinoza'nın varlığı matematiksel ya da sayısal olarak kavramadığını göstermek açısından oldukça önemlidir. Aslında Spinoza'nın da doğrudan bu yönde ifadelerine rastlamak mümkündür: “Sayı belirlemeden başka bir şey değildir ve belirleme olumsuzlamadır, sayı olumsuzlamadan başka bir şey değildir” (Spinoza, Letter 50). Spinoza'nın sayı konusundaki bu belirlemesi onun geometrik



yönteminin ontolojik araştırması açısından ne düzeyde esası belirleyip belirlemediğine ilişkin de ipuçları temin etmektedir.

Spinoza'nın bilme konusunda göz ardı edilemeyecek diğer bir vurgusu da birçok tekil şeyin birbiriyle ilişkili olarak düşüncenin konusu olmasıdır. Ona göre birçok tekil şey düşüncenin konusu olabiliyorken bir şeyi tekrar düşündüğümüzde o an onunla ilişkili olan şeyleri de düşünürüz. Öyle ki bu ilişkisellik şeylerin “sonsuzluğun ışığı altında” kavranmasına olanak verir. Spinoza bu bağlamda aklın nesnesini kavramlar olarak belirler. Bu noktada ontolojinin temel sorunlarından biri sorulabilir: Bireysel şeylerin bilgisi olanaklı mıdır? Spinoza üçüncü tür bilgiye gönderme yaparak bireysel şeylerin ancak onların içerdikleri sonsuz öz bilinebilirse bilinebileceğini vurgular:

“[T]ekil seyler Tanrı olmaksızın kavranamaz; bunun nedeni Tanrı'yı kendi nedenleri olarak görmeleridir, çünkü söz konusu şeyler Tanrı'nın bir sıfatının altında ve bu sıfatın birer tezahürü olarak görülürler, bu yüzden bu şeylerin fikirleri zorunlu olarak söz konusu sıfatın kavranmasını gerektirir [...] her ne kadar tekil bir şeyin varoluşu şu ya da bu şekilde başka tekil bir şey tarafından belirlenmişse de, bu tekillerin hepsinin varlığını sürdürmesine yarayan kudret Tanrı'nın doğasının ezeli-ebedi zorunluluğundan kaynaklanır” (Spinoza, 2011 : II, Ö XLV, N).

Tanrının bilinebilir olması zihnin yapısına dair de bazı belirlemelere neden olacaktır. Spinoza'ya göre kavrayışın sonsuz bir ciheti vardır. Zira “sonlu bir kavrayış sonsuzu idrak edemez” (Spinoza, 2002 : 38). Dolayısıyla Tanrının varlığı hem *a priori* hem de *a posteriori* olarak kanıtlanabilir. Ancak Spinoza Tanrının gerçekte *a priori* olarak kanıtlanabileceğini duyurur. Oysa Tanrının sıfatları bu yolla kanıtlanamayacağı için Tanrı yoluyla kavranabilirler. Spinoza Tanrıyı, sıfatlarını ya da Tanrı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi anlamamanın yolunun bütün parça analogisiyle mümkün olmadığını belirtir ve bu tarz bir analoginin sakıncalarına dikkat çeker:

“1- ‘parça’ ve ‘bütün’ gerçek ya da hakiki varlıklar değildir, sadece ‘aklın şeyleri’dirler, ve sonuç olarak ne bütün ne de parça doğadadır. 2- Ayrı olarak alınmış olan farklı parçalardan oluşan bir şey başka bir şey olmaksızın düşünülebilir ve kavranabilir. Örneğin, farklı jantlar, kordonlar ve diğer şeylerden oluşmuş bir saat alındığında; zorunlu bileşik

bütün olmadan her bir jant, kordon ayrı olarak düşünebilir ve kavranabilir” (Spinoza, 2002 : 44).

Bütün ile parça arasındaki bu bağıntının kavranması doğrudan doğruya metafiziği duyurur. Tanrının kendi aracılığıyla kavranabileceğini ortaya koyan bu kanıtlamanın da Spinoza'nın epistemolojisinin bir öncülü olarak işgörebileceği de söylenebilir.

Hem bireysel varolanların kavranması hem de varolanların ortak bilgisine ulaşmanın koşulu bu şeylerin ortak özleri itibariyle aynı yolda açıklanır. Ouintin C. Terrenal, üçüncü tür bilgi ya da sezgi ile ilgili Spinoza ile uygunluğu açısından şüphe götürür bir sınıflandırmaya başvurur:

- “ 1. Üçüncü tür bilgi olarak sezgi: epistemolojik boyut
2. İnsan zihninin bir etkinliği olarak sezgi: psikolojik boyut
3. ‘Tanrının entelektüel sevgisi’nin biricik kaynağı olarak sezgi: etik boyut
4. Tanrının düşünülmesi olarak sezgi: ontolojik boyut” (Terrena, 1976 : 7-8).

Bu sınıflandırma metodolojik olarak sezgi konusunda kullanışlı olabilse de Spinoza'nın bahsettiği üçüncü tür bilginin böyle bir sınıflandırmaya uygun olmadığı söylenebilir. Zira Spinoza sezgiden sadece üçüncü tür bilgiyi tanımlarken bahseder ve bu tür bir bilginin “şeylerin özü”nün bilgisi olduğunu belirterek mutlak bir ontolojik boyuta göndermede bulunmuş olur. Terrenal'in bahsettiği diğer boyutlar ise ancak ontolojik boyutun altına yerleştirilebilecek ya da bu ontolojik boyuta içkin ve bu boyuttan özerkleştirilemeyecek bağlamlar olarak düşünülebilir. Yine Alexander Shanks'in bu bilgi türünü etik sınırdan tanımlaması Spinoza ile çelişik olmasa da bu bilginin kapsamını daraltma riski içermektedir: “Erdem bizim gerçek varlığımızda sürme çabası olarak tanımlanmıştır [...] Bu bilgi türü ise sezgiseldir” (Shanks, 1938 : 40). Moris Fransez ise sezgisel bilgiye dair daha yalın bir açıklama yaparak onun epistemolojik bir genişlemeye neden olmadığını vurgular: “Sezgisel bilme, rasyonel bilgimize bir şey katmaz; burada söz konusu olan, sadece bir perspektif değişimidir” (Fransez, 2004: 193). Alber Nahum, Spinoza'nın sezgisel bilme

türüne filozofun içkinlik kavrayışına istinaden açıklık getirerek bu bilgi konusunda açıklık sağlayacaktır:

“İçkinlik, evrenin dışında aşkın bir Tanrıyı reddeden bir anlayış değildir sadece; her bir şeyin, genel ve yargılayıcı söylemlerin tahakkümünden kurtulması, yalnız kendi tekil varolma çabasıyla görünür olmasıdır. Hiçbir şey, ‘bir şeye göre’, ‘bir şey için’, ‘bir şeye kıyasla’, ‘bir şey yolunda’ vs. değildir bu düşüncede. Şeyler, ancak kendilerinden türeyen ölçütlerle, kendilerine özgü üretimleriyle değerlendirilirler. Bir başka deyişle içkinlikçi yaklaşım, ne dilsel-mantıksal kategorilerle ne de verili değerlerin muğlaklığıyla kavramaktadır dünyayı. Dünya ilişkilerdir, şeyler de ilişki tarzları: etkilemeler ve etkilenmeler, yoğunlaşmalar ve çözümler, birleşmeler ve dağılmalar [...] Spinoza’nın ürkütücü kavramsal aygıtının atındaki sezgi budur işte: Bu biricik düzlemdeki şeylerin ilk nedenlerini ve ilişkilerini temellendiren ilkeyi (zorunluluk) açıklamak kadar, kendilikleri içinde tekil şeyleri (güç, varoluştta sürme) anlama çabası. Ya da *Ethica*’daki formülle: ‘Tekil şeyleri ne kadar anlarsak, Tanrıyı da o kadar anlarız’” (Nahum, 2008 : 25).

Nahum’un bu atfı Spinoza’nın ontolojisi ile epistemolojisi arasındaki karşılıklılığa dair önemli bir saptama olarak yorumlanabilir. Deleuze ve Guattari de Spinoza’daki içkinlik düzlemine yine ontolojik ve epistemolojik boyutlara gönderme yaparak değincektir: “Bu düzlem, uzam ve düşünce olarak, iki yüzünü de gösterir bize ya da daha doğrusu iki gücünü gösterir; olma gücü ile düşünme gücü” (Deleuze ve Guattari, 2000 : 49). Bu ontolojik ve epistemolojik tutarlılık Spinoza açısından klasik varlık araştırmasındaki temel sorunların çözümüne de önemli oranda katkı sunmuştur.

*Ethica*’nın ilk bölümündeki töz kavrayışı ve bu kavrayışın nitelendirdiği sezgisel bilgi ile Spinoza, hem epistemolojik açıdan hem de ontolojik açıdan tartışılan bütün ve parça arasındaki ilişkinin iki açıdan da çözümüne muktedir olur:

“[Ş]ey ister bir parça isterse bir bütün olarak düşünölsün, onunla ilgili fikir de ister bu bütünün isterse bir parçanın fikri olarak düşünölsün, o şey Tanrı’nın ezeli-ebedi ve sınırsız özünü içerecektir. Bu nedenle Tanrı’nın ezeli-ebedi ve sınırsız özünüyle ilgili bilgi veren neyse, bu her şeyde ortak olandır ve eşit olarak hem parçada hem de bütünde bulunur. O halde bu bilgi bire bir bilgi olacaktır” (Spinoza, 2011 : II, Ö XLVI K)

Spinoza bu epistemolojik düzlemde zihnin üçlü yapısını gözler önüne serer. Ona göre zihin, “hem kendisinin, hem kendi bedeninin hem de dışındaki cisimlerin fiili olarak var olduğunu algılayacağı fikirlere sahiptir” (Spinoza, 2011 : II, Ö XLVII K). Dolayısıyla Leon Roth’un zihin ile onun ideaları arasındaki bağıntıya dönük açıklaması Spinoza’nın bunlar arasındaki ontolojik bağıntıyı açıklaması açısından yeterli olmadığı gibi Spinoza’yla uyuşmayan biçimde bir ayırmaya dönüktür:

“O halde insan düşüncesi süreci ve yaratılmış doğa süreci bir ve aynıdır; ‘tinsel özdevinim’ ve araştırılacak olan evren aynı modele göre kurulmuştur. İnsan zihni, tıpkı bir şeyin yalnızca bütünselliğinin parçası olmasıyla aynı biçimde yalnızca düşüncenin bütünselliğinin bir parçasıdır. Çünkü insan zihni idealarla birliktedir ve onun ideaları şeyler dünyasından ideaları yansıtır. O zaman mantığın bir gerçek ideası ve teolojinin Tanrısı bir ve aynıdır ve bir yandan kendi bağılılıklarına yani doğanın bütünlüğüne öte yandan da kendi parçaları yani insan zihniyle çift katlı bir ilişkiye dayanırlar” (Roth, 1924 : 56).

Oysa beden ile zihin ve zihin ile ideası arasındaki ilişki ne simetrik bir boyutla ne de bir tekabül niteliği ile açıklanabilir. Diğer taraftan Spinoza’nın teoloji yazılarında da görüldüğü üzere felsefenin ya da varlığın konusu olarak Tanrı ile teolojinin varsaydığı Tanrı birbirinden bağımsız iki ayrı araştırma konusu olarak düşünülmelidir. Spinoza hem bu ayırma ile hem de beden ile zihin arasındaki ilişki tarzının keşfi ile parça ve bütün arasındaki ontolojik ve epistemolojik paradoksu berhava eder. Spinoza’nın parça ile bütün hakkındaki görüşleri ve bu görüşleri ile bağlantılı düşünülebilecek doğaya atfedilen sıfatların kökeni tartışması *Ethica*’da olduğu gibi onun mektuplarında da gün yüzüne çıkmaktadır:

“[S]anıyorum ki siz bana doğanın her parçasının bütüne uyduğuna ve diğer parçaları ile tutarlı olduğuna inanmamızın temellerini soruyorsunuz. Her parçanın bütünle tutarlı ve uygun olmasının gerçek tarzını bilmeye gelince [önceki mektubumda] bunun benim bilgimin ötesinde olduğunu açıklamıştım. Bunu bilmek için doğanın tümünü ve parçalarının hepsini bilmek zorunludur. O halde beni bu inanca götüren nedeni vermeye çalışacağım. Fakat sizin benim doğaya güzellik, çirkinlik, düzen ve karışıklık atfetmediğime dikkat etmenizi bekliyorum. Sadece bizim imgelemimiz açısından şeylerin güzel, çirkin, tamamen düzenli ya da karışık olduğu söylenebilir” (Spinoza, Letter 32).

Dolayısıyla parça ve bütün konusunda Spinoza'nın görüşünü yine onun zihin araştırmasıyla birlikte düşünmekte yarar gözükmektedir.

Şu soruya dönmekte yarar gözükyor: Mutlak bir zorunlulukla belirlenmiş olarak kabul edilen zihinle tutarlı olarak iradenin olanağından nasıl bahsedilebilir? Bu soruya daha önce akıl ile irade arasındaki ilişkide değinilmiş olmakla birlikte Spinoza'nın zihin ile irade arasındaki ilişkide de benzer açıklamayı sürdürdüğünü söylemek mümkün. Spinoza'ya göre nasıl ki varolanlar belli bir neden yoluyla belirlenir zihin de aynı biçimde “bir nedene bağlı olarak” belirlenir. “Kesin ve belirli bir düşünme biçimi” olan zihin, tanımı itibariyle de özgür isteme olanağına sahip değildir. Spinoza iradenin bilindiği gibi bir isteme değil, zihnin olumlama ya da olumsuzlamasına neden olan yeti olduğunu belirtir. Spinoza tereddüt etmeksizin şu özdeşliği ifşa eder: “İrade ve akıl bir ve aynı şeydir” (Spinoza, 2011 : II, Ö XLIX, S). Spinoza iradenin akıldan bağımsızlığı ya da kapsamlı olduğu yönündeki iddiaları şimdiye dek vurgulandığı biçimiyle düşüncenin doğasına dayanacak biçimde olumsuzlayarak bu yöndeki iddiaların nedenlerinin dahi mesnetsiz olduğunu düşünür:

“[H]iç anlamıyorum neden irade yetimiz sınırsız olsun da, başka herhangi bir duyu yetimiz sınırsız olmasın. Çünkü biz irade yetimizle sonsuz sayıda şeyi olumlayabildiğimiz gibi (tabii teker teker, çünkü sonsuz şeyi aynı anda olumlayamayız), hissetme yetimizle de sonsuz sayıda şey hissedebiliriz, yani algılayabiliriz” (Spinoza, 2011 : II, Ö XLIX S, N).

Spinoza'nın yaygın olarak iradeyle koşullu biçimde düşünülmüş özgürlük sorununu en son bölümde ele aldığını belirtmekle birlikte şimdilik şu vurgulanabilir: Spinoza insanların yaygın olarak insana mahsus bir sonsuz iradeye sahip olduğu ve bu iradenin özgürlüğün dayanağı olduğu yanılgısına dayanan özgürlük kavrayışını eleştirir. Ona göre “bir düşünme biçimi olarak” iradenin özgür olup olmadığı sorusu geçersiz bir sorudur. Eğer düşüncenin bir kabul etme ya da olumsuzlama edimi söz konusu ise bu anlama yetisi ile ilgilidir ve özgürlük de olduğu gibi iyi ya da kötü konusunda da neden bağıntısı dışarıda bırakılmaz. Dolayısıyla irade nedene dayandığı gibi nedensiz bir istemeden de bahsedilemez.

### 2.3. *Conatus*: Etkinlik Gücü ve Bireyselleşme İlkesi

Duygu araştırması ve akıl ya da zihin araştırması düşünüldüğünde bunlar genel olarak iki farklı nitelikte araştırma konusu olarak görülmüştür. Oysa Spinoza ikisinin de aynı doğa araştırmasını ifade ettiğini vurgular. Ona göre her ne kadar duygunun zihinden bağımsız olduğu ve kendinde de bir bağımsızlığa sahip olduğu düşünülse de nasıl ki zihni anlamının yolu doğanın yasalarını araştırmak ile koşuludur. Duygu araştırması da aynı ontolojik araştırmayla koşuludur. Dolayısıyla her iki araştırmada da doğa araştırmasından bağımsız olarak insana mahsus bir araştırmanın varsayılması benzer biçimde doğayı aşkın bir gücü de varsaymak anlamına gelir ki bu evrensel yasaların ihlalidir. Evrensel yasanın ihlali ise insana ait her türlü gücü ya da güçsüzlüğü doğaya atfetmek anlamına gelir. Oysa “doğada, onun kusuru olarak gösterebileceğiniz hiçbir şey yoktur, çünkü doğa hep aynıdır, gücü ve etkileme imkânı her yerde bir ve aynıdır, başka deyişle, doğanın yasaları ve kuralları her yerde ve her zaman aynıdır, her şey bu yasalara ve kurallara göre meydana gelir ve şu ya da bu şekilde biçim değiştirir” (Spinoza, 2011 : III, Ön). Böyle bakıldığında insana dair ya da başka herhangi bir varlığa ya da yetiye dair bir araştırma doğa yasaları araştırmasını öngerektirir. Burada hem metodolojik olarak hem de insan araştırması açısından ontolojik önceliğin doğa olduğu bilinmektedir. İnsan doğası araştırması da aynı ontolojik düzlemde düşünüldüğünde insan doğasının maddi doğa araştırmasıyla dolaysız bağıntısı aşikârdır. İnsan doğası ya da insan özü araştırmasının kendinde bir dayanağı var mıdır? Spinoza'nın ontolojik araştırması açısından insan doğası araştırmasının kendi başına herhangi bir dayanağı yoktur. Zira insanın doğadan bağımsız kendinde bir gücü olduğunu varsayan yaklaşımlar oldukça yaygındır ve bu yaklaşımlar aracılığıyla insanın doğadan bağımsız ve kendinde bazı nitelikleri olduğu varsayılmıştır.

Her koşulda aynı yasayla belirlenen ve aynı yasa yoluyla açıklanabilen doğa nasıl ki zihnin doğasını anlamak açısından tözselliğe sahip ise duyguların doğasını anlamak açısından da aynı zorunlu tözselliğe başvurulmalıdır. Bu tözsel

belirleme, zihin ve duygu arasında varsayılan epistemolojik ayrılmayı da hükümsüz kılacaktır.

Şayet doğa yasalarının mutlak belirleyiciliği kabul edilecekse insanın özgür etkinlik olanağından nasıl bahsedileceği sorununu Spinoza aynı ontolojik düzlemde ve zihin değil duygu araştırmasında ele alır. Filozofa göre,

“bizim içimizde ya da dışımızda olagelen herhangi bir şey bizim doğamızdan kaynaklanıyorsa, o şeyin sadece bizim doğamız sayesinde açık ve seçik olarak anlaşılabilceğini söylüyorum. Buna karşı ancak kısmi nedeni olduğumuz bir şey bizim içimizde oluyorsa veya o şey bizim doğamızdan kaynaklanıyorsa bizim edilgin olduğumuzu söylüyorum” (Spinoza, 2011 : III, T II).

Bahsi geçen doğanın evrensel bir doğayla ilintisi göz ardı edilmeksizin etkinlik ve edilginlik hali düşünüldüğünde Spinoza duyguyu da “bedenin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen bedenin değişik halleri ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirleri” olarak tanımlar. Bu bağlamda düşünüldüğünde nedeni kendinden yani kendi doğasından gelen duygu etkin (*affectionum*), nedeni dışarıdan gelen duygu ise edilgin (*passionem*) olarak anlaşılmalıdır. Beden ya da zihin değişmeksizin salt bir duygunun etkisinde olamaz. Her ikisi de değişir ve her iki hali de değişim içinde birlikte taşır. Bu değişim neye göre belirlenir? Bu değişim zihnin kavramlarının yeterliliğine ve yetersizliğine göre belirlenir. Şu durumda yeterli kavrama sahip zihnin etkin, aksi durumda edilgin olduğu söylenebilir. Ancak bu belirlemede göz ardı edilemeyecek husus, bedenin zihnin kavramlarına içkin olduğudur. Öyle ki zihnin her durumu bedenin durumunu da ifade eder: “[Z]ihin ve bedenin bir ve aynı şey olduğunu, zihnin düşünce sıfatı altında, bedenin de yer kaplama sıfatı altında kavrandığını belirtmiştik. Buna göre düşünüldüğünde açıktır ki, doğa hangi sıfatın altında düşünülürse düşünülün, doğal düzen ya da olayların birbiriyle bağlantısı tektir, dolayısıyla bizim bedenimizin etkin ve edilgin halleri doğal olarak zihnin etkin ve edilgin halleriyle kesişir” (Spinoza, 2011 : III, Ö II, N). Spinoza etkinlik ve edilginlik durumlarını ele alırken bunu doğa ya da Tanrı araştırması ile özsel bir bağıntı içinde tasvir eder. *Kısa İnceleme*'de Spinoza, Tanrının sonsuz olması nedeniyle sonsuz bir etkinliğe sahip olduğunu söyler. Dolayısıyla onun varlığı

kendinde edilginliği olumsuzlar. İnsan da bu etkin doğa ile birleştiği oranda kendi doğasını gerçekteştirmiş olacak ve yine bu oranda etkinliğini artıracaktır. Spinoza'ya göre insanın doğayı bu yönde kavrayışı bu kavrayışın nedenini Tanrı oluşturduğu için sonsuzdur. İçsel nedene dayanan bu kavrayış, dışsal etkiler ile edimselleşecektir. Spinoza Tanrı ya da doğa yoluyla ele aldığı etkinlik ve edilginlik durumlarının pratik karşılığını ise şöyle betimler:

“Kendimiz dışında ürettiğimiz bütün etkiler daha mükemmel, bizimle bir olmak için daha uygundurlar. Onlar bu yolla iç etkilere en yakın hale gelirler. Örneğin, eğer ben komşularıma zevki, ünü, para hırsını sevmeyi öğretilsem ben de bunları severim ya da sevmem, iki durum da olabilir, şu açıktır ki cezalandırmayı hak ederim. Ama öyle değil, Tanrı ile birliği tadabilmek için ulaşmak için çabaladığım tek son, gerçek fikirler meydana getirmek ve bu şeyleri komşularımın bilmesini sağlamaktır. Böylece bu mutlulukta hep beraber eşitçe yer alınabilir ve benimle aynı arzuyu onlar da oluşturur, onların ve benim isteklerimizin aynı ve bir olması sağlanır, bir ve aynı doğayı oluşturur ve her şeyde fikir birliği sağlanabilir” (Spinoza, 2002 : 101)

Görülüyor ki Spinoza'nın etkinlik ve edilginlik durumunu doğa ile ilişkilendirmesinde herhangi bir ereksel ya da mistik eğilim söz konusu olmadığı gibi bu araştırma doğrudan insanlar arasındaki toplumsal-pratik ilişkiler yoluyla ifade bulur.

Spinoza zihin ile beden ilişkisinin genel olarak yanlış anlaşıldığını ve bu yanlış anlamayla birlikte bedenin edilginlik durumunu temsil ettiğini, zihnin ise bedeni etkileyen olarak belirlendiğini ifade eder ve şimdiye kadar bedenin neler yapabileceğinin kimse tarafından belirlenemediğini ekler. Beden nedir?

“[B]ütün cisimler diğer cisimler tarafından çevrilidirler ve varolmak ve edimde bulunmak için karşılıklı olarak belirlenmişlerdir. Onlarda bir bütün olarak evrende hareketin dinginliğe aynı oranı korunmuştur. Her cisim belli bir tarzda değişikliğe uğratılmış olarak varolduğu sürece bütün bir evrenin parçası olarak düşünölmeli ve bütünle uyumlu olarak ve diğer parçalarla da tutarlı olarak düşünölmelidir. Evrenin doğasının kanın doğasından farklı olarak sınırsız olduğundan onun parçaları sonsuz tarzlardaki bu sonsuz biçimlerdeki sonsuz potansiyelin doğası tarafından kontrol edilir ve sonsuz değişikler ortaya çıkarır. Yine de töz açısından her bireysel parçanın kendi bütünöyle daha içsel bir birliğe sahip olduğunu düşünüyorum [ daha önceki mektubumda göstermeye



çalabadiğım gibi ] tözün doğası sonsuz olduğundan buradan her parçanın bir cisimsel tözün doğasına ait olduğu ve onsuz ne olabileceği ne de kavranabileceği sonucu çıkar. Öyleyse ne şekilde ve neden insan bedenini doğanın bir parçası kabul ettiğimi anlarsınız” (Spinoza, Letter 32).

Peki bedenın etkinlik olanağını ve sınırını belirleyen nedir ve bedenın etkinliğinin kendi doğasına uygun olup olmadığı nasıl belirlenebilir? Bu soru ekolojik bağlamda da düşünülebilir. Spinoza'daki zihin ve beden arasındaki ilişkiindeki bağlaşıklık düşünüldeğinde insanın doğayla kurduğu her türlü ilişki tarzında sınırlayıcı ilke ne olabilir? Zira doğa yasalarının bilgisiyle üretilmiş her türlü etkinliğin doğa yasalarıyla uygun olduğu ölçüde meşru görülüp görülemeyeceği açıklanmaya muhtaç bir sorundur. Spinoza bu noktada yine doğa araştırmasına döner ve tüm bireysel varlıkların ontolojik ilkesi olarak tanımlanabilecek *conatus* kavramını devreye sokar: “[H]erhangi bir şeyin ya kendi kendisine ya da başkalarıyla birlikte herhangi bir şeyi yapmasına ya da yapmaya çalışmasına neden olan yetisi, yani çabası, başka deyişle kendi varlığını sürdürmek için sarf ettiği güç, yani çaba, o şeyin mevcut özünden, yani fiili özünden başka bir şey değildir” (Spinoza, 2011 : III, Ö VII, K). Aaron V. Garrett, “sıfatların gerçek bireyselliğinin formu” olarak tanımladığı *conatus* kavramının Spinoza'nın duğu kuramı açısından kurucu işlevine vurgu yapar: “Spinoza'nın duğu kuramı son derece ilginç biçimde onun temel kavramlarından biri olan *conatus* üzerine inşa edilir. *Conatus* her bir bireyin kendi varlığında sürmesi için sahip olduğu süredurumun metafiziksel ilkesinin bir türüdür” (Garrett, 2003 : 27). *Conatus* ya da çaba, bireyselliğin ontolojik ilkesi\* olarak görülebilir: “Farklı tekil şeyler farklı *conatus*, mükemmellik ve güç derecesine sahiptir. Aynı tekil şey onun gücü, mükemmeliği ve *conatus*undaki artış ya da düşüşe tabi olabilir” (Garrett, 2008 : 14). Bununla birlikte her bireyin kendi gücünü artırma yönündeki sakınım onun kendi doğasından gelir. Spinoza bireyselliğin sakınımının birbirinden ayrılmaksızın iki yönlü olduğunu söyler:

---

\* Matheron ve Balibar'ın Spinoza yorumlarından yararlanan Cemal Bâli Akal, Spinoza'nın *conatus* kavramlaştırmasını onun özneye hiçbir göndermede bulunmayan birey araştırmasına vurgu yaparak ele alır: “Özellikle de birey Spinoza'da 'özne' olarak tanımlanmamıştır. Her birey diğer bireyler karşısında bir tekillik oluşturur ve karşılıklılık bireylerin özerkleşme sürecini belirler. Her varlığın tabii hakkı olan *Conatus*, tekil varlığın kendisini yokedebilecek şeylere karşı gösterdiği dirence, aynı zamanda da her türlü hasma karşı, benzer varlıklarla kurduğu birliğe denk düşer” (Akal, 2004 : 234).

“[H]er şey kendi içinde durumunu korumak ve iyileştirmek için çabaya sahiptir. Bu tanımlarımız dolayısıyla, genel ve özel tedbir varsayımı yaparız. Genel [ihtiyat] her şeyin Doğanın parçası olduğu sürece üretilmesi ve sürekliliğinin sağlanması aracılığıyla olmalıdır. Özel ihtiyat her ayrı şeyin varlığını korumak için bağımsız olarak çabalamasıdır [yani her bir şeyin], Doğanın bir parçası olarak değil, bir bütün olarak [kendi kendine]. Şu örnekle açıklanabilir: Genel ihtiyat, bir insanın uzuvlarının, o insanın bir parçası olduğu sürece ihtiyaçlarının sağlanması ve bakılması iken; özel [ihtiyat] her bir uzvun (kendi içinde bir bütün olarak, ve insanın parçası olmaksızın) kendi esenliğini muhafaza etmesi için çabalamasıdır” (Spinoza, 2002 : 53).

İnsanın hem bireysel varlığının bütünlüğünü hem de parçası olduğu doğal bütünlüğü koruma çabası öncelikle bedeninin sakınımı ile başlar. Sakınımın birincil nesnesi bedendir ve zihin bedeninin etkinliğini artırma yönünde sakınır. Spinoza'ya göre bu ilişkide bedeni edilginleştiren ya da yok edebilecek her şey zihin tarafından yadsınır. Çünkü bedeninin etkinliğinin artmasıyla ve azalmasıyla zihnin de etkinlik gücü artar ve azalır.

Bir şeyin varlığında sürme çabası kronolojik herhangi bir sınırlama içermediği gibi bu çaba Spinoza'da sonsuz olarak nitelenir: “[Ç]abanın belli bir zamanı yoktur”. Zihnin çabası sahip olduğu birebir ve birebir olmayan fikirlerce belirlenir. Beden de aynı çaba yoluyla belirlendiği için buradan şu sonuca varılabilir: “[İ]ştah insanın özünden başka bir şey değildir” (Spinoza, 2011 : III, Ö IX, N). Arzu ise “bilincine varılmış iştah” olarak tanımlanabilir. Bireysel varlıkların bu varlığında sürme çabası iyinin ne olduğu konusunda da hareket noktası olarak belirlenir. Spinoza'ya göre iyinin ne olduğu iştahın ya da arzunun konusu olması yoluyla belirlenir, tersi değil. Zihnin ve bedeninin özü arzu ya da çaba olarak belirlense de zihnin arzu ya da çabası ilkin bedeninin varlığının olumlanması ile ilgili olmalıdır: “[Z]ihnimizin ilk ve en önemli çabası bedenimizin varlığını olumlamaktır” (Spinoza, 2011 : III, Ö X, K). Beden ile zihin arasındaki bu ontolojik bağıntının esas görünümü ise etkinlik ve güç kavramlarında belirginleşir: “Bedenimizin etkime gücünü arttıran ya da azaltan, bu kudrete yardımcı olan ya da onu engelleyen herhangi bir şeyin fikri zihnimizin düşünme kudretini de artırır ya da azaltır, ona destek olur ya da onu kısıtlar” (Spinoza, 2011 : III, Ö XI). Bu önerme, bir yandan beden ile zihin arasındaki

dolaysız bağıntıyı açıklarken bir yandan da bu bağıntıya dayanan duygunun ne olduğuna bağlanır. Beden tartışması Spinoza'nın duygu kuramının kurucu unsuru gibidir. Duyguyu yeniden düşünmemize neden olan Spinoza duygu araştırmasında “sadece bedeni sahne merkezine geri getirmez, dahası bizim ‘nesnelere’ ve ‘bedenlere’ kavramımız yoluyla onun ne olduğunu kesin olarak yeniden düşünmek için bizi sorgulamaya davet eder” (Brown ve Stenner, 2001 : 104). Böylece beden ve duygu araştırması etkinlik kavramında terkip edilmiş olur.

Etkinlik ile duygunun tanımı ve değişimi de açıklığa kavuşur. Spinoza'ya göre sevinç ve keder ancak etkinlikle ilişkili olarak tanımlanabilir. Etkinlik gücünün artmasına sevinç duygusu eşlik ederken, edilginlik durumuna keder eşlik eder. Diğer duyguların da bu iki duygudan türetilebileceği söylenebilir. Dolayısıyla Spinoza temel olarak üç duygu belirler: istek, sevinç ve keder. Ama Spinoza bu belirlemeyle tek ve belirli bir duygu durumundan bahsetmez. Beden nasıl ki değişik parçalardan bir araya gelmişse aynı şekilde duygu durumunda da değişik etkiler içinde olunabilir. Bu bağlaşıklık durumu beden ile zihin arasındaki ilişki tarzı belirlemektedir. Spinoza, zihnin geçmişe dönük şeylere dair hatırlama ya da duyguya sahip olmasının olanağını zihnin bedenin varlığının “olumlanması” ile ilişkilendirir. Bu olumlama bedenin maddi varlığını sürdürmesinden ziyade zihinde bedenin varlığını olumlayan bir fikir ile koşullu olarak görülür. Bu fikir zihnin doğası gereği bedenin etkinliğinin ya da gücünün arttırdığı yönündeki şeyleri düşünmeye meyleder. Bu saptama, hem bedenin hem de zihnin ‘tarihsel’ bir belirlenime tabi olduğunu ve bu belirlenimin bedenin ve zihnin şimdiki durumunu koşulladığını duyurmaktadır. Dolayısıyla burada duygu, fikir ile tarihsel bir bağlamda birleşir: “[S]evgi, dış bir nedenin fikriyle beraber giden sevinçten başka bir şey değildir; nefret ise dış bir nedenin fikriyle beraber giden bir kederden başka bir şey değildir” (Spinoza, 2011 : III, Ö XIII, S). Ulus Baker duygu ile fikir arasındaki bu bağıntıyı şöyle formüle edecektir: “[H]er duygulanış bir fikre sahip olmayı varsaymaktadır”\*. Bununla birlikte her duygunun bir nedenini varsaymaksızın da o duyguya sahip olunabilir. Ancak Spinoza duyguları araştırırken bir duygunun karşıtı olan bir duyguyla birlikte de düşünülebileceğini bu durumun da duygunun nesnesinin beden üzerindeki değişik etkileri ile

---

\* Bkz. <http://www.korotonomedy.net/kor/index.php?id=21,140,0,0,1,0>

açıklanabileceğini belirtir. Bu değişikliğin ve etkilerin nedeni bedeninin “farklı doğada, çeşit çeşit bireysel kısımlardan” oluşmuş olması ve bu nedenle bir cisimden farklı biçimlerde etkilenebilme olanağıdır.

Duygu da düşünce gibi varolmanın etkinlik ya da edilginlik durumu ile birlikte düşünülmelidir. Sevinç gibi duygular varolma çabasını artırırken kederli duygular bu varolma çabasını azaltır. Dolayısıyla duygular da fikirler gibi varolmayla ilgili doğrudan doğruya belirlenime sahiptir. Bununla birlikte, Spinoza duygunun tarihsel bir imgesi olduğunu ve daha önceden bir imgenin yarattığı duygunun daha sonra aynı imgeyle karşılaşılığında aynı duygu durumunu yarattığını vurgular. Duygu durumu insanlar arasındaki ortaklığın bir belirlenimi olarak da görülebilir. Çünkü kişinin sadece kendi imge durumuna göre duygu durumu belirlenmez, aynı biçimde sevdiklerinin acı ya da haz durumlarına göre de acı ya da haz duyar. Tersinden bakıldığında yani kişinin haz ya da acı duyduğundan bir başkası da haz ya da acı duyuyorsa yine bu duygu durumu nedeniyle o kişiye sevgi ya da nefret duyulur. Duygunun ne olduğuna ve etkilerine dair bu açıklama nedensellik düzleminde bir açıklamadır. Ancak burada göz ardı edilemeyecek husus, duygunun nedensiz olmadığı gibi imgesiz ya da ideasız da olmadığıdır. Spinoza bunu “dış bir nedenin fikri” olarak ifade eder. Bununla birlikte insanların aynı nesneye duydukları farklı duyguların nedeni ise insan bedeninin farklı nesnelere farklı biçimde etkilenmelerinden kaynaklanır. Hatta beden bu yapısı aynı nesneden farklı biçimde etkilenmesinin nedenini de açıklar. Zira beden “bir ve aynı nesne tarafından farklı tarzda etkilenebilir. Ayrıca insan bedeni kâh şu şekilde, kâh bu şekilde etkilenebilir. Dolayısıyla bir ve aynı cisim tarafından farklı zamanlarda farklı şekilde etkilenilir” (Spinoza, 2011 : III, Ö LI, K). İnsanın kendisini bilmesi bedeninin bu duygulanım tarzını bilmesiyle koşulludur. Bu duygulanımlara da belirli fikirler eşlik ettiği düşünüldüğünde zihnin yetkinleşme çabası kendini bilme çabası ile örtüşür. Bu yetkinleşme ve çaba, sevinç nedenidir. “Kendi fikriyle beraber giden sevinç” ise *kendinden memnuniyet* olarak tanımlanır.

*Kendinden-memnuniyet*, Spinoza'nın duygu kuramı açısından önemli gözükmektedir. Spinoza *kendinden-memnuniyetten* bahsederken zihnin etkinlik

gücüne vurgu yapar. Zihin kendi gücünü ve etkinliğini artırdığı oranda kendinden haz duyar. Öyle ki kendini başka insanlarda izlediği zaman da etkinlik gücü ve hazzı artar. Duygunun ideayla ya da fikirle olan ilişkisi duygunun belirlenmesi açısından önemli gözükmektedir. Yeterli ve yetersiz ideanın nasıl ki etkinlik ve edilginlik düzeyini belirlediği biliniyorsa duygu durumu ve düzeyi de buna uygun biçimde belirlenir. Hem istek hem idea hem de haz-acı durumları ve düzeyleri her bireyde değişik olacağı gibi bu düzeyler bireylerin farklılık düzeyleri olarak da görülebilir. Değişik yollarda ve değişik biçimlerde etkilenmeler ve etkilemeler düzeyi itibariyle tüm bireyler birbirinden ayrılır. Tüm bireylerin özü istek olsa da bu belirlenimlerin düzeyleri aynı değildir. Burada özsellik her ne kadar ortak bir kavramda birarada olsa da her bireydeki istek düzeyleri ve farklılığı bu özelliği bireyselliğin ilkesi olarak belirler. Spinoza'nın duygu kuramına bakıldığında istek ya da çaba (*conatus*) Spinoza'nın ontolojisi ile epistemolojisinin buluşma noktası olarak görülebilir. Bu kavram üzerine ileride daha kapsamlı durulacağını belirtmekle birlikte istek ile zihin arasındaki ilişkiyi daha açık hale getirmekte yarar gözükmektedir.

Spinoza'nın zihnin etkinlik gücünün bedeninin etkinlik gücüyle aynı oranda arttığını vurguladığı söylenmişti. Şayet istek insanın özüyse ve bu öz etkinlik gücünün arttırılmasıyla ilintiliyse zihnin gücü bedeninin gücünün artması ile artacaktır. Yani bedeninin varolma ve etkinlik gücü arttığı oranda zihnin gücü artıyorsa bedeninin etkinlik durumu zihnin konusunu ve etkinlik durumunu anlamak açısından koşul olarak görülebilir. Edilgin ve etkin duruma gönderme aracılığıyla ele alınan beden ile zihin arasındaki bu bağlaşıklık ilişki Spinoza'nın bire bir olmayan fikre dair ortaya koyduğu belirlenim de açığa çıkar: “[B]izler ancak bire bir olmayan fikirlere sahip oldukça zorunlu anlamda edilgin durumda kalırız; ya da ancak edilgin durumda olursak bire bir olmayan fikirlere sahip oluruz” (Spinoza, 2011 : III, Ö LVI, K). Görüldüğü üzere Spinoza'ya göre beden ile zihin arasındaki ilişki, tözden ya da tözün tanımından bağımsız olarak ele alınmadığı gibi bu tanıma içkin bir ilişki yoluyla açıklanabilir. Ancak Spinoza insanın ya da bedeninin bir töz olarak ele alınmasını kesin biçimde eleştirir ve onun kavranmasının doğanın kavranmasını önceleyemeyeceğini belirtir: “Bazıları insanın bir töz olduğunu kanıtlamaya çalışır, fakat bu yanlış varsayımdan başka

bir şey değildir. Maddenin ya da bedeninin doğası varolan bu insan bedeninden önce var olduğu için, doğa insana özel olamaz. Bu süre içinde insan olmadığına göre insan doğasına ait olmadığı açıktır” (Spinoza, 2002 : 61). Böylece insana dair tüm tözsel yaklaşımlar dışarıda bırakılmış olur.

Spinoza duygulara dair araştırmasında her ne kadar temel üç duygu belirlese de bu duyguların nesnelere durumuna ya da doğasına göre farklılaştığını düşünür. Şayet birbirinden farklı iki nesne de sevincin nedeni ise bu duygular o nesnelere doğalarının farklı olması nedeniyle farklı duygulardır. Bu ayrıma rağmen arzu, diğer duygulardan da farklı biçimde insanın özü olarak tanımlanır. Ancak insanın özü olarak arzunun karakteristiği etkinliği teşvik etme ya da artırma olarak belirlenir. Birebir olan ve birebir olmayan fikirlerin etkinlik ve edilginlik yönündeki etkileri düşünüldüğünde fikrin zihnin yapısıyla ilişkisinin duygunun zihnin yapısıyla ilişkisindeki ortaklık daha açık hale gelir.

İnsanın özü olarak belirlenen arzu, aynı zamanda bireylerin farklılıklarının da özü olarak belirlenir. Öyle ki her varolanın farklı bir arzuya sahip olması aynı zaman da arzuyu onların bireysel doğaları açısından da ayırıcı nitelik olarak tayin eder: “Örneğin üreme isteği atta da vardır insanda da, ama atınki ata has bir istektir, insanınki ise insana has. Öyleyse aynı şekilde böceklerin, balıkların ve kuşların da güdülleri ve istekleri farklı farklı olmalıdır” (Spinoza, 2011: III, Ö LVII, N). Spinoza insan için arzuyu ise genel olarak anlama ve etkin olma ile ilişkilendirerek zihin ile beden arasındaki ilişkiye gönderme yapar. Zihnin olanaklarını bedeninin olanakları verir:

“Zihnin özü de bundan, yani kendi bedeninin fiili varoluşunu doğrulamasından ibaret olduğuna ve bizim yetkinlikten anladığımız da bir şeyin asıl özü olduğuna göre, demek ki zihin kendi bedenine ya da bedeninin bir kısmına ilişkin öncekinden daha fazla ya da daha az gerçeklik içeren bir şeyi doğrulamaya başladığında daha fazla yetkin ya da daha az yetkin bir seviyeye geçiyor. Bu yüzden yukarıda zihnin düşünme gücünün çoğalıp azaldığını söylerken kastettiğim sadece buydu, yani zihnin kendi bedenine ya da bu bedeninin bir kısmına ilişkin daha önce doğrulamış olduğundan daha fazla ya da daha az gerçeklik anlatan bir fikri doğruladığıydı. Çünkü fikirlerin üstünlüğü ve zihnin fiili düşünme yetisi nesnenin üstünlüğüyle ölçülür” (Spinoza, 2011 : III, DGT, A).

Bu açıklamaya dayanarak Şu söylenebilir ki düşünce tarzını anlamak bedenın etkinlik tarzına bakmakla koŐlludur. Bu paralelizm değildir, bilakis paralelizmi olumsuzlayan ontolojik bir iliŐkidir ki iki nesnenin salt maddi iliŐkisi yoluyla kuŐatılamaz. Böyle olsa bile burada kastedilen “maddi” niteliğine yeni bir aŐıklama getirilmek durumundadır. Ancak Spinoza’nın zihin ile beden arasındaki iliŐkiye dair\* teŐhir ettiği bu belirleme Marx’ın beden ve düşünce arasındaki iliŐkiye dair yaptığı belirleme ile paralellik göstermekle birlikte Marx’ın bu belirlenimi özellikle praxis ve özgürlük kuramı iŐin kullandığını ancak bu belirlemeyi ortaya koyma aŐısından Spinoza’ya oranla ontolojik bir aŐıklama getirmede iki filozof arasında bir ayırım olduğu söylenebilir.

Spinoza’ya göre, zihnin gücü anladığı oranda artar ve bu oran arttıkŐa etkinlik gücü ve istek de artar. Anlamak etkin olmaktır ve etkin olmak anlamak ya da anlamaya yatkın olmaktır. Buradaki anlamak, elbetteki zihnin kendi doğasını ve dolayısıyla da bedeninin de dahil olduğu doğayı anlamak olarak görülmelidir. Bu düzeyde etkinlik, istek ve haz bir araya gelir. Böylece isteğin insanın özü olduğu belirlemesinin soyut bir belirlemeden uzak olduğu görülmektedir. Spinoza’nın arzunun bireyselliğin ilkesi ve özü olduğu yönündeki belirlemesi ne aŐkın ne mantıksal ne de rasyonel – bilakis irrasyonel- bir belirlemedir. Bu mutlak bir ontolojik saptamadır. Spinoza duygudan bahsederken bile örtük herhangi bir yan bırakmaz. DıŐarıda hiŐbir Şey kalmamıŐtır. Burada ne mistisizm ne aŐkınlık ne de kaba bir maddecilik vardır. Her kavram ve her iliŐki geometrideki kadar kesin biŐimde ortaya konmakla birlikte ontolojik özü itibariyle anlaŐılmak iŐin belli bir tarzda (ilk tanıma dayanan) kavrayıŐı koŐullar. Spinoza’nın zihin ve duygu araŐtırmasının üzerine yerleŐtięi bu ontolojik düzlem filozofun özgürlük anlayıŐının da dayanağını temin eder hatta bu araŐtırmada nihayetlendir ya da yaratıcı bir biŐimde baŐa döner.

---

\* Jean-Paul Sartre, Spinoza’da zihin ile beden arasındaki iliŐkinin araŐtırılmasını ancak onun felsefesinin tözsel boyutuyla birlikte dŐnldęnde uygun biŐimde kavranabileceğini söyler ve zihin ile beden arasındaki iliŐki sorununun da ancak bu tözsel aŐıklamayla zleebileceğini söyler: “Eğer zihinsel olan ile fizyolojik olanın tam ve kesin olarak karŐıllık olduğu varsayılacaksa, bu karŐıllıklık Spinoza’nın grmŐ olduğu gibi ancak ontolojik zdeŐlik fonu üzerinde kurulabilir (Sartre, 2011 : 150).

### 2.3.1. Spinoza'nın Praksis Kuramı / Yarar Olarak İyi

“bir at bir böceğe dönüşse de bozulur, insana dönüşse de” (Spinoza, 2011 : IV, Ön)

İnsanın iradi olanağı felsefe tarihinde şimdiye değin tartışılabilen temel sorunlardan biridir. Bu sorunla bağıntılı olarak nedensellik ile özgürlük arasındaki ayrım etkinliğin sınırlarını belirlemek ve bilhassa etik ve politik etkinliğin olanağını belirlemek açısından önemli gözükmektedir. Spinoza'nın bahsettiği gibi şayet zihin ve irade aynı olanaklara sahip ise insanın etik eyleminin temeli varsayılan iradi olanaktan nasıl bahsedilebilir? Spinoza'nın *Ethica*'daki konu dizini rastlantısal olmadığı gibi birbirini izleyen, birbirinden südür eden bir sıralamayı izliyor gibidir. Yine de öyle görünüyor ki, her bölüm nihai olarak birinci bölüme yani varlık araştırmasına yeniden geri döner. III. Bölümde duyguları ele alan Spinoza, özgürlük araştırmasında ise gerisin geriye iki bölüme dönerek duygu ile akıl arasındaki bağıntıya yer verir. Spinoza özgürlük sorununu ele almadan önce duygular ile kölelik ilişkisini ve buna bağlı olarak iyi ve kötüyü araştırır.

İyi ve kötü, tamlık ve eksiklik gibi kavramlar genel olarak insanların doğaya atfettiği nitelikler olsa da Spinoza'ya göre bu kavramlar insanların oluşturduğu genel kavramlardan ibarettir. Dolayısıyla bu ve benzeri kavramların “ideal örnekler” gibi düşünülmesi yine insanların doğada bir ereğin varsayılmasına sevk etmiştir. Oysa ereksellik, insanın bilgisizliğinden dolayı doğada varsayılan bir ilkedir. Buna karşın doğada hiçbir şey bir ereğe göre davranmaz: “Spinoza'nın bir şeyin gücünü ima ettiği etkinlik gücü hakkında söylediklerindeki hiçbir şey bazı son ya da sonlar etrafında yapılandırılmış değildir” (Carriero, 2011 : 74). Doğa kendi zorunluluğunda varolur ve ona herhangi bir eksiklik ya da eksiksizlik atfetmek insanın nedenlere dönük bilgisinin yoksunluğundandır. İyi ve kötü kavramlarının oluşturulmasında varlık-doğa anlayışı doğrudan belirleyici olmuştur. İnsanlar bu kavramları oluştururken de düşüncenin oluşturduğu bu kavramlara kendilik atfetmişlerdir. Bu atfin nedeni, insanın isteklerine doğanın kendinde yer açabilme çabası olmuştur. Dolayısıyla



insanın isteğinin konusu olabilecek bir ilke ereksellik ilkesi olarak tanımlanmıştır. İnsanların varolanları, oluşturdukları genel kavramlara bağımsız bir varoluş atfederek bu genel kavramlar altında düşünmesi “varlık” kavramına değin uzanır. Spinoza’ya göre bu gibi genel kavramlar fikir ile gerçekliğin de varolduğunun aksine ele alınmasına neden olmuştur. Oysa “Peter insanın fikrine değil Peter’in fikrine uyum sağlamalıdır; iyi ve kötü, ya da günah da sadece düşünme biçimidir” (Spinoza, 2002 : 56). Dolayısıyla iyi ve kötü nasıl ki “sadece ilişki” ise bunun gibi genel kavramlar da aynı bağlamda düşünülmelidir. Spinoza varlık kavramı da dahil tüm bu genel kavramların oluşturulmuş olduğunu belirler ve tekil varolanların oluşturulmuş bu genel kavramlar altına yerleştirilerek düşünülmesini eleştirir. Bu eleştiri tüm varolanları “tek bir cinse indirgeme” ve bu nedenle tüm varolanların tek bir varlık altında düşünülmesi yanılığını ortadan kaldırmaya dönüktür\*. Aynı yanılığın mekanikçi anlayış için de geçerlidir. Pierre Macherey, Spinoza’nın geleneksel bir karşıtlık olarak görülen mekanikçi ve erekselci anlayışın her ikisinin de dışında durduğunu vurgulayarak “bunların sadece tekil bir açıklamanın karşıt uyarlaması” (Macherey, 1991 : 170) olduğunu ekler. Bununla birlikte Spinoza felsefenin mekanik ilkelerini ya da mekanik yasalarını reddettiğini doğrudan ifade eder\*\*. Dolayısıyla Spinoza’nın iyi ve kötü konusunda tek bir ölçütü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yetkinliği artıran koşul ve yetkinliği azaltan koşul. Bu etikteki nesnel belirlenimdir. Ortak yararın ve ortak etkinliğin nesnelliği olarak yarar burada bireysellik ile toplumsallık arasında – etikteki nesnellik bilimsel *mutlaklık*la karıştırılmadığı sürece- varsayılan çelişkiyi ortadan kaldırır niteliktedir. Bir şeyin nesnelliğinin ölçütü kendilik olarak ele alınmayı zorunlu kılmadığı gibi bu nesnelliğin yarar ile çelişkili olduğunu söylemek de zorunlu gözükmemektedir. Bu nesnellik, Spinoza’nın iyi ve yarar konusundaki yetkinliği artırma yönünde “etkin olma” koşulu ile temin edilebilmektedir.

---

\* Spinoza, oluşturulmuş bir genel kavram ya da bir düşünme biçimi olarak ele aldığı varlık kavramına dair bu kesin açıklamalarıyla daha önce de vurgulandığı üzere anti-monist ve anti-panteist bir pozisyonda konumlanır.

\*\* bkz. Letter 13

Spinoza iyi ve kötüyü insanların ilişkileri ile sınırlı bir bağlamda ele alırken yine bunları insanlar arası ilişkide de herkes için geçerli olabilecek ortaklıkta ele almaktan da imtina edecektir:

“İyi ve Kötü sadece görelî olarak söylenebilir. Tek başına ele alınan bir şeye ne iyi ne de kötü denebilir. O şey, ancak bir başka şeyle ilişkisi içinde, bu şeyin sevdiğini elde etmesinde yararlı ya da zararlı olması bakımından iyi ya da kötü olabilir. Ve böylece her şeyin, eşzamanlı olarak farklı açılardan iyi ya da kötü olduğu söylenir [...] Herkes için iyi olmayan daha pek çok şeye de iyi denir; mesela selamet insanlar için iyidir ama bununla hiç ilgisi olmayan hayvanlar ve bitkiler için ne iyi ne de kötüdür” (Spinoza, 2008 (a) : 121).

Deleuze ise iyi ve kötü konusunda bunlar her ne kadar birer ilişkiden ibaret olsa da bunların bazı nesnel belirlenimleri olduğunu vurgular ve bunları şöyle tasvir eder:

“[H]er zaman için doğanın bütününün ezeli yasalarıyla uyumlu, kendi düzenlerine göre bileşime giren ilişkiler vardır. İyilik veya Kötülük yoktur, *iyi* ve *kötü* vardır. ‘İyiliğin ve Kötülüğün ötesinde, en azından şu *anlama gelmez*: İyinin ve kötünün ötesinde’. İyi, bir beden kendi ilişkisi bizimkiyle doğrudan bileşime soktuğunda söz konusu olur ve kudretinin tamamı ya da bir parçası bizim kudretimizi artırır. Mesela, bir besin. Bizim için kötü, bir beden bizim bedenimizin ilişkisini çözüp dağıttığında söz konusu olur; özümüzle uyuşan ilişkiler dışındaki başka ilişkiler altında parçalarımızla ilişkiye girip bileşiyor olsa da: Kanı bozan zehir gibi. O halde iyi ve kötü, nesnel, ama görelî ve kısmi bir ilk anlam taşırlar: Doğamızla uyuşan ya da uyuşmayan. Ve sonuç olarak, iyi ve kötü, insanın iki varoluş türünü ve kipini adlandıran, öznel ve kipsel olan ikinci bir anlama sahiptir: *İyi* (veya özgür, veya akılcı, veya güçlü) diye adlandırılan kişi, elinde olduğu ölçüde karşılaşmalarını düzenlemek, doğasıyla uyuşan şeylerle biraraya gelmek, ilişkilerini kendi içinde uyumlu ilişkilerle birleştirmek, ve böylece kudretini artırmak için çaba gösterendir” (Deleuze, 2005 : 30).

İyi ve kötü konusunda Deleuze’un da vurguladığı nesnel belirlenim doğasıyla ya da özıyla uyuşan ve uyuşmayan olarak kabul edilebilir. Deleuze’a göre –melisin, -malısın formunda ilkelerin, belli bir ereğin ya da etik yargıların yokluğu etiğin nesnellüğünün olanaklı olamayacağı anlamına gelmemelidir.

Bilindiği üzere Spinoza'nın doğa anlayışı tek bir nedene, etkin nedene dayanmaktadır. Spinoza da zaten ereksel nedenin kabulünün esasında etkin nedene dair bilgi eksikliğinden ileri geldiğini söyler. Bu erekselci önyargının iyi ve kötü genel kavramlarını da belirlediğini belirten Spinoza, bu konuda oldukça yalın ve belki de Batı felsefesinin önemli bir kısmını karşısında konumlanacak bir araştırmayla, iyi ve kötüye kuşkusuz hiçbir kendinelik niteliği bulaştırmadan bunları yararlı ilişkilendirerek tanımlar. Spinoza'nın aynı bölümde belirttiği “insan doğasının örneği olarak bakabileceğimiz bir insan fikri oluşturmak” yönündeki amacı, iyi ve kötü araştırmasında başka bir nesnellik arayışını temsil etmektedir: “İyiden kastım, önümüze koyduğumuz insan doğası modeline bizi adım adım yaklaştıracak bir araç olduğundan emin olduğumuz her şey; kötüden kastım ise o modele yaklaşmamızı engelleyeceğinden emin olduğumuz her şey” (Spinoza, 2011 : IV, Ön). Spinoza, insan doğasından bahsederken gerçekleşen tüm edimlerin ve duyguya, düşünceye ya da ahlaka dair şimdiye dek bahsedilmiş tüm araştırmaların ve kavramların aynı öz yoluyla düşünülmesi yönünde uyarır ve iyi ya da kötüye dair değişimin de bir öz değişikliği olmadığını vurgular: “[B]ize göre pek iyi ya da kullanışlı olmayan bir diğer şeyin referansı olmadan bir şeyin iyi olduğunu asla söylemeyiz. Dolayısıyla, bir insana onu daha iyi insanla karşılaştırarak kötü der, bir elmaya da onu daha iyi elmayla karşılaştırarak kötü deriz” (Spinoza, 2002 : 59). Bu sınırdan başka kategori devreye girer ve bu kategori Spinoza'nın etik ve politik araştırmasına karakteristiğini verir: etkinlik gücü. Bu kategori Spinoza'nın etik ve politik araştırmasına nesnellikliğini veren kategori olarak da düşünülebilir. Bununla birlikte Spinoza –daha sonra onun praksis araştırmasında da değinileceği üzere- öz ve etkinlik gücü araştırmasında ekolojik bir uğrakta özsel bir konuma yerleşir.

Spinoza iyi araştırmasında şunu hiçbir şüpheye yer bırakmaksızın vurgular: İyi yararlı olandır. Bu argüman tek başına ya da Spinoza'nın ontolojik ilgisinden bağımsız düşünüldüğünde oldukça öznel veya görelî bir içeriğe sahipmiş gibi görünmekle birlikte insan eylemine herhangi bir sınır olanağını da ortadan kaldırır gözükmektedir. Oysa şu belirleme yine aynı ontolojik öze vurgu yapması açısından iyinin araştırılmasında yarar kavramının insan yararıyla

sınırlandırılacağı yanılgısını ve iyinin sonsuzlukla zorunlu bir bağıntısı\* olduğu yönündeki yanılgıyı önlemek açısından önemli gözükmektedir:

“[H]içbir bireye varoluşunu daha uzun sürdürdü diye daha mükemmel diyemezsiniz; şeylerin özü sabit ve belirli bir varoluş zamanı içermediğinden süreleri de özleri tarafından belirlenemez. İster daha yetkin isterse daha az yetkin olsun, her şey daima varolmaya başladığı andaki gücüne eşit bir güçle varoluşunu sürdürebilir; işte bu bakımdan her şey eşittir” (Spinoza, 2011 : IV, Ön).

Yine de iyi ve yararlı olanın özdeşliği açıklanmaya muhtaç görünmekle birlikte Spinoza bu açıklamayı yaparken başka bir özdeşliğe başvuracaktır: “*Erdem ve güç* benim için aynı anlama gelir, yani erdem insana atfedildiğinde, insanın salt kendi doğasının yasalarından kaynaklanan şeyleri yapma gücüne sahip olan özü ya da doğası anlaşılır” (Spinoza, 2011 : IV, T VIII). İyi ile yararlı ve güç ile erdem arasındaki özdeşlik itibarıyla her bireyin kendi yararını gözettiği ve bu yarar uğruna gücünü sınırsızca kullanabileceği sonucu çıkarılabilir mi? Spinoza bu sınırsızlığı hangi argümanla bir sınıra dönüştürecektir?

İyinin ve erdemın yarar ve güç kavramıyla bağıntısı neyin yararlı ve neyin güç olduğu konusunda belli bir açıklamayı gerektirdiği şüphe götürmezdir. Spinoza bu açıklamayı yine yeterli ve yetersiz ideaya geri dönerek getirmektedir. Ona göre doğada bir ereksellik görmek ve bu nedenle doğayı yarar konusu yapmak, yine her insanın gücü ve yararı kendi öznel yararı ve gücü olarak görmesi doğaya dair yeterli ideası olmamasından yani varlığı doğru kavrayamamaktan kaynaklanmaktadır. Yetersiz idea ya da yanlışlık da yeterli idea

---

\* İyi ile sonsuzluk arasında zorunlu bir bağıntı kurma arayışı Batı felsefesinin ahlak anlayışındaki genel eğilimlerden biridir. Bu eğilim önemli oranda aşkın bir kategoriyle temellendirilmeye çalışılmıştır. Benzer olarak özgürlük ile sonsuzluk arasında da dolaysız bir bağıntı olduğu düşüncesi oldukça yaygındır. Negri'nin Spinoza'nın zaman kavrayışına atıfla ele aldığı özgürlük ve sonsuzluk arasındaki ilişki Spinoza'nın zaman kavrayışının özgünlüğünü de ortaya koymaya imkân sunmaktadır: “Spinoza'nın felsefesi, ölçü-olarak-zamanı dışlar. O yaşamın zamanını kavrar. Spinoza'nın zaman kavramını, yaşam ve imgelem arasına yerleştirirken bile ‘zaman’ kelimesinden kaçınmasının nedeni budur. Aslında Spinoza açısından zaman yalnızca özgürleşme olarak vardır. Özgürleşmiş zaman, etikte kök salan üretken imgelem haline gelir. Özgürleşmiş zaman ne oluş, ne diyalektik, ne de dolayımır; daha ziyade kendisini inşa eden varlık, dinamik kuruluş, gerçekleşmiş imgelemidir. Zaman ölçü değil, etikdir” (Negri, 2011 : 7). Sonsuzluk ile iyi arasındaki ilişki praksis araştırması açısından da özsel bir yere sahipken sonsuzluk ile ölümsüzlüğün birbiriyle karıştırılması sorunun tanımlanmasında kavramasal bulanıklığına neden olabilmektedir. Oysa praksis, ölümsüzlükle değil Spinoza'nın da ortaya koyduğu tözsellik nedeniyle sonsuzlukla birlikte düşünülmelidir.

ya da doğruluk kadar gerçektir. Zira insan kendi dışındaki varlıklar tarafından sonsuzca aşılır ve bu onun gücünün de sınırlarını gösterir. Hem yeterli ve yetersiz ideanın gerçekliğini hem de insanın doğanın sonsuz gücü tarafından aşıldığını bilmek insanın kendini doğanın *özünün* bir parçası olduğunu anlaması açısından başlangıç noktasıdır. Çünkü insanın sonsuz doğanın bir parçası olduğu bilgisi onun kendi sınırlarını ve olanaklarını anlaması açısından esastır. Bununla birlikte Spinoza, varolma gücünün ve etkinlik gücünün artırılmasına vurgu yapar ve bireyin varolma ve etkinlik gücünü artıranı iyi, azaltanı ise kötü olarak nitelendirir. Varolma ve etkinlik gücünü artırma ile Spinoza'nın daha önceki bölümde bahsettiği sakınım birbiriyle doğrudan ilintilidir ve insanın kendi dışındaki varlıklarla ilişki tarzı açısından da temel bir bağıntıyı ifşa eder.

Etkinlik ve edilginlik durumu Spinoza'nın iyi anlayışı ya da insan doğasının gerçekleştirilmesinin olanaklarının araştırılması açısından temel kategorilerdir. Doğanın parçası olan ve bu koşulun dışında düşünülemez olan insanın özgürlüğü ya da kendi doğasına göre hareket etmesi etkinliğinin nedeninin kendisi olması yoluyla açıklanabilir. Zira insan, dışındaki sonsuz güç tarafından sonsuz yolda aşılır. Ancak insan bu sonsuz gücün bir parçası olması nedeniyle bu olanağını kendi etkinlik nedeni olarak belirlediği sürece bu güce katılır. Böylece güç ve etkinlik arasında dolaysız bir bağıntı tesis edilir ve insanın gücü de bu bağıntıyla açıklanır: “[İ]nsanın kudreti de kendi fiili özüyle açıklandığı sürece Tanrı'nın, yani Doğanın sonsuz kudretinin, başka deyişle doğanın özünün bir parçasıdır” (Spinoza, 2011 : IV, Ö IV, K). Ancak insanın, her zaman onun dışındaki ve onu aşan gücün etkisinde edilgin olabileceği durumlarla karşılaşması kaçınılmazdır. Öyleyse insan doğası göz önünde bulundurulduğunda ne biteviye bir etkinlik durumu ne de biteviye bir edilginlik durumu söz konusudur. Bununla birlikte her iki duruma da aynı zamanda bir duygu durumu eşlik etmektedir.

İnsanın doğası ya da insanın özü araştırmasının boyutlarından birisi olarak düşünülebilecek etik araştırma, Spinoza'da epistemolojik araştırma ile birleştirilerek ele alınır. Dahası Spinoza zihin, duygu, etkinlik, özgürlük gibi konulardaki araştırmasını ontolojik araştırmasının temin ettiği kesinlikte iyi araştırmasıyla bir araya getirir: “İyi ya da kötü hakkındaki bilgimiz bilincinde

olduğumuz sevinç ya da keder duygusundan başka bir şey değildir” (Spinoza, 2011 : IV, Ö VIII). Keder ya da sevinç ise etkinlik gücünün azalması ya da artması yönündeki fikir olarak açıklanabilir: “[N]asıl zihin bedenle birleşmişse, bu fikir de o şekilde bu duyguyla birleşmiştir; yani bu fikir ile bu duygular arasında ya da şöyle dersek, bedenine ilişkin fikir arasında salt kavramsal bir ayrım vardır, yoksa gerçekte hiçbir ayrım söz konusu değildir” (Spinoza, 2011 : IV, Ö VIII, K). Diğer taraftan duygunun yoğunluğu ya da zayıflığı zamanla doğrudan ilintilidir. Spinoza’ya göre şimdiki zamanda olan ve zorunlu olduğunu bildiğimiz bir şeyin duygusunun yoğunluğu gelecekte olası olduğunu bildiğimiz şeyin duygusundan daha yoğun olacaktır. Bu duygunun aynı zamanda tarihsel-zamansal bir boyutunun olduğunu da duyurmaktadır.

Spinoza’da istek ve güç kavramları genel olarak iyi kavramıyla birlikte anılır. Bu birliktelik Spinoza’nın etik-ontolojik birliğini anlamak açısından manidardır. İstek ve güç birlikte kullanıldığında bu birliktelik oldukça görece bir kavrayışa açık gözükmektedir. Oysa Spinoza’nın bahsettiği anlamda istek ve güç kavramları Etika’nın ilk bölümleri itibarıyla nesnel bir öze iyedir. Öyle ki iyi ve kötünün bilgisi zorunlu olarak bu yönde isteği de beraberinde getirir:

“İyinin ve kötünün doğru bilgisi bir duygu olduğu sürece bu bilgiden zorunlu olarak bir arzu doğar ve bu arzu kendini doğuran duygunun gücü oranında güçlenir. Ama bu arzu (varsayım gereği) bizim bir şeyi doğru şekilde anlamamızdan doğmuştur, bu nedenle biz etkin olduğumuz sürece o da bizimle birlikte olacaktır. Öyleyse bu sadece bizim özümüz aracılığıyla anlaşılmalıdır” (Spinoza, 2011 : IV, Ö XV).

Şayet bir insan özünden bahsedilecekse bu istek ve çabadır. “İnsanın kendi varlığını sürdürmek için harcadığı” bu çaba, doğayla birlikte düşünüldüğünde doğayla herhangi bir çelişkiyi içermez bilakis onunla uyuşur. Öyle görülüyor ki isteğin ve çabanın içeriği doğal duruma göre düşünüldüğünde herhangi bir olumsuzluk içermez. Spinoza erdemi “kendi doğamızın yasalarına göre hareket etmek” olarak tanımlarken bu doğa durumunu kasteder. Erdem, kendini sakınma, etkinlik gücünü artırma gibi belirlemeler bu minvalde düşünülmeyince tüm nesnel özünü yitirir. Peki bir çabanın ya da etkinliğin erdemli olup olmadığı nasıl anlaşılır? Daha da önemlisi bir isteğin isteyen açısından gerçek bir sakınım olup

olmadığı nasıl belirlenebilir? Spinoza burada toplumsallığı devreye sokar: “[İ]nsanların kendi varlıklarını korumak için arzulanabilecekleri en makbul şey, herkesin zihinleriyle ve bedenleriyle her konuda adeta tek zihin ve tek beden oluşturacak şekilde uyuşması ve herkesin elinden geldiğince kendi varlığını beraberce korumaya çabalaması, herkesin hep birlikte hepsinin ortak yararına hizmet edecek olanı aramaları” dır (Spinoza 2011 : IV, Ö XVIII, N). Spinoza bir insanın bu bütünsellikte bir isteğe sahip olabilmesinin ise onun kavrayışıyla ya da akla uygun davranabilmesiyle koşullu olduğunu söyler. Burada ne güç ne de yarar kavramı herhangi bir öznel boyutuna sahiptir. Bilakis doğaya uygun düşünüldüğünde öznelğin herhangi bir ontolojik boyutu da kalmamıştır. Spinoza’nın çaba ve güç kavramı sonsuz bir belirsizlik içermediği gibi egemenlik kategorisini de dışlamaktadır. Onun çaba kavramının bu dışlama ile ve çabanın akıl ile denetlenmesi vurgusu ile birlikte düşünüldüğünde zaman zaman varsayıldığı gibi Nietzsche’deki güç istenci kavramlaştırması ile özsel bir benzerlik taşımadığı da anlaşılacaktır:

“Spinoza’da, *conatus*un fiziksel yönü bir bedenin onun yerini almak ve ona sahip olmak için tehdit eden dışsal nedenlere gösterdiği dirençtir; o böylece kendinde fiziksel olanın dışsal saldırıya karşı koyma ve koruma çabası gibi ‘savunucu’ bir duruşu gösterir. Ama Nietzsche’de, karakteristik olarak, güç istencinin fiziksel deyiimi ya da ifadesi bunun tam karşıtıdır: ‘her belirli beden bütün mesafeler ve onun yerine karşı koyan bütün dürtüler üzerinde efendi olmaya çabalar’” (Yovel, 1989 : 112).

Diğer taraftan Spinoza’nın kavramlaştırması rasyonellikle birleştirilip herhangi bir ayrıcalığa ya da üstünlüğe yer vermezken buna karşın Nietzsche’nin bu yönde bir akli yönelimi benimsediğini ve onun güç istenci kavramlaştırmasının üstünlükle çelişmediğini söylemek yanlış olmayacaktır<sup>1\*</sup>.

---

\* Öte yandan *conatus*, Espen Gamlund’un insanmerkezciliği olumsuzlayan ve bir ekolojik etik ilke olmak açısından kullanışlı olabileceği yolunda yorumu ile iyiden iyiye genişletilir: “‘çıkar’ kavramı *conatus* kavramının zemininde yer alır ya da onunla eşdeğerdir. Bu analize göre, çabalama (*conation*) moral statünün biosentrik kavrayışı için bir temel oluşturur; o mikroorganizmaları, bitkileri, yüksek ve aşağı bütün hayvanları, bir biyotik topluluktan mümkün daha fazla şey olan yaşayan bütün bireysel organizmaları oluşturur-kapsar” (Gamlund, 2007 : 8). *Conatus* kavramına ilişkin bu yorum oldukça iddialı gözükmele birlikte Spinoza’nın *conatus* kavramına atfettiği anlam ile çelişik de gözükmemektedir. Spinoza’nın *conatus* kavramının ekoloji felsefesi açısından elverişli olup olmadığına ise daha sonra değinilecektir.

Şayet erdem ya da güç, insanın kendi ve dışındaki insanların doğasını sakınmakla koşullu ise insan neden bu sakınımı gözetmez? Spinoza bu konuda oldukça kesin belirlemeler ortaya koyar. Çünkü insan “dışsal nedenlerin zorlamasına” maruz kaldıkça kendi “doğasının zorunluluğuna” uygun davranamaz. Ama bu her şeyin özünün çaba olduğu gerçeğini değiştirmez. Burada vurgulanması önemli olan husus, edilginlikle yetersiz ideaya sahip olmanın birbiriyle bağlaşık olduğudur. Nasıl ki yetersiz ideaya sahip insan edilgin bir durumdaysa yani etkinliği özsel nedenlerle değil de dışsal nedenlerle belirleniyorsa yine dışsal nedenlere tabi birisi de yeterli idealara yani doğanın zorunlu yasalarının bilgisine sahip olamayacaktır. Spinoza etkin olma durumunu akla göre davranmak ya da anlamak olarak nitelendirir. Dolayısıyla bir şey, anlama ve etkinlik gücümüzü artırdığı oranda iyidir. Bu noktada şu soru sorulabilir: Güçlerin çatışması durumunda erdemli olan nedir ya da erdemli olan neye göre belirlenir? Spinoza bütün varlıklar için ortak bir öz belirleyerek bu sorunu belli bir ölçüde çözmüş olsa da bu sorunun salt kuramsal bir belirlemeyle çözülemeyeceği de söylenmelidir. Ancak Spinoza'nın insan araştırmasına bakılarak şu söylenebilir ki, insan, doğası gereği tutkuları olan bir varlıktır ve bu nedenle bu çatışma hiçbir zaman mutlak olarak çözülemez. Yine de “tutkular düşüncenin hatasından kaynaklandığı” (Spinoza, 2002 : 66) için önemli ölçüde denetlenebilir. Duygular salt içsel bir doğayla açıklanamadığı için ve dışsal etkilere mutlak olarak bağımsızlaştırılamayacağı için insanlar arasındaki çelişki hiçbir zaman tam olarak çözülemez. Ama bu toplumsal çelişkiler açısından başka bir düzlemde, yani Spinoza'nın yukarıda da bahsedildiği üzere erdemi “insanın kendi gücü” olarak tanımlaması ve bu gücün ancak insanın özü yoluyla açıklanabileceğini belirtmesi ile onun “ortak yarar” kavramı düzleminde tartışılabilir gözüküyor.

İnsanlar sürekli dışsal etkilere maruz kalmaları nedeniyle kendi varlıklarını koruma yönünde bir çabayı sürekli sürdüremeseler de onun bu yöndeki çabasını engelleyen nedenler onun doğası yoluyla değil dışsal olarak belirlenir. Dışsallık vurgusu edilginlik durumuyla doğrudan bağıntılıdır ve bu bağıntı sık sık vurgulandığı gibi iyi araştırmasına içkindir: “Hiç kimse olmayı, davranmayı ve yaşamayı, yani fiilen varolmayı istemedikçe mutlu olmak, iyi davranmak ve iyi



yaşamak isteyemez” (Spinoza, 2011 : IV, Ö XXI). Böylece Spinoza’da varolmanın kendisi ve kendi doğasına uygun olarak etkinliğin artırılması başlı başına erdem tanımı içinde yer almış olur. Öyle ki bu etkinlik, kendi varoluşunu ve varolma çabasını artırmak dışında herhangi bir ereğe ya da ilkeye gönderme yapmaksızın tanımlanır: “Varlığı koruma çabası denemeden daha üstün bir erdem yoktur” (Spinoza, 2011 : IV, Ö XXII). Ancak varolma ve etkin olma çabası, içeriği olmayan ve her türlü etkin olmaya vurgu yapan formel bir boyutta düşünülemez. Zira Spinoza, dışsal nedenlerle belirlenmiş bir durumun etkinlik değil edilginlik durumunu temsil ettiğini belirtir ve ancak “kendi erdeminden kaynaklanan”, kendi doğası yoluyla belirlenmiş ve anlamının eşlik ettiği durumun etkinlik durumu olduğunu vurgular. Böylece anlamak, kendi doğasına uygunluk, varolma ve etkinlik gücünü artırma, akla göre varolmak ve kendi yararımızı gözetmek erdem tanımı içinde yer almış olacaktır.

*Conatus* (çaba) kavramı, Spinoza’nın ontolojisinin ve ahlak felsefesinin kurucu unsuru gibidir. Diğer taraftan doğadaki tüm varolanların özü olarak belirlenen *conatus*, aynı zamanda bireysellik ilkesi olarak belirlenir. Dahası sadece varlığını sürdürmek açısından da değil: “[B]urada şeyin varlığının saf olumlanması da mevcuttur” (Frowde, 1901 : 192). Esasında tüm bireysel varolanların eşitliğinin dayanağı da bu ilkedir. Bununla birlikte “bireyselleşme ilişkiler yoluyla kurulur” (Read, 2013 : 88). Batı felsefesinin genel eğiliminin aksine irrasyonel bir ilkeyi bireysellik ilkesi olarak belirleyen Spinoza’nın bu ilkesinin eko-ontolojik bir ilke olarak kullanılabilmesi söylenebilir. Her bireysel varlık varolmayı sürdürme ve özünü gerçekleştirme çabasını ontolojik bir ilke olarak kendinde taşır. Roger Scruton’un *conatusu* “şeyin varolma mücadelesini ve niteliklerini açıklamamızı sağlayan nedensel ilke” (Scruton, 2002 : 71) olarak tanımlamasına rağmen bu ilkenin nedensel olduğunu söylemek oldukça güç gözükmektedir. Edwin Curley ise *conatusa* dair kartezyen fiziğin “cisimlerin ya bir dinginlik ya da bir düz bir çizgide sürme eğilimi” ilkesi ile bir karşılaştırmaya başvurarak ve *conatusun* amaçsızlığına ve dolayısıyla doğanın da kendinde bir zihne sahip olmadığı yönünde açıklama yapar. Ona göre Spinoza, “yalın şeyler hareket içindeyken sanki nereye gittiklerinin kavrayışına sahiplermiş gibi insan zihnine benzer bir zihinleri olduğunu şüphesiz düşünmedi. Bu yalın şeyler oraya

ulaşma arzusu gibi herhangi bir şeye sahip değillerdi” (Curley, 1988 : 108). Dolayısıyla herhangi bir erekselliği içermeyen ve varlığını koruma çabası olarak *conatus*, herhangi bir dışsal nedene başvurmaksızın kendinde bir ilke olarak belirlenir ve tüm bireysel varlıklar bu ortak tözde eşitlenir. Bu eşitlenme daha önce söylenildiği gibi birci nitelendirilebilecek bir eşitlikten ziyade her varolanın bireyselliğinin kendinde sürmesi ve kavranması açısından *çoklu* nitelemesine dayanmaktadır. Ancak *conatus*’un Matheron gibi düşünürlerce ortaya konulan politik yorumları ise oldukça tartışmalıdır. Spinoza’nın “siyasal bütün” olarak ifade ettiği toplumsal gücü *conatus* ekseninde yorumlayan Matheron, Spinoza’nın siyaset anlayışını aşacak ve Matheron’un kendi siyaset felsefesini yansıtacak belirlemelere neden olacaktır:

“Spinoza artık bireysel *conatus*’lardan yola çıkarak ‘çokluğun gücü’ adını verdiği kolektif *conatus*’un kuruluşunu geliştirmeye başlar. Bunu yaparken hep aynı ilkeye dayanmaktadır: üretici gücün üretim ilişkilerine önceliği. Politik toplum, bireysel arzulara dışarıdan dayatılan bir düzen değildir; sözleşme ya da hakların aktarımı yoluyla, aşkın bir yükümlülük ortaya çıkaracak biçimde kurulmuş da değildir” (Matheron, 2005 : 22).

Her ne kadar güç ile ilişkiler konusundaki bu yorum Spinoza’nın ontolojisi ile uyumlu gözükse de aynı zamanda Spinoza’nın bu yöndeki görüşlerini oldukça iddialı bir biçimde ileri taşımaktadır. Spinoza’daki *conatusun* insan için sadece doğal bir eğilim olmadığına işaret eden başka bir düşünür olan Erol E. Harris’e göre *conatus* “doğal eğilimin konusu olmakla birlikte toplumsal düzen ve Tanrının bilgisi için rasyonel bir kapasite eğilimidir” (Harris, 1984 : 68). *Conatusun* insan için kendinde bir rasyonelliğine gönderme yapmak oldukça zor gözükmeyle birlikte *conatusun* toplumsal ilişkiler içinde de geçerli olduğu söylemek yanlış olmayacaktır. Spinoza insan doğası ile diğer varolanlar arasında ontolojik bir ayırım olmasa da her varolanın doğası itibariyle kendini gerçekleştirme koşullarının farklı olduğunu düşünür. Elbette ki insanın doğasını ortaya koyma tarzı ile başka bir canlının doğasını ortaya koyma tarzı birbirinden farklı olacaktır. Varolanlar arasındaki bu farklılık ile tüm varolanların aynı tözün bileşenleri olması aynı ontolojik düzlemde çelişmeksizin bir arada durur. Robert A. Duff, insanla diğer varolanlar arasındaki bu ayrıma işaret ederken ikisinin arasındaki çabanın ortak bir yönü olsa da aynı zamanda önemli bir farklılık

olduğunu belirtir. Bu farklılığa göre hayvan için çaba varlığını sürdürme yönündedir. Oysa insan için çaba “içerikte süresiz biçimde zengindir ve deneyimde daha çeşitlidir” (Duff, 1903 : 79). Dolayısıyla *conatus* her ne kadar tüm varolanlar için ortak bir ilke ise aynı zamanda bu varolanların bireysel özünü teşkil etmektedir. Ancak bu öz, varolanların özdeşleşmesi ya da –Richard Mason’un ifade ettiği gibi- indirgenmesi şeklinde yorumlanmamalıdır: “İstek doğrudan doğruya *conatus* ile ilgilidir ve *conatus* temeldir: o karakteristik olarak indirgenmeci tanımlanır [...] Varolan her şey varlığında sürmeye çabalar” (Mason, 1997 : 142). Her ne kadar bu çaba her varolan için geçerli olsa da bu çabanın biçimi varolanlara göre değişecektir. Dolayısıyla bireyler doğaları itibariyle değil doğalarını gerçekleştirme tarzı açısından birbirinden farklıdır.

*Conatus*, diğer varolanların olduğu gibi insan varlığının da zorunlu özünü ifade eder. Ancak insan varlığı, diğer varolanlardan ayrı olarak bu ilkeyi akıl yoluyla biçimlendirebilir ve sınırlayabilir: “ ‘*Conatus*’ bütünüyle genel olan yani genel bir yarar için belirli bir yararın terk edilmesinde aklın yarar için düşündüğü *conatusun* maddiliğinin ve doğallığının bütün yönü olduğu için doğa ve akıl arasındaki karşılaşma noktasıdır. Bu nedenle *conatus*, etik ile politiğin buluştuğu noktadır” (Boscherini, 1977 : 98). Bu buluşma noktası aynı zamanda Spinoza’nın özgürlük araştırmasının da çekirdeğini teşkil eder. Spinoza’nın felsefesine göre bizim yararımız etkinlik gücümüzün artırılması ile koşullu olduğuna göre bizim özgürlüğümüz de doğrudan bizim yararımızla ilişkilidir. Emilia Giancotti Boscherini’nin *conatus* konusunda ortaya koyduğu politik-etik kesişmeye Matthew J. Kisner de benzer biçimde işaret edecektir: “Spinoza’nın özgürlük üzerine odaklanması etik ve politika arasındaki önemli bağlantıyı yansıtmaktadır” (Kisner, 2011 : 9). Nasıl ki insanın varolma çabası kendine yararlı olan ile koşullu ise bu yararın ne olduğu da akıl ve anlama ile koşulludur ve anlamak ile yararın çelişmezliği bu koşul ile temin edilir: “Akla uygun şekilde yapmaya çalıştığımız her şey anlamaktan başka bir şey değildir; ve zihin akıllı kullandığı sürece, anlamamıza yardımcı olacak şeyler dışında hiçbir şeyi kendisine yararlı görmez” (Spinoza, 2011 : IV, Ö XXVI). Yarar ile ilişkilendirilmiş olsa da varolma çabası herhangi bir amaç ile ilişkilendirilmez. Yarar ile öz kavramlarının insan açısından kesiştiği yer “anlama” olacaktır. Spinoza’ya göre insanın varolma çabası ya da

“varlığını koruma” çabası anlama çabasından başka bir şey değildir ve kendinde ya da amaç olarak değil, bu anlama çabasına eşlik eden, ona yardımcı olanı iyi ya da yararlı olarak belirler. Dolayısıyla iyi bir amacın nesnesi ya da bir eylemin kendisi olarak da kabul edilmemelidir:

“Doğadaki herşey nesne (şey) ya da eylemdir. Şimdi iyi ve kötü ne nesne ne de eylemdir. Bunun için iyi ve kötü doğada varolmazlar.

Eğer iyi ve kötü nesne ya da eylem iseler, o zaman tanımlarının olması gerekirdi. Fakat iyi ve kötünün (örneğin, Peter’in iyiliği ve Judas’ın ahlaksızlığı) Judas’ın ya da Peter’in özlerinin dışında bir tanımı yok, çünkü bu doğada yalnız başına var ve onlar özleri olmadan tanımlanamazlar. Yukarıda belirtilenlerden yola çıkarsak, iyi ve kötü doğada varlığı olan nesnelere ya da eylemler değildir” (Spinoza, 2002 : 60).

Burada iyiden ancak bir şey aracılığıyla bahsedilebilir ki Spinoza anlama çabasının geliştirilmesini bu yönde düşünür. Spinoza’nın yarar ile rasyonellik arasında kurduğu bağıntı onun *conatus* kavramlaştırmasındaki yararın mutlak anlamda araçsallaştırılmış olmasını zorunlu kılmaz:

“Spinoza’nın teorisi sadece bir kendi-koruma olarak değil aynı zamanda sonsuzluk için bir isteği ortaya çıkarmayı izler: *conatus* sonlu modun sonsuz (*eternal*) ve zamansız (*atemporal*) bağlantısı üzerine ve onun sonluluğu yenme çabasını ortaya çıkarır. Bu paralelliğe göre, başta *conatus* yükselmek için en iyi araç olarak anlaşılmış olan rasyonel bilgi *conatus*’un kendi otantik ifadesi olan ikinci sahnede bulunur; bu yüzden rasyonellik artık sadece bir yararlı araç olarak kavranmaz, aynı zamanda *conatus*’un çabasından sonraki gerçek amacı bildiren olarak da kavranır” (Yovel, 2001 : 47).

Her ne kadar Yovel’in sonsuzlukla ilgili vurguları yoruma açık görülse de onun *conatusu* insan için rasyonellik bağıntısı içinde düşünmesi Spinoza’nın görüşleriyle çelişiyor görünmemektedir. Ancak *conatusun* akıl yoluyla denetlenmesi insan için bir olanak olsa da bu *conatusun* insan için her durumda akıl yoluyla açıklanacağı anlamına da gelmemelidir:

“Spinoza’nın metafiziksel doktrinine göre, verilen tekil bir şeyin onun etkisine katkısının, zararlı bir etki olsa bile kısmi bir neden olması onun varlığını koruma çabasına göre anlaşılabilir. Çünkü bir taş gerçekte

dairesel bir hareket yaptığında bununla birlikte onu doğrusal bir çizgide ilerleyen eğilimde düşünmeliyiz. Bu nedenle bir insan özverili ya da kendi-yıkımı için de olsa bir şeyler yaptığında biz bu eylemi yine onun varlığını sürdürme çabası olarak düşünmeliyiz” (LeBuffe, 2010, 12).

Dolayısıyla ancak *conatusun* akla uygun biçimde düzenlenmesi ile insanın etkin oluşundan bahsedilebilir.

Anlama çabası daha önce de belirtildiği üzere birebir fikirlere sahip olmakla ilerletilebilir ve zihin bire bir fikirlere sahip olduğu oranda etkinleşir ve yetkinleşir. Spinoza’ya göre, anlama çabasının ya da zihnin etkinliğinin en yüksek çabası Tanrıyı anlamaya dönük çabadır. Zira Tanrıyı anlamaksızın diğer varolanların da tam olarak anlaşıldığı söylenemez. Öyleyse zihnin etkinliğinin artırmasının koşulu Tanrıyı anlamak ise zihnin etkin oluşu da onun erdemi olarak belirlenebilir. Zihnin etkinliği ile Tanrının anlaşılması arasındaki bu bağıntı da yine herhangi bir ereksel yönelimin değil, nedensel yönelimin ifadesidir.

Etkinlik gücünün artırılması yönündeki çaba, Spinoza’nın insan araştırmasında olduğu gibi toplum araştırmasında da kategorik bir yere sahiptir. Spinoza’ya göre, “edilgin duygulara maruz kaldığı sürece insanların doğal anlamda uyuştukları söylenemez” (Spinoza, 2011 : IV, Ö XXXII, K). İnsanlar arasındaki anlaşmazlıklar ya da nefret ise Spinoza’nın bahsettiği anlamıyla onların etkinlik durumlarıyla ilişkilidir. Daha açık belirtmek gerekirse bu onların varolma tarzlarının farklı olmasıyla açıklanabilir. Dolayısıyla herhangi bir toplumsal ya da tarihsel anlaşmazlık söz konusu olsa da bu toplumsallığın ve tarihselliğin özünde belli bir varolma tarzı içerilir. Spinoza daha ilk tanımında vurguladığı varlık anlayışı nedeniyle insanla ilgili tarihsel ve toplumsal olanın üzerinde nesnel bir açıklama getirir. Bu nesnel açıklama, insanın ve insanla diğer varlıkların ilişkisini anlamak açısından da bir önkoşuldur:

“[İ]nsanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece zorunlu olarak sadece insan doğası için iyi olan şeyleri, dolayısıyla tek tek her insanın doğasına iyi olan, yani her insanın doğasına uygun düşen şeyleri yaparlar; öyleyse insanlar aklın kılavuzluğunda yaşadıkları sürece birbirleriyle zorunlu olarak daima anlaşırlar” (Spinoza, 2011 : IV, Ö XXXV, K).

Burada bahsi geçen “akla uygunluk” Spinoza’nın ontolojisi gereği genel bir rasyonalizmin altına yerleştirilemez. Çünkü “Spinoza hiç de bir rasyonalist gibi düşünmüyor – rasyonalistlerde aklın dünyası vardır ve fikirler vardır. Eğer bir fikriniz varsa kuşkusuz bütün fikirlere sahipsiniz: Akli başındasınız. Spinoza akli başında olmanın veya bilge olmanın bir oluş sorunu olduğunu düşünür. Bize uyan karşılaşmaları bilmek gerekir” (Deleuze, 2000 : 38). Diğer taraftan buradaki “akla uygunluk”, yine aynı ontolojik kökene dayanıyor olması nedeniyle belli bir nesnellığe yerleşir. Spinoza'nın insanların “akla uygun ya da doğanın zorunlu yasalarına uygun davrandıkları sürece ortak yararı gözetirler” belirlenmesi de bu ontolojik dayanakla birlikte bir niyetin ötesine geçer ve etik-politiğin temel argümanlardan birisi haline gelir. Dahası Spinoza’da yarar bize zorunlu olarak doğayı gözetmemizin tözsel dayanışını temin eder. Bununla birlikte ortak yarar argümanı bilhassa toplumun kuruluşunda kullanışlı görülebilir:

“Doğada hiçbir şey bir insana, aklın kılavuzluğunda yaşayan başka bir insandan daha yararlı olmaz. Çünkü insana en fazla yararlı olan şey kendi doğasına en fazla uyumlu olandır, yani insandır. Ama insan ancak aklın kılavuzluğunda yaşarsa mutlak olarak kendi doğasının yasalarına göre etki eder ve sadece bu şekilde başka bir insanın doğasıyla zorunlu olarak daima anlaşır” (Spinoza, 2011 : Ö XXXV, ÖS I).

İnsanların aklın kılavuzluğunda yaşadığı bir durumu “doğal bir uyum” olarak nitelendiren Spinoza’ya göre, elbette ki insanlar arasındaki ilişkilerde sorunlar olacaktır ama bu insanın doğasına atfedilebilecek özsel bir nitelik değildir. Spinoza insanın hiçbir zaman mutlak olarak tutkularından arınamayacağını teslim etmekle birlikte insanların ortak sorunlarını çözmek açısından kuşku götürmez bir olumluluk taşır:

“[B]ırakın yergi üstatları insanların yaşamlarına gönüllerince gülsün, bırakın ilahiyatçılar onları lanetlesin, bunalımdakiler istedikleri kadar ilkel ve yabani yaşamı övsün, insanları küçümsesin, vahşi hayvanlara hayran olsun. Yine de yaşam insana karşılıklı yardımlaşmayla birbirlerinin gereksinimlerini daha kolay karşılayacaklarını, güçlerini birleştirdikleri takdirde dört bir yandan gelen saldırılara daha kolay göğüs gerebileceklerini öğretecektir” (Spinoza, 2010 : IV, Ö XXXV, N).

Bu pasaj hem ortak iyide/ortak yararda insanların anlaşabilecekleri öngörüsünü hem her ne kadar tüm varlıklar eşit bir ontolojik düzlemde ele alınsa da toplumsal

araştırmanın zorunlu bir uğrağının özgün olarak insan araştırması olduğunu hem de ortak yarara ulaşabilmenin her insan için *eşit ölçüde* olanaklı olduğunu olumlamak açısından oldukça önemli gözükmektedir.

İyinin ortak olmasının ya da ortak olanın iyi olmasının güvencesi ne olabilir? Spinoza bu konuda hiçbir öznelliğe meyletmeden eğer iyinin ortaklığından bahsedilecekse bunun türetilmiş olarak değil doğanın ya da aklın ortak özü itibariyle olanaklı olduğunu vurgular:

“İnsanın en üstün iyisinin ortak olması ilineksel olarak ortaya çıkan bir sonuç değildir, bu aklın doğasından kaynaklanır; çünkü bu iyi, akılla tanımlandığı sürece insanın özünden kaynaklanır ve bir insan bu üstün iyiden haz almaksızın ne varolabilir, ne kavranabilir. Çünkü Tanrı’nın ezeli ve ebedi özüne ilişkin yeterli bilgiye sahip olmak insan zihnine özgü bir durumdur” (Spinoza, 2011 : IV, XXXVI, N).

Böylece Spinoza iyiyi hem bireysel hem de toplumsal olarak akla dayandırmaktadır. Burada bireysellik ile toplumsallığın çelişmeksizin 111ir aradılığı akla uygunluktur. Ancak Spinoza’da akıl ya da akla göre düzenlenmiş iyi, geleneksel felsefenin genel eğiliminde ortaya konduğu gibi bilgelik kategorisi altına yerleştirilerek kimi insanlar için bir ayrıcalık olmaktan oldukça uzaktır. Spinoza’da iyi her ne kadar akla uygunlukla ve yararlarla ilişkilendirmiş olsa da ne akla uygunluk bir ayrıcalık olarak tesis edilir ne de yarar bireysel bir sınırdadır:

“Her insan için, gerçek dünyevi mutluluk ve gerçek sonsuz mutluluk yalnızca iyi olandan yararlanmaktan ibarettir. Ama öteki insanları dışarıda bırakarak iyi olandan tek başına yararlanmanın şu boş gururu ona bir şey kazandırmayacaktır. Gerçekten de işlerin bir başkası için değil ama yalnızca onun için iyi gittiğini ve bir başkasına göre şanslı ya da başarılı olduğunu görünce kendisini daha mutlu sayan kişi, gerçek dünyevi mutluluktan ve gerçek sonsuz mutluluktan habersizdir. Bu yüzden sevinmesinin nedeni, eğer sevinci çocuksu değilse, ya kıskançlık ya da kötüyürekliktir. Örneğin, bir insan için gerçek dünyevi mutluluk ve gerçek sonsuz mutluluk, bilgelik ve gerçek bilgiden oluşur; yoksa başkalarından daha bilge olmasından ya da bir başkasının gerçek bilgiye sahip olmamasından değil [...] Başkalarının bilgi yoksunluğu onun bilgeliğini, yani gerçek mutluluğunu hiç mi hiç artırmaz. Böyle bir durumdan zevk alan kişi, başkasının kötü durumundan zevk almış olur” (Spinoza, 2008 (b) : 82).

Spinoza'nın ahlak anlayışında özsel bir yere sahip olan yarar, insan için salt içgüdüsel olmaktan oldukça uzaktır. Ne kadar her insanın yararını araması onun doğası ile uygun ise bu yararı diğer insanlarla ortaklaştırması da o kadar doğaldır ve akla uygundur: "Spinoza'nın rasyonel ifadesinin yorumu 'bir zihin ve bir beden' olarak birleştirilmiş bedenlerin birliğidir. Burada bütün, kendi yararını rasyonel olarak araştırılması ile 'bütünün ortak yararı'nı birlikte arar" (Lloyd, 1996 : 88). Dolayısıyla akla uygunluk insanın doğası ile uygunluk olarak toplumsal tarzda anlaşılmalıdır.

Spinoza'nın şimdiye değin yaptığı belirlemeler göz önünde bulundurulduğunda güç ve yarar kavramlarının özü daha iyi anlaşılacağı gibi bu kavramların mutlak anlamda bir öznellik içermediğine de tanık olunabilir. Güç ve yarar kavramlarının olduğundan farklı yorumlanmasının nedeni beden üzerindeki etkilenimlerdir. İnsan bedenini biçimlendiren her etki zihni de aynı yolda etkilediğinden zihin bu etkilenim ya da edilginlik koşuluyla kavrar. Yarar ya da güç bu anlamıyla sadece zihnin yararı ya da gücü değildir. Zira beden etkileme gücü arttığı oranda zihnin anlama yatkınlığı da artacaktır. Spinoza'nın bildik anlamıyla bir rasyonel olmadığını, güçten ve etkinlikten bahsederken salt zihnin durumunu kastetmediğini anlamak için onun beden araştırmasına bakmakta yarar gözükmektedir. Bu araştırmaya geçmeden önce Spinoza'nın kendisinin vurguladığı gibi onun Platon ve Aristoteles'in akıl ve insan anlayışına dair mesafe olduğunu söylemekte yarar gözükmüyor:

"[B]u yüzden Platon, insan tüysüz iki ayaklı hayvan dediğinde, o insan rasyonel bir yaratıktır diyenden daha fazla yanılmadı. Platon insanın rasyonel bir yaratık olduğunu diğerlerinden hiç de daha az bilmiyordu, ama o insanı belli bir sınıfa işaret etmek için gösterdi, insan hakkında düşünmek istediğinde onu hatırlaması için daha kolay olacak olan sınıfa başvurarak doğrudan doğruya insan düşüncesine ulaştı. Aslında kendi tanımıyla insanın özünü yeterince tanımladığını düşünse de büyük ölçüde yanlış yapmış olan Aristoteles'tir" (Spinoza, 2002 : 179).

Spinoza'nın Platon ve Aristoteles'in akıl ve insan anlayışına karşı bu tutumu bir yandan onun akılcılığa dair eleştirisini temsil ederken diğer taraftan onun beden araştırmasıyla doğrudan bağıntılı olduğu gözden kaçırılmamalıdır.



Bedenin ne olduğu, zihinle ilişkisi ve etkinlik olanağı Spinoza'nın varlık felsefesinin başlıca sorunlarından biridir. Spinoza, bedenin etkileme ve etkinlik yetkinliğinden bahseder ve bu yetkinliğin bedenin parçalarının düzenini *sakladığı* sürece iyi olduğunu vurgular. Bedenin etkinlik gücünü artırması açısından haz ve sevinç kavramlarına da kendiliğinden bir olumluluk atfedilirken kedere ya da hüzne ise aksi yönde olumsuzluk atfedilir. Doğanın yasalarını ve insanların ortak yararını gözetten her etkinlik hazzın konusudur ve bu nedenle yarar, güç ve haz bağlaşıklık bir kavramsal özde birleşir. Bu birlik, bedenin doğayla ilişkisindeki sınırın da bir koşulunu verebilir. İnsan bedeninin parçalarının düzenini, bedenini etkinleştirdiği ve ortak yararı gözettiği ölçüde doğadan yararlanılmalıdır. Bu her birey için aynı ölçüde geçerlidir, zira Spinoza için ortak yararın ortak güçle ilgili olduğunu vurgulanmıştı. Ancak burada bahsedildiği anlamıyla ortak yararın doğanın ontolojik önceliğini varsaydığı unutulmamalıdır. Bu bağlamın gözardı edilmesi insan odaklı bir güç yaklaşımına götürür ki Spinoza'nın felsefesi ontolojik özü itibarıyla bu yaklaşıma olan mesafesini *Ethica*'daki ilk önermeden itibaren koyar\*.

“Akla uygunluk” genel olarak belli bir dizgeselliğe vurgu yapıyormuş gibi gözükse de Spinoza akla uygunluğu “doğrudan doğruya doğamızdan çıkmak zorunda olan şeyleri yapmak” olarak belirler ve akli bütün olarak düşünür. Ona göre nefret, acıma, umut, istek gibi duygular da aklın durumunu ifade eder. Akla uygun olan ile ya da doğanın zorunlu yasalarının anlaşılması ile kişi kendi etkinliğini artırma isteğini başkalarının da etkinlik gücünü artırma isteğiyle birleştirecektir. Ya da kendinde düşünüldüğünde hiçbir şeyin acı ya da nefret konusu olamayacağını bilir. Yine anlama gücü ve etkinlik gücü birlikte düşünüldüğünde insanın kendi gücünü anlaması bu yönde kendinden memnuniyeti beraberinde getirir. Spinoza'nın erdemi tanımlarken “bir insanın

---

\* Spinoza'nın felsefesinin insanmerkezci olup olmadığına dair yorumlar elbette ki onun etiği üzerine odaklanır. Genevieve Lloyd'a göre Spinoza'nın etiği insanmerkezcidir “ama onda insan üstünlüğüne olan inanç zihnin aşkın Kartezyen resminden farklıdır” (Lloyd, 1994 : 159). Spinoza'nın insanmerkezçiliğinin onun zihin tanımı ile Kartezyenci zihin tanımından doğrudan farklılığa vurgu yapan Lloyd, ilkinin bedenin ideası yoluyla düşünüldüğünü ikincisinin ise aşkınlık yoluyla düşünüldüğünü belirtir.

hakiki etki gücü” deyimini kullanması bu minvalde düşünölmelidir. Aksi halde yine belli bir şahsi duruma işaret ediyor yanılısı muhtemeldir. Oysa bu yönde bir güç, akla ve “tabii etki gücü”ne dayanmaktadır. Spinoza, duyguları tanımlarken genel tanımlara başvursa da onun için temel koşul etkinlik gücünün artırılması olarak belirlenir: insanı eylem yapmaya uygun bir hale getirmek. Dolayısıyla Spinoza’nın duygu kuramı, genel tanımlamaların yanında temel olarak etkinlik kavramı etrafında anlaşılmalıdır:

“[S]evinç akla uygun olduğu ölçüde iyi bir duygudur (çünkü bu duygu insanın etki gücünün artmasından ya da güçlenmesinden ibarettir) ve insanın etki gücü hem insanın kendisini hem de eylemlerini bire bir kavramasına olanak tanıyacak şekilde artmışsa, edilgin bir duygu değildir. O halde bir insan sevinç duyuyorsa ve bu sevinci hem kendisini hem de eylemlerini bire bir kavrayacak yetkinliğe erişmişse, edilgin duygulara bağılı olarak yapmak zorunda olduğu eylemleri gerçekleştirmeye her zamankinden daha yatkın demektir” (Spinoza, 2011 : IV, Ö LIX, K).

Ancak bu duygu kuramı, eylemin iyi ya da kötü nitelendirilmesinde bir ayrıma ihtiyaç duyurur. Spinoza, “hiçbir eyleme kendiliğinden iyi ya da kötü” denilemeyeceğini vurgulayarak, bir yandan onun etkinlik vurgusundan her türlü eylemin iyi olabileceği yönündeki yanılığının çıkmasına karşı önlem alırken diğertaraftan da bu yöndeki her türlü arzunun olumlanamayacağını vurgulamış olur.

Spinoza özellikle arzunun şahsi bir sınırsızlık olarak anlaşılmasını engellemek için bu kavram üzerine bilhassa durur:

“Arzu mutlak olarak düşünöldüğünde insanı herhangi bir şekilde herhangi bir eyleme yönelttiği için insanın kendi özüdür, bu yüzden de akıldan doğan arzu, yani biz eylemde bulunduğumuz sürece içimizde yeşeren arzu bizim tam anlamıyla özümüzdür, başka deyişle insanın salt kendi özüyle bire bir kavranan eylemlere yönelttiği düşünöldüğünde, insanın kendine özgü doğasıdır” (Spinoza, 2011 : IV, Ö LXI, K).

Bu pasaj, insanın özü araştırmasında arzunun akıl yoluyla belirlenebileceği dahası belirlenmesi gerektiği yönünde bir eğilimi ifade eder. Dolayısıyla arzu insanın özü olarak belirlense de bu arzunun sınırsızlığını değil arzunun akıl yoluyla belirlenmesi ya da biçimlenmesi yoluyla anlaşılmalıdır.

Spinoza zihin ve duygu araştırmasını dolaysız biçimde özgürlük araştırmasıyla birleştirir. Ona göre ancak bire bir fikre sahip olan ve bu bilgi yoluyla kendi eylemini ortaya koyan insan özgürdür. Doğanın bilgisine sahip olan insan, bu bilgi ve anlama yoluyla korku duygusunu da aşacaktır. Spinoza'nın bu yönde olumsuzladığı temel korku, ölüm korkusudur ki "akıl buyruğuna göre yaşayan insan" bu korkuyu aşacak, anlama çabasını yaşama ve yaşamdaki eylemlerine yöneltecektir. Bu yönelim, iyi ve kötü konusunda herhangi bir önsel belirlenimini hükümsüz kılacağı gibi varolanları bu gibi nitelermelerden ziyade kendi belirlenim koşulları içinde anlamaya götürecektir. Spinoza'ya göre bu anlama çabası, hem tüm duygularımızın hem de tüm edimlerimizin nedenini araştırmak açısından kendi doğamızı araştırmak ve doğayı araştırmakla koşulludur:

"Bizim bütün çabalarımız, başka deyişle arzularımız doğamızın zorunluluğundan kaynaklanır; şöyle ki, bunlar ya en yakın nedenleriyle, yani salt doğamızla anlaşılabilirler ya da öteki bireyleri hesaba katmadan kendi başına bire bir kavrayamayacağımız Doğa'nın bir parçası olmamız hasebiyle anlaşılabilirler" (Spinoza, 2011 : IV, AB I).

Spinoza'ya göre gerçek mutluluk da bu anlamıyla Tanrıyı sezgisel olarak bilmekten başka bir şey değildir. Bu bir etkinlik durumudur ve eğer iyiden bahsedilecekse sadece bu etkinliğe dayandırılabilir. "Doğanın bir parçası" olan insan, bu doğayı paylaştığı ortak ilişkiler ve edimsellikler yaratabildiği oranda özgür olacaktır. Ancak insanın parçası olduğu doğayla ilişkisi her türlü etkinliğin kendinde olumsuzlamasını getirmeyecektir: "[V]arolma ve akıl temelli bir yaşam sürme çabamıza ket vuracağını düşündüğümüz her şeyden kendimizi daha güvende hissedeceğimiz bir yol tutup uzaklaşmalıyız" (Spinoza, 2011 : IV, AB VIII). Bu, insan için hem toplumsal hem de ekolojik açıdan bir sınırdır dahası eko-ontolojik bir sınırdır. Oysa doğayla ilişkide bunun aksi yönde yani insanın varolma ve etkinlik gücünü artıracak yöndeki etkinlikler her insanın "doğal hakkı" olarak belirlenir. Doğal hakla belirlenmiş bu yarar, bireysel bir yarar olduğu kadar ortak doğaya sahip diğerleriyle bir araya gelmeyi de içerecektir.

Spinoza'nın duygu kuramına göre, bilgi ile duygunun arasındaki ilişki dolaysızdır. Her duygu belli bir bilgiyle ilişkilidir, bir fikri içerir. Spinoza bu

ilişkiyi acı ile kötü arasındaki ilişkiye vurgu yaparak örnekler. Ona göre kötü yetersiz bilgiyle birlikte düşünülebileceği gibi acı da aynı bilgisizlik durumunun duygusudur. Yetersiz bilgi kötünün bilgisi ve acı duygusuyla birlikte vardır ki etkinsizlik ya da edilginlik bunlara eşlik eder. İnsanın varlığını koruma isteği ve yaşamın onanması da bu düzlemde düşünüldüğünde nesnel bir çabayı imler. Ancak burada hem isteğin hem de etkinliğin bedensel bir öncelliği vurguladığını hatırlatmada yarar gözüktüyor. Zira,

“[D]ışımızda olan şeyleri gözlemleyerek ve farklı farklı şekillere dönüştürerek elde ettiğimiz deneyim ve bilginin yanısıra, bunlardan sağladığımız başlıca yarar bedenimizin varlığını sürdürmesidir. Bu nedenle bize en hayrı dokunan şeyler, bedenün tüm parçalarının işlevlerini gerektirdiği gibi yerine getirmesi için onu besleyecek ve geliştirecek şeylerdir, çünkü beden ne kadar farklı şekillerde etkilenmeye ve dışındaki cisimleri ne kadar farklı şekillerde etkilemeye müsaitse, zihin de düşünmeye o kadar müsait hale gelir” (Spinoza, 2011 : IV, AB XXVII).

Spinoza, bedenün kendisi için yararlandığı şeylerin bu amacın nesnelere olmadığını söyler. Bununla birlikte burada üzerinde durulmaya değer diğer husus, onun yarar araştırmasına dayanarak beden ile zihin arasındaki yatkınlığın ve çabanın özgürlüğün de önkoşulu olarak kabul etmesidir.

### 2.3.2. Özgürlük ve Zorunluluk

Spinoza'nın *Ethica*'sının son araştırma konusu olan özgürlükle ilgili bölümde de akıl ve duygular üzerinde durulurken onun bu ikisi arasındaki ilişkide Descartes'ın ikici anlayışına eleştirisi oldukça kesindir:

“Doğrusu ondan bu birliği en yakın nedeniyle açıklamış olmasını beklerdim. Oysa o zihnin bedenden o kadar farklı olduğunu düşündü ki, ne bunların arasındaki birliği ne de bizzat zihni açıklayıcı tek bir neden bulabildi, dolayısıyla sonunda tüm evrenin Nedenine, yani Tanrı'ya rücu etmek zorunda kaldı” (Spinoza, 2011 : V, Ön).

Daha önce de vurgulanan, şeylerin ve ideaların düzenine ilişkin aynılık beden ile zihin arasındaki ilişkiyi anlamak açısından da yol göstericidir. Fikrin zihne göre

durumu hangi yolda açıklanıyorsa şeylerin bedene göre durumu da aynı yolda açıklanabilir. Ancak bu aynılık, beden ile zihin arasında bağlaşıklık bir ilişkinin de temeli olarak iş görür: “[T]ıpkı zihindeki fikirlerin düzeni ve bağlantılarının beden durumlarının düzen ve bağlantılarına göre kurulması gibi, beden hallerinin düzeni ve bağlantıları da şeyler hakkındaki düşüncelerin ve fikirlerin zihindeki düzenine ve bağlantılarına göre kurulur” (Spinoza, 2011 : V, Ö I, K). Beden ile zihin ve duygu ile idea arasındaki ilişkiyi araştırmanın Spinoza'nın özgürlüğün olanağı araştırmasının odağını oluşturduğu söylenebilir. Spinoza “bulanık fikir” ya da “açık bir fikir” olarak tanımladığı duyguyu hiçbir zaman olumsuzlamaz. Sadece onun *tanınmasının* edilginlik ve etkinlik durumu açısından önemini vurgular. Spinoza'nın düşünce durumu açısından da duygu durumu açısından da temel olarak değindiği kavram *etkinlik*dir. Duygu ya da düşüncenin bu anlamda hiçbir ayrımı olmadığı bile söylenebilir: “[B]ir duygu beden bir hali hakkında edindiğimiz fikirdir, bu yüzden açık ve seçik bir kavram içermek zorundadır” (Spinoza, 2011 : V, Ö IV S). Duygu bu kavramına açık ve seçik olarak sahipse edilgin ve etkinlik durumunu değiştirebilir. Ama bu hiçbir zaman mutlak olarak tek halin geçerliliğini anlatmaz.

Spinoza'nın özgürlük kuramı geleneksel felsefenin genel eğiliminin aksine beden ve duygu araştırmasına dayanmaktadır ve bu ilişkilendirmenin kuruluşu *Ethica*'nın nihai amacımıştıncasına son bölüme bırakılmıştır. Spinoza'ya göre nasıl ki fikir zihnin bir tavrı ise duygu da benzer biçimde beden bir halinden ve bu halin bir fikrinden ibarettir. Dahası duygu ile fikir arasındaki ilişki bağlaşıklık tarzdadır ve bu bağlaşıklık bireyin etkinliği ve edilginliği yoluyla da olumlu ya da olumsuz olarak nitelendirilebilir. Bu nedenle bilme ile hissetme birbirine sıkı sıkıya bağlı olarak düşünölmelidir. Spinoza aklın rehberliğinde bir kişinin sahip olacağı arzuyu ahlak ile ilişkilendirirken açık seçik ya da bire bir fikirlere sahip olmayan kişinin duygusunu ise hırs olarak belirler. Öyle ki akla uygun biçimde ortaya çıkan arzu erdem in kendisidir ve bu duygunun yoğunluğu özgürlükle ilişkilidir: “Bir şeyin özgür olduğunu hayal ettiğimizde hissettiğimiz duygu, zorunlu olduğunu hayal ettiğimiz bir şeye karşı hissettiğimiz duygulardan daha yoğundur” (Spinoza, 2011 : V, Ö V, K). Spinoza'nın duygu kuramı aracılığıyla ortaya koyduğu özgürlük ile zorunluluk arasındaki bağıntıda temel belirleyeni

zorunluluk olarak ortaya koysa da filozofun nihai amacı özgürlüğün olanaklarını teşhir etmektir.

Spinoza'nın özgürlük anlayışının önemli bir başka önemli boyutu da zaman sorunudur. Filozofa göre akla uygun bir tarzda ortaya çıkan duyguda tek ve mutlak bir zaman vardır:

“[O]lmadığını düşündüğümüz bir şeyle ilişkili duygu insanın geri kalan etkinliklerini ve gücünü aşacak bir yapıda değildir, tersine dış nedeninin varlığını kabul etmeyen duygularla bir şekilde denetim altına alınacak yapıdadır. Oysa akıldan doğan bir duygu, zorunlu olarak daima şimdide olduğunu düşündüğümüz (çünkü onların şimdiki varoluşunu dışlayan hiçbir şey olamaz) ve daima aynı şekilde hayal ettiğimiz şeylerin ortak özelliklerine aittir. Bu yüzden böyle bir duygu her zaman aynı kalır” (Spinoza, 2011 : V, Ö VII, K).

Özgür etkinliğin ortaya çıkışında geçmiş ve gelecek, olmuş ya da olacak kategorileri değil “şimdi”nin kuruluşu esastır. Burada akıl ile duygu arasında karşılıklı bir oluşum söz konusudur. Duygunun nedenine akıl yoluyla ulaşılabilirdiği gibi akıl yoluyla nedenine ulaşılmış duygu kavrayış gücünü artırır. Duygunun ya da kavramanın gücünü belirleyen etkenler ise hem dışsal hem de içsel olabilmektedir:

“[H]er duygunun kuvveti dış bir nedenin gücünün bizim kendi gücümüzle karşılaştırılması sonucunda belirlenir; zayıflığı, yani edilginliğiyle sadece bilginin yoksunluğuyla, daha doğrusu, bizde bire bir olmayan fikirler dediğimiz fikirlere yol açan bilginin yoksunluğuyla. Buradan çıkan sonuca göre, zihnin en edilgin hali onun büyük bir kısmının bire bir olmayan fikirlerle örülü olduğu halidir ki, böyle bir zihin etkinliğinden çok edilginliğiyle dikkat çeker” (Spinoza, 2011 : V, Ö XX, N).

Zihnin etkin ya da edilgin oluşunda beden varoluş tarzının doğrudan doğruya etkisi söz konusudur. Bu etki bedenin doğası yoluyla anlaşılabilir.

Spinoza'nın duygu kuramında arzu duygusunun önemi vurgulanmıştı. Spinoza yorumcuları tarafından da üzerinde uzun uzadıya durulan bu duygu, Spinoza'nın ontolojisinden bağımsız düşünüldüğünde olası her türlü edimin

nedeni olabilir gibi gözükmektedir. Oysa Spinoza, diğer duygular için olduğu gibi arzu için de epistemolojik bir sınıra işaret eder. Ona göre, arzu iki yönlü sonuca neden olabilir. İlkin, birebir fikirlere dayanmadıkları sürece edilgin duruma neden olurken, ikinci durumda bire bir fikre dayanıyor olması nedeniyle etkin duruma neden olur. Her iki durumda da bir eylem söz konusudur ama ilki ile ikincisi arasındaki ayrım, zihnin gücüne dayanıp dayanmıyor oluşuyla belirlenir. Bu ayrım zihnin kendisini edilginleştiren duygulardan uzak durabilmesinin de imkânını açığa çıkaracaktır. Zihin, fikirlerin ve duyguların zorunluluk ilkesine göre belirlendiği bilgisine sahip olduğu sürece kendisini edilginleştiren duygulardan kaçınabilecektir ve onların etkisini azaltabilecektir. Diğer taraftan zihin, uygun fikirleri nedeniyle kendisi de bir duygunun nedeni olabilir ki bu duygunun gücü diğerlerine oranla daha yoğun olacaktır. Bu duygu aynı zamanda zihnin daha da etkinleşmesinin de nedeni olacaktır. Hem duyguların nedenini hem de kendi doğasını anlayan insanın bu anlayışına sevinç duygusu eşlik edecektir. Dahası sevinç Nietzsche’de acı ile birlikte ele alınırken “Spinoza’da, bilginin doğrudan etkili sesi, yaşamın geliştirilmiş güç hissi” (Yovel, 1989 : 106) olarak ele alınır. Nedenlerin bilgisine sahip olan anlayış, Tanrı sevgisinin de nedenidir: “Tanrı’ya yönelik sevgimiz aklın kılavuzluğunda isteyebileceğimiz en yüce iyiliktir ve her insana ortaktır; bizler bütün insanların O’ndaki mutluluğu tatmasını arzularız” (Spinoza, 2011 : V, Ö XX, K). Dolayısıyla Tanrı sevgisi aslında insanın kendi türüne olan sevgisini içerir. Dahası Spinoza’nın üçüncü tür bilgisi düşünüldüğünde bu sevgi kendi türünün sevgisini de önemli oranda aşar: “Spinoza için sevgi, daima yükselmeyi amaçlayan, Tanrı sevgisine, bir bütün olarak doğa sevgisine, en kapsayıcı haliyle ortak varoluşa ulaşana kadar, daha fazla güçle daha fazla yaratmayı isteyen bir ortak varoluş üretimidir” (Hardt ve Negri, 2011 : 187). Dostluk da ancak bu ortak hakikatle açıklanabilir. Zira Spinoza’ya göre farklı insanları farklılıkları ile bir arada tutan gerçek sevgi ancak hakikat yoluyla mümkündür ki o da dostluğun muhtevasıdır:

“Bana kalırsa, kudretim dahilinde olmayan şeyler arasında, hakikati içtenlikle seven kişilerle kurulan dostluktan daha değerlisi yoktur. Çünkü inanıyorum ki, kudretim dahilinde olmayan şeyler arasında, dünyada hiçbir şey, bu insanlara sevgiyle bağlanmak kadar huzur verici olamaz. Nasıl hakikat bir kez algılandıktan sonra bırakılamıyorsa, bu insanların

birbirine olan sevgisi de, her birinin hakikatin bilgisine duyduğu sevgiye dayandığı sürece bozulup yok olamaz” (Spinoza, 2008 (a) : 53).

Dolayısıyla Spinoza sevgiden ya da duygudan bahsederken bunu belli bir soyutlama yoluyla oluşan değil belli bir pratik ilişki yoluyla ortaya çıkan ortak hakikatlere ve ortak fikirlere dayandıracaktır.

Duygu ve fikir, etkinlik ve edilginlik aynı doğanın iki farklı ve zorunlu ifadesidir. Burada sorun duygunun ideasının teşhididir ki bunun olanağı beden durumundan bağımsız değildir. Herhangi bir duygu beden ve zihnin etkinlik gücünü azalttığı oranda olumsuzlanabilir ve Spinoza bunları *doğamıza uygunsuzluk*la nitelendirir, aksi halde olumludur ve *doğamıza uygundur*. Spinoza'ya göre duygular gibi insanlar arasındaki ilişkiler de belli bir kavram altında düşünüldüğünde bu ilişkilerin düzenlenmesi açısından belli bir kavrayışa sahip olunabilir. Öyle ki bu yolla duygularının kavramlarına ulaşabilen kişi varlığından haz duyacaktır. Böylece sonsuz olarak kavram ve duygu birbirini izler. İnsan doğası ve genel olarak doğa böyle anlaşıldığı sürece doğaya kendinde herhangi bir olumsuzluk atfedilemeyeceği gibi bu anlama etkinlik gücünün artırılmasının da bir koşulunu ifade edecektir.

Duygunun etkinlik gücünü artıracak yönde kavramına sahip olmak yeterli ideaya sahip olmakla aynı şeydir. Ancak şunu tekrarlamakta fayda var ki bu salt epistemolojik bir koşulu anlatmaz, bu aynı zamanda beden ve zihnin etkinlik durumunun ifadesidir. Bu ilişki bir öncelik düzeyine indirgenemeyeceği gibi beden ve zihin ilişkisinde bir paralelizmi varsaymayı da aynı oranda dışarıda bırakmak gerekecektir. Deleuze beden ile zihin arasında varsayılabilecek paralelizmin bir nedensellik ilişkisi içinde düşünülmemesi konusunda uyarır: “Paralelizm, zihin ve beden arasında her türlü gerçek nedensellik ilişkisini reddettiği gibi, birinin diğerine üstünlüğüne de izin vermez” (Deleuze, 2005 : 25). Michael Hardt, Deleuze’un Spinoza incelemesindeki zihin ve beden ayrımını teori ve pratik ayrımına taşıdığını belirtir ve bu taşımayı şöyle tasvir eder:

“[İ]lk yaklaşım olarak teorinin pratikle, zihin aktivitesinin beden aktivitesiyle ilişkisi gibi hiçbir doğrudan nedensellik ilişkisi ve ikisi arasında hiçbir öncelik olmaksızın ilişkili olduğunu öne sürerim. ‘Beden,



düşünmede zihni belirleyemez ve zihin harekette, dinginlikte ya da başka herhangi bir şeyde (eğer başka herhangi bir şey varsa) bedeni belirleyemez' (Ethics IIP2). Elbette zihin/beden ve teori/pratik iki çifti arasında özdeşlik bulunmadığını aklımızda tutmalıyız. Spekülasyonumuz düşünce alanındaki ve uzam alanındaki varlık ilkelerini eşit bir biçimde inceler; benzer şekilde varlığın pratik kuruluşu hem zihni hem de bedeni içine alır. İşaret etmekte olduğumuz ortak ilişki her bir çiftteki terimlerin özerkliği ve eşitliğidir” (Hardt, 2002 : 172).

Bununla birlikte zihin-beden tartışmalarına bakıldığında Spinoza'da klasik felsefede nadir rastlanan bir beden kavrayışı olduğu da teslim edilmelidir:

“Zihin, beden varolmaya devam etmedikçe, bedeninin fiili varoluşunu ifade etmez, hatta bedeninin hallerinin fiili olduğunu da kavramaz, dolayısıyla kendi bedeni varolmaya devam etmedikçe hiçbir bedenin fiili olarak varolduğunu kavramaz. Bu nedenle kendi bedeni varolmaya devam etmedikçe zihin hiçbir şey hayal edemez ya da geçmişle ilgili hiçbir şey hatırlayamaz” \* (Spinoza, 2011 : V, Ö XXI, K).

Zihin ile beden arasındaki bu koşullu ilişkiye rağmen Spinoza zihinde bedenden farklı olarak sonsuz bir yan olduğunu söyler \*\*. Ancak bu sonsuzluğun ontolojik bir sonsuzluk olup olmadığı tartışmaya açıktır. Zira Spinoza bu sonsuzluğun zihnin kendisiyle değil zihindeki bir fikir ya da zihnin kavrayışı yoluyla açıklanabileceğini vurgular: “[Z]ihinde Tanrı'nın kendi özünden kaynaklanan kesin bir ezeli ve ebedi zorunlulukla kavranan bir şey olduğuna göre, zihnin özüne ait olan bu şey zorunlu olarak ezeli ve ebedi olacaktır” (Spinoza, 2011 : V, Ö XXIII, K). Spinoza'nın “zihnin özüne ait belli bir düşünme biçimi” olarak tasvir ettiği bu sonsuzluk aynı zamanda bedenin varoluşunun da “zamanla belirlenemeyeceği” yönünde bir saptamaya dayanak oluşturur. Spinoza'nın zaman konusundaki görüşleri hem kartezyen düşünceyle hem de modern zaman kavrayışıyla uyum göstermemektedir. Spinoza'ya göre “zaman şeylerin bir etkisi

---

\* Spinoza'nın beden ve imge kavramları ideoloji kavramının çözümlemesi açısından oldukça verimli gözükmektedir. Ancak Spinoza'nın araştırması ideolojik araştırmanın da ötesindedir, onunla kuşatılmaz. Bu konuda elbette ki doğrudan Spinoza'ya vurgusu nedeniyle de Althusser akla gelir: “Etiğin I. Kitabının ekinde ve Tractatus Theologico-Politicus da hiç şüphesiz ilk ideoloji kuramı olan şeyi buluyoruz, şu üç karakteriyle hiç düşünülmemiş: 1 / imgesel “gerçekliği” 2 / iç tamevirmesi [inversion interne] 3 / “merkez”i : öznenin yanılsaması” (Althusser, 1991 : 43).

\*\* Spinoza *Kısa İnceleme*'de hiçbir zaman ruha maddi bir nitelik atfedilemeyeceğini söyler ve onun maddi olarak düşünülmesini eleştirir. Ona göre ruh madde değil bir biçimdir. Ruh, düşüncenin bir biçimi olduğu için tözü bilebilir ve onunla birleşerek sonsuz olabilir.

değil, daha önce söylediğimiz gibi sadece aklın bir varlığı, düşüncenin bir modudur; o süreyi açıklamaya hizmet eden düşüncenin bir modudur” (Spinoza, 2002 : 186). Bu özgün zaman kavrayışı Spinoza'nın özgürlük kavrayışıyla doğrudan ilgi içindedir. Spinoza'nın zaman kavrayışı onun sonsuzluk tanımı ile bir karşıtlık içinde geliştirilir. Filozofa göre sonsuzluğu kavrayamamın önündeki engel onun bölünebilir olduğunu düşünmekle ilintilidir. Diğer engel ise tözün içsel bir neden olarak kavranamaması ve onun iç mantığının dışsal nedenlerle açıklanmaya çalışılmasıdır. Tözün bu tarzda kavranılmaya çalışılması hem sıfatların ve modların hem de töz ile tözün sıfatları ve modları arasındaki ilişkiyi anlamada da yetersizlik nedenidir.

Beden ve sonsuzluk arasındaki zorunlu bağıntı Spinoza'nın özgürlük kuramının özgünlüğünü gözler önüne serer:

“Sonsuzluğun bakışı altında bedenün özünü açıklayan bu fikir, dediğimiz gibi, zihnin özüne ait belli bir düşünme biçimidir ve zorunlu olarak ezeli ve ebedidir. Ama bedenden önce varolmuş olmamız mümkün değildir, çünkü bedenimiz böyle bir varoluşun izini taşıyamaz, ayrıca ezeli ve ebedi olan zamanla belirlenemez ya da zamanla ilişkilendirilemez. Buna rağmen biz ezeli-ebedi olduğumuzu hissederiz ve biliriz. Çünkü zihin anlayarak kavradığı böyle şeyleri, kavradığı şeyleri hissettiği kadar hisseder. Çünkü zihnin şeyleri görmesini ve gözlemlemesini sağlayan gözleri aslında birer göstergedir. Bu nedenle biz bedenimizin daha önce varolduğunu hatırlamasak bile, zihnimiz sonsuzluğun bakışı altında bedenün özünü içerdiğinden, onun hem ezeli ve ebedi olduğunu hissederiz hem de bu varoluşun zamanla belirlenemeyeceğini, yani süreyle açıklanamayacağını. O halde zihnimiz bedenimizin fiili varoluşunu içerdiği sürece ancak onun devam edeceğini ve onun varoluşunun belli bir zaman dilimiyle belirlenemeyeceğini söyleyebiliriz; bir de şeylerin varoluşunu zamana göre belirleme ve ne kadar süreceğini kavrama gücünün olduğunu” (Spinoza, 2011 : Ö XXIII,N).

Zaman ile sonsuzluk arasındaki çelişki ya da sonsuzluğun asla zaman aracılığıyla kavranamayacağını tespiti erdem ile ölümsüzlük arasında varsayılan zorunlu bağıntıyı da hükümsüz kılacaktır. Böylece erdem ve özgürlük, Spinoza'nın sonsuzluk anlayışında ve hiçbir aşkınlığa gönderme yapılmaksızın terkip edilecektir\*.

---

\* Sonsuzluk ile etkinlik arasında bu kategorik bağıntı emeğin değerinin ölçülmesindeki ontolojik çelişkinin değerini zamansal olarak ölçülebilebileceğinin varsayılmasından ileri

Spinoza özgürlüğü ele aldığı bölümde sık sık Tanrıya ve Tanrının bilgisine göndermede bulunur. Bu göndermenin tesadüfi olmadığı açıktır. Spinoza özgürlüğü sadece insanlar arasındaki ilişkilerin kavramlarına sahip olmak ya da insanlar arasındaki ilişkileri belli kavramlar altında düşünmek olarak sınırlamaz. Ona göre özgürlüğün olanağı aynı zamanda varlık kavrayışıyla ilintilidir. Zira Spinoza için her tekil şey ya da durum varlık bağıntısıyla anlaşılmalıdır: “Tekil şeyleri anladıkça Tanrı’yı daha iyi anlarız” (Spinoza, 2011 : V, Ö XXIV). Bu anlayış hem zihnin “en büyük erdemi”dir hem de en büyük hoşnutluktur. Spinoza’nın zihnin “en büyük erdemi” olarak nitelendirdiği, üçüncü tür bilgi olarak adlandırdığı ve zaman zaman bu bilme türünün ne olduğuna değindiği bilgiyi özgürlük sorununu tartıştığı bu bölümde şöyle tasvir eder:

“Üçüncü tür bilgi Tanrı’nın bilinen sıfatlarının bire bir fikrinden, şeylerin özünün bire bir bilgisine uzanır ve biz şeyleri bu tür bilgiyle anladıkça Tanrı’yı daha iyi anlarız. Bu yüzden, zihnin en büyük erdemi, yani zihnin gücü ya da zihnin doğası veya şöyle dersek, zihnin en büyük çabası şeyleri üçüncü tür bilgiyle anlamaktır” (Spinoza, 2011 : V, Ö XXV, K).

Üçüncü tür bilgi, bedenün sonsuz varlığın altında kavranmasını<sup>2\*</sup> olanaklı kılar ki bu hazzın ve sevginin konusudur. Ancak Spinoza, bu bölümde bu bilme türü ile ilgili önemli bir uyarıyı da yineler. Ona göre, üçüncü tür bilgi ancak ikinci tür bilgiye dayanabilir, birinci tür bilgiye değil. Çünkü üçüncü tür bilme türü şeyleri kendiliğinden kavramaya neden olur ki bu ancak ikinci tür bilgideki bire bir fikirlere dayanabilir. Dolayısıyla üçüncü tür bilginin “sezgisel” olarak nitelendirmesi herhangi bir mistisizme gönderme yapmadığı gibi bu iki bilgi arasındaki ilişkinin de nedensel bir ilişki olduğu söylenebilir. Ancak burada zihni ve ondaki fikri Spinoza’nın bahsettiği anlamıyla kavramanın yolunu hem

---

geldiğine dair önemli bir argüman olarak da düşünülebilir. Spinoza’nın ortaya koyduğu bu kategorik bağıntıya dayanarak etkinliğin zaman ile kuşatılmayacağını ve kuşatılabileceğinin varsayılmasının onun doğasına aykırı olduğu sonucuna varılabilir.

\* Steven Nadler, Spinoza’da bedenün sonsuzluğunun ancak onun özünün sonsuzluğu yoluyla açıklanabileceğini söyler: “Her beden, maddi parçaların bir toplamı arasında hareket ve hareketsizliğin belli bir nedeninden başka bir şey değildir. Onun birliği sadece andaki bedenlerin görece ve yapılandırılmış bir istikrarında oluşur. Bu onun ölümsüz varlığının onun özünde yansıtılmasıdır. Ne olursa olsun bu düzeyde bedenün gerçekte doğada olup olmadığı yönünde herhangi bir soru kalmaz. Çünkü o bütünüyle sürenin dışında, zamana hiçbir referans yapmayandır ve bedenün bu özü sonsuzdur” (Nadler, 2002 : 230 ).

nedenselliğin sonsuzlukla hem de zihnin bedenle ilişki tarzının açıklayıcı argümanı olarak düşünülmesi gerekmektedir: “Zihnin sonsuzluğun ufku altında anladığı her şeyi, bedeninin o anki fiili varoluşunu kavramasıyla değil de, bedeninin özünü sonsuzluğun ufku altında kavramasıyla anlar” (Spinoza, 2011 : V, Ö XXIX). Nedensellik bağıntısıyla açıklanmış bir fikir ve şeyler dünyasında zaman ve sonsuzluk araştırması ayrıca önem arz edecektir. Spinoza bu araştırmayı kartezyenci uzam ve mekân kavrayışının aksi yönünde şöyle nihayetlendirir:

“Şeyler bizim tarafımızdan iki şekilde kavranılır. Yani biz ya onların belli bir zaman ve mekânda var olduklarını ya da Tanrı’da bulduklarını ve tanrısal doğanın zorunluluğundan doğduklarını kavrarız. Ama biz şeyleri bu ikinci şekilde doğru ya da gerçek olarak kavradığımızda sonsuzluğun ufku altında kavramış oluruz ve onların fikirleri Tanrı’nın ezeli-ebedi ve sınırsız özünü içerir” (Spinoza, 2011 : V, Ö XXIX, N).

Görüldüğü üzere sonsuzluk ve sonsuzluğun kavranması sorunu Spinoza’nın özü zorunlu olarak varoluşunu gerektiren ontolojik ilkesi yoluyla aşılmış olacaktır. Öyle ki insanın kendi varlığını anlamasının yolu da onun varlığını bu tözde ve töz yoluyla kavrayabilmesinden geçmektedir. Zihnin kendisini bu sonsuzluk türü altında anlaması ise bedenini “sonsuzluğun ufku altında kavraması” ile koşulludur. Zihnin sonsuzluğu da ancak bu minvalde düşünülebilir. Dolayısıyla insanların sonsuzluğu süreklilik olarak düşünmeleri yaygın bir yanılgıdan ibarettir.

Özgürlük başlığında sürdürülen *Ethica*’nın bu bölümünde neredeyse özgürlüğe hiçbir atıf yapılmaksızın uzun uzadıya duygu ve bilgiye değinilmesi tesadüf olmadığı gibi bunun özgürlük araştırmasının olmazsa olmaz koşulu olarak da değerlendirilebilir. Ulus Baker’e göre Spinoza “özgürlük yerine aktif duygulardan bahseder ve ‘aktif’ ile ne anlatmak istediği son derece açıktır: içimizde ve dışımızda vuku bulan şeylerin (olayların, özgürleşme edimlerinin, ürünlerin) upuygun (*adaequata*) sebepleri bizsek, başka bir deyişle bu şeyler bizim dolayımızla anlaşılabilir, kavranabiliyorsa o zaman aktifiz demektir”\*. Bununla birlikte Spinoza bilgi ve duygu araştırmasının terkiibini özgürlüğün

---

\* Spinoza ve Siyaset Soruşturması 1, Ulus Baker,  
<http://www.korotonomedia.net/kor/index.php?id=21,232,0,0,1,0>,

koşulları için doğrudan kullanır. Filozofa göre Tanrı bilgisine ona duyulan sevginin yoğunluğu eşlik eder ve Spinoza'nın yine üçüncü tür bilgiye atıfla ele aldığı bu duygu durumu özgürlüğün de koşullarından biri olabilecek ölüm korkusunun aşılmasıdır. İnsanın ölüm korkusunun ya da sonluluk fikrinin olumsuz etkilerinden uzaklaşarak muktedirliğini artırması ve bedeninin etkinlik olanağını artırması özgürlüğün de olanağını temin edecektir. Spinoza bedeninin etkinliğinden bahsederken onun “doğasının el verdiği ve yardımcı olabildiği ölçüde pek çok şeyi yapabilecek” olmasını kastetmektedir. Özgürlüğün ve erdemın bedenın ve zihnin kendi doğaları itibarıyla etkinlik güçlerinin artırılması olarak düşünülmesi Batı felsefesinin ve özellikle de teolojinin genel olarak ele aldığı özgürlük ve ölümsüzlük, erdem ve ölümsüzlük gibi yakınlıştırmaları hükümsüz kılacağı gibi bu yakınlıştırmanın insanların tarihsel olarak etkinliklerindeki amaçları da bu yönde belirlemelerine neden olmuştur. Oysa özellikle erdemın herhangi bir amaç ya da ödül uğruna istenilmesi doğanın yetersiz bilgisinden kaynaklanmaktadır. Spinoza özgürlüğün ve erdemın gerçekleştirilmesinde teolojik ya da dinsel yanılgıların önemli bir engel olduğunu düşünür ve bu yanılgıların insanların edimlerinin karşılığında cezalandırılacağı ya da ödüllendirileceği yönündeki iddialarla sağlandığını vurgular. Oysa Tanrı'nın bilgisi ve bu bilgiye eşlik eden sevgi erdemın kendisidir ve herhangi bir teolojik ya da teleolojik boyuta sahip değildir. Erdem, insanın anlama gücünün ortaya çıkardığı etkinlik gücünün artırılması ve bu yolla duyguların denetlenmesinden ibarettir ve bu özgürlüğün de olanağıdır.

Spinoza özgürlüğü tartışırken bilgiye ve etkinliğe vurgu yapar ve bu bilgi ve etkinliği hazzın takip ettiğini söyler. Burada özgürlük ya da erdem için diğer bölümlerde olmayan herhangi bir kavrama ihtiyaç duyulmaz. Spinoza ne erdem konusunda ne de özgürlük konusunda bedeni ve zihni ele aldığı düzlemin ötesinde bir şey söyler. Sadece bu yolla varlık düzlemini daha açık hale getirir. Aslına bakılırsa erdem ve özgürlük araştırması onun birinci önermesinin zorunlu bir uzantısından daha fazla bir şey değildir\*.

---

\* Spinoza'nın erdem ve özgürlük konusunda bedeninin etkinliğine atfettiği önem –daha sonra üzerinde durulacağı gibi- Marx'ın özgürlük anlayışındaki praksis kavramlaştırmaları ile oldukça benzer belirlemeler ihtiva eder: “Bedeni birçok etkinlikte bulunmaya elverişli bir insan en büyük kısmı ezeli ve ebedi olan bir zihne sahiptir” (Spinoza, 2011 : V, ÖXXXIX).

Spinoza'nın özgürlük kuramı *Kısa İnceleme*'de şöyle özetlenir:

- “1. Bir şey ne kadar fazla öze sahipse, o kadar fazla etkinliğe sahiptir ve o kadar az edilginliğe sahiptir. Sahip olduklarından hangisinin etkin ve hangisinin edilgin davranış olduğu kesindir.
2. Olmaktan olmaya geçen ya da olmaktan olmamaya geçen tüm edilginlik bir iç etmeden değil bazı dış etmenlerden kaynaklanmalıdır: çünkü hiçbir şey kendisi tarafından düşünülen, varolduğunda kendini yok edebilecek ya da varolmadığında kendini yaratabilecek koşulları kendinde içermez.
3. Dışsal nedenler yoluyla üretilen her ne ise onlarla ortak hiçbir şeyi olamaz ve sonuç olarak onlar tarafından ne değiştirilebilir ne de dönüştürülebilir.

Ve bu son iki önermeden yola çıkarak aşağıdaki dördüncü çıkarımı yapıyorum:

4. İçkin bir nedenin etkisi onun bu nedeni kaldığı sürece ölemez ya da değişmez. Böyle bir etki için dışsal nedenlerle üretilmediği durumda onlar tarafından değiştirilemez. Ve ikinci önermeyi takiben hiçbir şey dışsal nedenler haricinde hiç olamaz, bu etkinin nedenine dayandığı sürece yok olmaya yatkın olması mümkün değildir.
5. Tümüünün en özgür nedeni ve Tanrıya en uygun olanı içkin olmasıdır: bu nedenin etkisi ona öyle bir şekilde bağlıdır ki o olmadan ne olabilir ne anlaşılabilir ne de başka herhangi bir nedene konu olabilir; dahası, öyle bir yolla birleşmiştir ki birlikte bir bütün oluştururlar” (Spinoza, 2002 : 100).

Her ne kadar Spinoza özgürlük araştırmasını Tanrı ile dolaysız bağıntısı içinde ele alsada Spinoza'nın Tanrısı zorunluluk ilkesinden bağışık değildir. Stuart Hampshire, bu bağışık olmayışa Spinoza ile Leibniz'in Tanrı araştırmalarını karşılaştırarak değinir: “Leibniz'in Tanrısı, onun tözlerinin yaratıcısıdır; Spinoza'nın Tanrısı ise tek töz ile özdeşdir. Leibniz'in Tanrısı mümkün dünyaların en iyisi ile ilgili olasılıklar arasında seçim yapabilen özgür bir varlık iken Spinoza istence sahip olabilen bir Tanrıyı reddeder” (Hampshire, 1956 : 103). Yine aynı yüzyılın diğer önemli filozofu olan Descartes ile Spinoza arasındaki ayrımı ortaya koyarak Spinoza'nın özgürlük araştırmasındaki anti-kartezyenci ve anti-dualist tutumuna gönderme yapan Henry A. Allison iki filozof arasındaki bu ayrımın onların etik anlayışlarında gün yüzüne çıktığını vurgular: “Spinoza bir moralist olarak büyük Grek düşünürlerine benzer biçimde insanlık için gerçek iyiyi

belirleme ile ilgilendi. Descartes ise bütünüyle etik konularla ilgilenmemeyi önermediyse de bunlar Spinoza'da olduğu gibi onun düşüncesinin merkezi asla olmadı” (Allison, 1987 : 34). Aslında Spinoza'nın genel olarak geleneksel felsefenin dışında kaldığını ve bu dışarıda kalmayı sadece ontolojisi ile sağlamadığını bununla birlikte insanı sadece düşünsel yetilerinin geliştirilmesi ile değil bedenle ilgili yetkinliğinin de artırılması göz önünde bulundurması ile de sağladığı söylenebilir. Spinoza'nın şu belirlenimi onun etiği hiçbir zaman diğer araştırmalardan bağımsızlaştırmadığını göstermektedir: “Dürüstçe arzu edebileceğimiz her şey temelde şu üç hususa ilişkindir: Şeyleri ilk nedenleriyle tanımak; tutkuları dizginlemek, yani erdemi bir alışkanlık haline getirmek; son olarak da sağlıklı bir bedenle güvenlik içinde yaşamak” (Spinoza, 2008 (b) : 84). Bu bütünsel kavrayış onun özgürlük ve siyaset anlayışına da doğrudan yansiyacaktır.

### 2.3.3. Siyaset Ontolojisi

Spinoza politik yazılarında ve araştırmasında da ontolojik muhtevasını aynı biçimde ve dolaysız olarak muhafaza eder. Hatta öyle ki politikayı ontolojiye yedirir. Balibar metafiziksel ya da ontolojik bir öğretinin Spinoza için sadece *Ethica*'ya mahsus olmadığını düşünür. Düşünüre göre onun politik yazıları “topluma pratik ve kuramsal, metafiziksel (ya da ontolojik) ve politik eşzamanlı olarak kullanışlı iki düzlem üzerinde başvurulur” (Montag, 1999 : 31). Spinoza insanın toplumsal varlığını doğal varlığından politik varlığını da toplumsal varlığından bağımsız olarak düşünmez. Ona göre insanların doğadaki durumları göz önünde bulundurulduğunda onların *ortak bir yasa* olmaksızın varolamayacakları söylenebilir. Spinoza politik bir varlık olarak insan araştırması ve doğadaki bir varlık olarak insan araştırmasındaki yöntemsel bağıntıyı şöyle tasvir eder:

“Siyasi konuları işlerken, o halde, yeni ya da bilinmedik herhangi bir şey ortaya koymayı değil, ama sadece kesin ve kuşku götürmez kanıtlar yoluyla pratikle en iyi uyum gösteren şeyi ortaya koymayı istedim. Başka bir deyişle, bunu insan doğasının incelemesinden çıkarsamak ve bu

incelemede matematikle ilgili araştırmalar yaparken sahip olduğumuz zihin özgürlüğünü (animi libertas) bu incelemede de geçerli kılmak için insanların eylemleriyle alay etmemeye, onlara acımamaya, onlardan nefret etmemeye, ama onlara dair gerçek bir bilgi elde etmeye tüm dikkatimi verdim. Ayrıca, sevgi, nefret, öfke, kızgınlık, kıskançlık, kibirlilik, acıma (misericordia) ve ruhun diğer devimleri gibi insani duyguları kötülükler olarak değil, ama insan doğasının özellikleri olarak göz önüne aldım: bunlar sıcaklığın, soğuğun, fırtınanın, yıldırımın ve tüm hava durumlarının havanın doğasına ait olması gibi insanın doğasına ait varolma tarzlarıdır.

Bu kötü havalarda bizde nasıl bir hoşnutsuzluk yaratırsa yaratsın, kendileri yoluyla doğasını tanımaya çalıştığımız belirli nedenleri olduğu için zorunludurlar ve ruh şeylerin gerçek bilgisine sahip olduğu zaman bunlardan duyularımıza hoşnutsuzluk veren şeylerin bilgisine sahip olmaktan dolayı aldığı zevk kadar zevk alır” (Spinoza, 2007 : 13).

Dolayısıyla devletin ya da iktidarın incelenmesinde insanların bu ortak belirlenimlerinden ve onların koşullarından yola çıkarak hareket edilmesi gerekecektir. Spinoza’ya göre iktidar tartışması da ancak güç ve hak kavramları ile birlikte düşünüldüğünde gerçeğe uygun biçimde kavranabilir.

Politikadan bahsederken tüm varolanların doğasına atıfta bulunarak ve her varolanın ortak bir güç olarak Tanrı-Doğa yoluyla anlaşılabilceğini birçok kez yineleyen Spinoza’ya göre bu doğal güç tanımı doğal hakkı tanımlamak açısından kaçınılmaz gözükmektedir. Bu öncelik varlık araştırmasının önceliğidir: “doğadaki her varlık, hem varolmak hem de eylemde bulunmak için sahip olduğu gücün hakkını doğadan alır: doğadaki herhangi bir varlığın kendisi sayesinde varolduğu ve eylemde bulunduğu güç, gerçekte özgürlüğü mutlak olan Tanrı’nın gücünün kendisinden başka bir şey değildir” (Spinoza, 2007 : 16). Bu belirleme, insan etkinliğinin olanaklarını ve sınırlarını belirlemek açısından hem ontolojik hem de politik bir belirlemedir. Spinoza bu belirlemeden yola çıkarak doğal hakkı tanımlar. Ona göre her varolanın doğal hakkı kendi doğasının yasalarıyla belirlendiği ölçüde genişleyebilir ve bu doğa yoluyla tanımlanabilir. Spinoza burada doğal hak ile “doğanın evrensel gücü”nü kastettiğini hatırlatır ve insanın hangi durumda ve hangi etkinlik içinde olursa olsun doğanın bir parçası olduğu gerçekliğini sürdürdüğünü ifade eder. Şayet bu noktada Spinoza’nın ontolojik yorumu devreye sokulmazsa şu sorular göreceli yanıtlarla nihayetlenilebilir: İnsan



her etkinliğini doğa uyarınca gerçekleştiriyorsa onun etkinliğini sınırlayacak olan ne olabilir? Doğanın yasalarıyla birlikte düşünüldüğünde ve doğanın yasalarının bilgisiyle gerçekleştirildiği ölçüde bir etkinliğin doğaya uygun olup olmadığı nasıl belirlenebilecektir? Bu sorular ekolojik-ontoloji açısından göz ardı edilemez gözükmektedir. Spinoza doğal hakkın bir sınırsızlığı içermediğini göstermek için özgürlük kavramına geri döner.

Kendinde ele alındığında insanın akla uygun tarzda yaşamasının mümkün olmadığını, bu yönde bir yaşamın ya da uygunluğun verili olması halinde her insanın elbette ki bunu tercih edeceğini söyleyen Spinoza, insanın doğası itibariyle “tutkulara tabi olması”nın bunun önünde engel oluşturduğunu düşünür. Ancak aynı zamanda tüm diğer varlıklar gibi varolma çabasına sahip olması onun kendisini özgürleşme olanağını da bu çabada görmesini gerektirir. Tutkular genel olarak güçsüzlüğe neden olurken akıl insanı kendi doğası itibariyle kavradığı sürece varolma çabasını ve gücünü artırır. Dolayısıyla burada güç ile özgürlük dolaysız biçimde birbirine bağlanacaktır: “insanda güçsüzlüğünü teyit eden hiçbir şey özgürlükle ilişkilendirilemez” (Spinoza, 2007 : 18). Özgürlüğün olanağı ise ancak insan doğası yoluyla kavranabilir.

Spinoza’ya göre özgürlük ile olumsuzluğun aynıymış gibi görülmesi bir yanılgıdan ibarettir: “[Ö]zgürlüğümüz ne bir olumsuzluğa ne de bir kayıtsızlığa dayalıdır, sadece bir çeşit olumlama ve yadsımadan ibarettir” (Spinoza, 2008 (a) : 83). Spinoza bu konuda hiçbir göreceliğe yer bırakmayacak oranda kesin ifadelerde bulunur: “[İ]nsan ancak doğasının yasalarına uygun olarak varolma ve eylemde bulunma iktidarında olduğu sürece özgürdür” (Spinoza, 2007 : 18). Kendi doğasına ve yasasına uygunluk gücün bir ifadesidir ve güçsüzlük ise aksine yani doğasına ve yasasına uygun olmayışın ifadesidir. Burada güç ile özgürlük arasındaki ilişkinin öznel bir durumu anlattığı varsayıldığı oranda bu ilişki olumsuzluk ve görecelik içerecektir. Oysa Spinoza gücün bireysel bir etkinliğin ifadesi olduğunu ve gerçek gücün ölçütünü tüm bireylerle özellikle insanlar için türdeşlikle birlikte düşünülmesi olarak vurgulamıştı. Spinoza’nın politik araştırmasındaki gücün ölçütünü onun ontolojisi belirler. Bu muhteva göz ardı edildiği oranda Spinoza’da hak ve güç kavramının olduğundan farklı

yorumlanması muhtemeldir. Spinoza bu ontolojik boyutun yani insanın sadece küçük bir parçası olduğu varlığın sonsuz yasası ile birlikte anlaşılması süreci doğadaki her şeyin insan yararına uygun biçimde yaratıldığı yanılgısı doğacağı yönünde uyarır. İnsanlar böyle düşündükleri sürece doğanın her türlü tasarrufa da açık olacağını varsayacaklardır.

Spinoza’da anlaşılmasında temkinli olunacak diğer bir kavram da iktidar kavramıdır. Spinoza burada yine bedeni devreye sokar ve bir insanın bir başkasını iktidarına almasını onun bedeninin iktidarına almasıyla ilgili olduğunu vurgular. Dolayısıyla bedenin etkinlik gücüne dönük bir iktidar, düşünme gücünü ve etkinliğini de aynı düzeyde iktidar altına alır. Diğer taraftan doğanın kendisinde herhangi bir iktidar ilişkisinden söz edilemez. Spinoza’nın hak ve güç kavramlarını önemli oranda yaklaştırması yine toplumun kuruluşuna herhangi bir görecelik atfetmeye neden olmayacaktır. Zira Spinoza doğanın yasalarına uygunluğu toplumun ve devletin kuruluşuna önsel görür.

Spinoza toplumu incelerken ise temel olarak devlet ve din çözümlemesine odaklanır. Ama bu çözümlemeyi de yine insan doğası araştırmasını göz önünde bulundurarak içeriklendirir. Kimsenin doğal hakkını bütünüyle bir başkasına devredemeyeceğini belirten filozofa göre devletin temel ilkesi özgürlük olmalıdır:

“[D]evletin nihai amacı, elden geldiğince güvenlik altında yaşayabilmesi için, her insanı korkudan kurtarmaktır. Bir başka deyişle, devlet, onun varolma ve hem kendisine hem de başkasına zarar vermeden davranma tabii hakkını mümkün olan en iyi biçimde korur. Hayır diyorum: Devletin amacı insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlarla dönüştürmek değildir. Tersine bu amaç, zihinsel ve bedensel işlevlerini güvenlik içinde yerine getirmelerinden ibarettir. Bu amaç, insanların, kinle, öfkeyle, hilekârca rekabete girmeden ve kötü niyetli bir çatışmaya sürüklenmeden, özgür aklı kullanmalarından başka bir şey değildir. Demek ki devletin gerçek amacı özgürlüktür” (Spinoza, 2008 (b) : 285).

Spinoza’nın demokrasi anlayışını anlamak açısından önemli ilkeleri içeren bu pasaj, onun siyaset felsefesinin temel dayanağının da özgürlüğün oluşturduğunu göstermektedir. Spinoza’nın özgürlük konusundaki belirlemeleri ise güçle ilgili

olarak ortaya konacaktır. Ona göre özgürlük toplumsal gücü engellememesi koşuluyla mümkündür.

Güç ve hak kavramı Spinoza'nın siyaset felsefesinin başlık iki kavramıdır. Spinoza'ya göre bir insanın gücü onun hakkını belirler ve doğa gücü ile hak arasındaki ilişkide sınırlandırmaya dönük kendinde herhangi bir engel oluşturmaz. Ancak doğanın aynı zamanda insan gücünün oldukça ötesinde olduğu da bilinmelidir: “[Z]ira sadece insanların gerçek yararına ve korunmasına yönelik insan aklının yasalarının ötesinde, doğa, insanın ancak küçük bir parçası olduğu, bütün doğanın ebedi düzeniyle ilgili sonsuz sayıdaki diğer yasaları da kapsar” (Spinoza, 2007 : 19). Dolayısıyla güç ve hak kavramına dair belirlenim sadece insan varlığı açısından düşünülemeyeceği gibi insanın bu yönde doğaya saçma, iyi ya da yararlı gibi nitelikler atfetmesi tümüyle doğanın düzenine ve doğadaki şeylerin bağıntılarına dair bilgisizlikten ileri gelmektedir. İnsan için güç ve hak bağıntısındaki sınır da ancak bu bilgi ile belirlenebilir. Zira Spinoza insan için gerçek gücün bedene göre öncelikle ruhun gücü olduğunu belirtir ve bu gücü de doğrudan özgürlükle ilişkilendirir. Filozofa göre, elbette ki insan onu iktidar altında tutan güçlerden öncelikle bedensel olarak kurtulmalıdır. Diğer taraftan bu belirleme bedensel olarak özgürleşen insanın gücünün yettiği her şeyi yapabileceği anlamına gelmemelidir. Spinoza bu noktada güç ile özgürlüğü zorunluluk ile bir araya getirerek ontolojik ve etik bir sınıra işaret edecektir:

“[B]ir insanı aklın kılavuzluğunda yaşadığı ölçüde özgür olarak adlandırıyorum; çünkü, bu ölçüde, insan sadece doğası yoluyla uygun olarak bilinebilen nedenler tarafından eylemde bulunmaya belirlenmiştir, yine bu nedenler onu zorunlu olarak eylemde bulunmaya belirler. Özgürlük, gerçekte, eylemin zorunluluğunu ortadan kaldırmaz, aksine, onu ortaya çıkarır” (Spinoza, 2007 : 20).

Ancak güç ve özgürlük bağıntısı toplumsallık kategorisinde terkip edilecektir. Bu nedenle beden hem bir sınırı hem de bir olanağı imler: “Beden, birey için bir sınırın tanımlanması, aynı zamanda da bir ilişkiler düzeneğinin açılmasıdır” (Rizk, 2012 : 147). Burada bedenin zamandaki varlıksal belirlenimi göz önünde bulundurulmalıdır. Türker Armaner'e göre özgürlük ve zorunluluk arasındaki ilişki Spinoza'nın zaman kavrayışı ile birlikte düşünülmelidir:

“Spinoza’da ‘bütün’, neden-sonuç ilişkilerinin tümlüğü biçiminde görüldüğünde, ‘zaman’ın kendisi, ‘an’ın –bir anlamda- kendini sürekli yeniden inşa etmesidir. Bu durumda ‘özgürlük’ de, zorunluluğu görmek; nedensellik üzerinden açarsak, bir nedenin gelecek zamandaki olanaklı sonuçlarını, o nedenin de geçmiş zamanda hangi nedenlerin sonuçlarından biri olduğunu kavramaktır” (Armaner, 2004 : 20).

Bu bilgi sadece bilimsel ya da felsefi bilgi olarak sınırlı görülmediği gibi politik bir bilginin olanağı olarak da düşünülebilir\* .

Özgür insanlar için bir şeyi gerçekleştirmeye dönük hak her ne kadar doğanın yasası uyarınca belirlense de bu hak bireysel sınırlarla daraltılamaz. Spinoza’ya göre insanlar birleştikleri oranda güçleri arttığı gibi hakları da artacaktır. Bir araya gelerek oluşturulan ortak gücün sahip olduğu hak bu gücü oluşturan her bireyden daha fazla olacağı gibi yine bu hak ortak diğer ortak güçlere göre belirlenecektir. İnsanın gücü dahilinde gerçekleştirdiği her şey doğanın yasasına göre gerçekleşir.

Spinoza tutkulara ya da akla dayanan her eylemin doğanın zorunluluğuna göre gerçekleştiğini belirtirken bu zorunluluğu günah kavramıyla örneklendirir. Günahın doğal bir temeli olamayacağını söyleyen Spinoza, günahın ancak devlet ile birlikte düşünülebileceğini iddia eder. Doğal yasanın dışında belirlenmiş olan toplumsal yasalar uyarınca düşünülmesi gereken günah, bu toplumsal yasaların hak belirlenimi ile ortaya çıkar. Spinoza tarihsel olarak her ne kadar toplumsal yasaların doğal yasalarla uyuşmadığını söylese de insanların birlikte ve güçlerini bir araya getirerek yaşamaları için toplumsal varlıklarını geliştirmeleri gerektiğini

---

\* Zorunluluk ile özgürlük arasındaki bu dolaysız ilgi Spinoza’nın güç anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde Hadi Rizk’in şu ifadeleriyle ekolojik bir sınır argümanı olarak da yorumlanabilir: “Spinoza mutlak erkin yanıltıcı baş dönmesini ya da ‘güç için güç’ kinizmini, sınırsız bir güç fikrinin saf bir hayal olduğunu hatırlatarak engeller. Doğa fikrinden kaynaklanan bu hakikati hatırlamak yeterlidir: Hak olguyla çakışıyor, bunun anlamı, bu aynı hakkın kudretin sınırlarını aşmamasıdır. Her varlığın gücü sınırlıdır; çünkü o, sonsuz bir nedene bağlı olan tekil ve sonlu bir şeyin özüdür. Bu nedene, bireyin hakkı, zorunlu sonluluğuyla kudretinin karşılaştığı yerde durur. Bu, içsel bir sınırlandırma olabilir, çünkü sonlu bir varlık – başkalarını dışlayarak bazı özellikler veren – kendi özüyle belirlenir. Bu, aynı zamanda, dışsal bir sınırlanmadır, çünkü bu tekil varlık, kısmen bağlı olduğu başka tekil varlıklarla karşılaşır ve özünün özellikleriyle uyuşmayan özellikleri nedeniyle bu varlıklar onun varlığını tehdit edebilir (Rizk, 2012 : 200).

düşünür. Şayet özgürlük akla uygun biçimde ve tutkuları akıl yoluyla sınırlandırarak yaşamak ise bunun en uygun biçimi yine doğal yasalar ve akıl yoluyla toplumsallığın geliştirilmesidir. Özgürlüğün ve ahlakın uygulanması da Spinoza'nın deyişiyle "kamu iktidarı"na ihtiyaç duyuracaktır. Spinoza'da bu terim doğanın iktidarı ile doğrudan bağımlı olarak düşünülebilir gözükmektedir.

Spinoza'nın toplumsallık araştırması aynı zamanda onun devlet eleştirisini içerir. Ona göre ancak doğal yasalara ve akla uygun biçimde yani toplumsal güce dayanmayan bir devlet içinde günah ve itaatten bahsedilebileceği gibi doğada bu tür belirlenimler yoktur:

"[N]asıl ki günah ve (kesin anlamda) itaat ancak bir Devlet içinde düşünülebilir, aynı şekilde, adalet ve adaletsizlik de ancak bir Devlet içinde tasarlanabilir. Gerçekte, doğada hakkın şuna değil de buna ait olduğunu söyleyebileceğimiz hiçbir şey yoktur, ama her şey herkese aittir; yani iktidara sahip olan kimse iktidara sahip olduğu ölçüde hakka sahiptir" (Spinoza, 2007 : 24).

Ancak aynı ilke uyarınca ve insan doğası gereği doğal durum ve toplumsal durum olmak üzere her iki durumda da insan kendine yararlı olanı gözetir. Ancak burada doğa belirlenimi ve akıl bize şunu gösterir ki, insanın özgür olabilmesinin koşulu diğer insanlardan bağımsızlaşması değil diğer insanlarla doğanın yasaları uyarınca birlikte olmasıdır. Spinoza bu birlikteliğin belli bir egemenin altında toplanmak olarak değil ortak gücün oluşturulması açısından yorumlanması gerektiğine dikkat çeker ve bu ortak gücün yapabileceklerinin sınırını da yine "doğal halde uyduğu sınırlar" olarak ifade eder. Spinoza'ya göre "bu sınıra uyulması itaat değil, aksine, insan doğasının özgürlüğüdür" (Spinoza, 2007 : 36). Bu sınır hem politik, hem etik hem de ekolojik bir sınırı imler ki Spinoza'nın güç ve hakkın bağlaşıklığına vurgu yaparken bunun bir sınırsızlığı duyurmadığı bu noktada oldukça belirginleşecektir: "Gerçekte, yapmaya hakkımız olduğunu söylediğimiz her şeyin olabileceğin en iyisi olduğunu öne sürmüyoruz: bir tarlayı bir hakka dayanarak işlemek başka şeydir, bu alanı mümkün olan en iyi biçimde işlemek başka şeydir" (Spinoza, 2007 : 37). Burada iyi olanı belirleyebilmek yine toplumsal tarz itibarıyla anlaşılmalıdır ki Spinoza bunu "ortak iyi" olarak ifade eder. Bu deyim elbette ki herhangi bir aşkın kategoriye gönderme yapmaksızın oluşturulmuş ve

Spinoza'nın ontolojisine dayanan insanın toplumsal ve doğal durumunu gözeterek kurulmuş özgürlük kuramı ile birlikte düşünülmelidir.

Özgürlüğün koşulu olarak akla uygun tarzda oluşturulmuş bir toplum için bazı önbelirlenimler ortaya koyan Spinoza bunlardan birisinin toprağın ortak mülkiyeti olduğunu bir diğersinin ise herkes için inanma özgürlüğü olduğunu ifade eder. Peki insanlar bu önbelirlenimler ile oluşturulmuş bir toplumsal tarza neden sahip olamazlar? Burada iktidar araştırması bir açıklama sağlayabilir: “[H]er yerde, hakikat, hakikatin rahatsız ettiği ya da suçlu duruma düşürdüğü kimseler tarafından saptırılır, özellikle de iktidar bir tek kişiye ya da davalarda ne doğruya ne de gerçeğe bağlı kalan, ama zenginliğin büyüklüğüne bakan küçük bir azınlığa ait olduğu zaman” (Spinoza, 2007 : 66). İktidar konusundaki bu tarihsel belirleme\* ile Spinoza özgürlüğün olmayışının nedenlerini de araştırmış olacaktır. Spinoza'ya göre toplumun yönetilmesinde bir insanın ya da bir azınlığın belirleyici olmasında esas olarak kaybedilen özgürlük olacaktır. Eğer bir toplumun yönetilmesinden bahsediliyorsa bu toplumsal düzenlemede insanların “kendi özgür kararlarına göre ve kendi mizaçlarına uygun olarak yaşadıklarına inanacakları biçimde yönetmek” gerekecektir. Spinoza'nın farklı toplumsal düzenlere ve yönetimlere ilişkin görüşleri bir yandan tarihsel çözümlemelere dayanırken diğer yandan bu çözümlmeleri aşan nesnel argümanlara dayanmaktadır. Steven Nadler'e göre “Spinoza evrensel politik-felsefi temaları, yaşanan tarih ile bağlantısı, hatta ivediliği içerisinde ele almıştı” (Nadler, 2008 : 480). Dolayısıyla insanların özgürlük talep etmeksizin ama özgürmüşçesine yönetilmesi için özgürlük yerine zenginlik, şöhret gibi tutkuların geliştirilmesi, bu tutkuların geliştirilmesi için ise özellikle tarihsel olarak eğitim ve teoloji gibi alanlar yoluyla hakikatin gizlenmesi ya da başka türlü gösterilmesi gerekmektedir.

---

\* Spinoza iktidar eleştirisinde üniversitelerin hakikatin gizlenmesi ya da olduğundan başka türlü gösterilmesi hususunda işlevine değinerek gerçekte üniversitenin kimsenin kişisel çıkarı için kurulmuş olmaması gerektiğine işaret eder. Bununla birlikte Spinoza'nın üniversiteye dair bu eleştirisi aynı zamanda köklü bir devlet eleştirisi içermektedir: “Devletin hesabına kurulan üniversiteler zihinleri yetiştirmekten çok onları bastırmak için kurulur. Özgür bir cumhuriyette ise, aksine, bilimleri ve sanatları geliştirmenin en iyi yolu, herkese kendi hesabına ve ününü tehlikeye atmak pahasına öğretme izni vermektir” (s. 93)

Spinoza eğitim ve teoloji gibi konulardaki eleştirisiyle birlikte yaşadığı dönemde dikkatleri üzerine çekecek boyutlarda eleştirilerini genişleterek bu eleştirilerini bir yandan Yahudiliğe yönlendirir diğer taraftan da din ya da kutsal kitaplar üzerinden meşrulaştırılmaya çalışılan ulusalcılık kavramını bu eleştirilere dahil eder. Filozofa göre ne Yahudilik gibi dinler Tanrı tarafından seçilmiş bir ulusa atfedilebilir ne de bir ulus bir din yoluyla seçilmiş sıfatına sahip olabilir\*. Öyle ki ulus kavramının hiçbir doğal temeli de yoktur: “Tabiat uluslar yaratmaz, bireyler yaratır. Onlar da yalnızca dilleri, yasaları ve kazanılmış adetlerindeki farklılıklara göre uluslara ayırır” (Spinoza, 2008 (b) : 259). Hem etik konusunda hem politika konusunda herhangi bir ilerleme tek bir ulusa atfedilemeyeceği gibi bu yöndeki her ilerleme insan türünün tümüne maledilmelidir: “[A]nlama yeteneği ya da gerçek erdem açısından, hiçbir ulus bir diğerinden farklı olamaz. Öyleyse bu alanda, Tanrı hiçbirini bir başkasına tercih ederek seçmez” (Spinoza, 2008 (b) : 94). Spinoza politik araştırmasının evrensel ve felsefi boyutlarını esas olarak hakikatin anlaşılmasında önemli bir engel teşkil eden teoloji eleştirisi ile bu araştırmasını iyiden iyiye derinleştirecektir. Ancak teoloji eleştirisi Spinoza’nın doğa araştırmasına dayanacak biçimde geliştirilirken aynı zamanda bu iki alanın tarih araştırmasında özgün bir terkibine tanık olunur:

“Gerçekten de tabiatı yorumlama yöntemi, öncelikle tabii tarih üstüne sistemli bir araştırma sürdürmek, sonra da tabii şeylerin tanımlarını kesin veriler olarak ondan çıkarmaktır. Aynı biçimde, *Kutsal Kitap*’ı yorumlamak için de onun hakkında tarihi bir araştırmayı sistemli olarak ve eksiksiz bir dürüstlikle sürdürmek zorunludur” (Spinoza, 2008 (b) : 135).

Görüldüğü üzere Spinoza tarihselci yöntemi dışlamaz aksine bu yöntemi oldukça uygun biçimde kullanır. Spinoza’nın tarihselliği ile ontolojisinin birbirinden ayrılmazlığı göz ardı edilmemelidir. Macherey, bu ayrılmazlığı şöyle betimler: “Spinoza’nın düşüncesinde her zaman şimdi ve burada olan, başka

---

\* Charles Jarrett, Spinoza’nın Tanrısının İslam, Yahudilik ya da Hristiyanlığın Tanrı anlayışı ile hiçbir benzerlik içermediği belirtir. Jarrett’e göre aslında Spinoza’nın Tanrısı “eski Yunanın öncülük ettiği ‘pagan’ kavramına geri dönüşü temsil eder” (Jarrett, 2007 : 52 ). Spinoza’nın Tanrı anlayışına bakıldığında Jarrett’in ilk yorumunun geçerli olmasına rağmen ikinci yorumunun oldukça tartışmalı olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira Spinoza Tanrı tanımında nasıl ki tektanrılı dinlerin dışında duruyorsa aynı biçimde Antik Yunan’daki Tanrı anlayışının da karşısında durmaktadır.

bir deyişle ‘bengi’ olan şey nedir? Bu, onun tarihselliğidir, yani onu verili bir güncelliğin donuk çerçevesinin ötesine taşıyan, ona kuramsal üreticiliğini veren içkin güçtür. Spinoza, kendi dışında ilerleyen bir yörüngedeki hareketsiz bir nokta gibi tarihin içinde değildir, ama tarih onda kendi hareketini sürdürür; onu, aynı zamanda onun şimdisi de olan bir geleceğe taşır” (Negri, 2005 : 15). Spinoza’nın bu tarihselci yöntemi onun toplumsal yönetim biçimleri araştırmasına da doğrudan yansiyacaktır. Etienne Balibar, Spinoza’nın salt doğa yoluyla bir araştırma yürütmediğini özellikle teoloji ve toplum araştırmalarına yön veren bir tarih kavrayışı olduğunu ortaya koyacaktır:

“Böylesi radikal natüralizmin tarih kavramını bütün öneminden yoksun bırakacağı düşünülebilir. Ancak *TTP* okunduğunda, bunun hiç de böyle olmadığı görülür. Tam tersine burada karşılaştığımız ‘doğa’ kavramı, tarihi, olayları nedenleriyle açıklama yolunu seçen rasyonel bir açıklama yöntemine göre ele alan, tarih üzerine yeni bir düşünme biçimidir. Bu açıdan bakıldığında *TTP*’de ‘Tanrı’yı upuygun bir biçimde bilmenin, özünde tarihi içkin olarak bilmek anlamına geldiğini söylemek de haksızlık olmayacaktır [...] Tarihsel anlatı, temel olarak ana unsurlarını kitlelerin imgeleminden damıtan ve sonrasında da bu kitleler üzerinde bir etki yaratmaya yönelik olan toplumsal bir yazım pratiğidir. İşte bu yüzden tarih bilimi ikinci dereceden bir anlatı –Spinoza’nın deyişiyle bir ‘eleştirel tarih’ olmalıdır (*TTP*, 139, 161). Böylesi bir anlatı, nesnesi olarak hem yeniden kurulabildiği ölçüde olayların zorunlu akışını, hem de kendilerini etkileyen nedenlerin çoğundan habersiz olan tarihsel aktörlerin kendi tarihlerinin ‘anlamı’nı nasıl tahayyül ettiklerini ele alacaktır. Ancak böyle bir yöntem, uygulamadan ayrılamaz” (Balibar, 2004 : 43).

Spinoza’nın bu tarih kavrayışı onun doğa anlayışından ayrılmadığı gibi onun doğa anlayışıyla uygun birliktelikte tezahür eder.

Spinoza’ya göre insanlar üzerinde bir iktidar varsayılacaksa bunun en geçerli dayanaklarından biri korkudur ve bu konuda örnek gösterilebilecek ilk yönetim biçimi ise monarşidir. Öyle ki monarşik yönetimde din korkusuyla insanlar "kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleleşmek için savaşırlar” (Spinoza, 2008 (b) : 45). Spinoza bu eleştirisiyle birlikte çağının filozoflarında tanık olunamayacak bir kesinlikle felsefe ile teoloji arasında mutlak bir ayrım koymaya girişir: “İnanç ya da teolojiyle felsefe arasında hiçbir bağ olmadığı gibi, hiçbir yakınlık da yoktur” (Spinoza, 2008 (b) : 220). Bu ayrım yine aynı ontolojik



özle temellendirilir. Ona göre vahye dayanan bilgi hiçbir doğal bilgiyi içermez ve tamamen doğanın bilgisinden bağımsızdır. Felsefe ile Kutsal Kitap'ın birbirinden bağımsız iki ayrı temele dayandığını kesin biçimde ortaya koyan Spinoza'ya göre özgürlük -bilhassa inanç özgürlüğü- de bu bağlamda düşünülmelidir. Yukarıda da bahsedildiği üzere özgürlük, insanın ve doğanın ortak yasasıyla ilişkilendirilebilir ve dolayısıyla bir insanın bir başkasına ya da başkalarına sağlayabileceği ya da alıkoyabileceği bir olanak değildir. Teoloji ile felsefe arasındaki temel ayrım da doğanın bilgisine dayanan bir ayrımdır. Çünkü doğaya dair bilgi dini ya da vahye dayanan bilginin aksine “herkes için ortak temellere dayandığından tüm insanların da ortak bilgisidir” (Spinoza, 2008 (b) : 54). Şayet bir bilginin nesnellüğünden bahsedilecekse bu doğanın bilgisidir ve her insan bu doğanın parçası olması nedeniyle bu nesnellüğün bilgisine ulaşma *gücüne* iyesidir: “zihnimiz, yalnızca, tanrısal tabiatı nesnel olarak kendinde bulundurduğu ve onun da parçası olduğu için, tabiatı dile getiren ve hayatta nasıl davranacağımızı öğreten bazı nosyonları oluşturma gücüne sahiptir” (Spinoza, 2008 (b) : 54). Bu bilgi insanın da içkin olduğu bir varlığın özünü ifade eder. Vahiy ya da dini bilgide ise aşkın olana gönderme vardır ki Spinoza'ya göre bu “tekil bir şeyin biçimini aşkın bir deyimle açıklamaya kalkışmak”tır (Spinoza, 2008 (b) : 65). Spinoza bu aşkınlığa anlama gücünden çok hayal gücüne dayanan peygamber karakterini örnekleyerek değinir. Oysa filozofa göre anlama gücü ile hayal gücü birbirine karşıt olarak gelişirler. Anlama gücü arttığı oranda hayal gücü zayıflayacağı ya da ölçülü olacağı gibi, hayal gücü arttığı oranda anlama gücü zayıflayacaktır. Doğaya dair bilgi ise herhangi bir kurguya ya da hayale yer bırakmayacak oranda kesindir: “Tabii bilginin hiçbir belirtiye ihtiyacı yoktur. O, kendi tabiatı uyarınca kesinlik içerir” (Spinoza, 2008 (b) : 68). Dolayısıyla doğal bilgiden yola çıkmayan teoloji bilgi ile değil önyargılarla işgörmektedir. Spinoza bilgi ile önyargılar, anlama gücü ile hayal gücü arasındaki ayrımı tek bir amaç uğruna ortaya koymaktadır: “Felsefe ile teolojinin birbirinden ayrılması”.

Teoloji ile felsefenin birbirinden kesin biçimde ayrılması insan için neyin yararlı olduğu konusunu da daha açık kılmaktadır. Spinoza'nın iyi ile yararlı olanın özdeşliğine dair daha önce değinilmişti. Spinoza politik ve teolojik araştırmasında da aynı yakınlığa vurgu yapar. Ancak bu düzlemde de benzer bir

uyarıda bulunmaktan geri durmaz. Ona göre yarar, tikel bir yarar olduğu ya da öyle anlaşıldığı sürece “boş bir gururu” anlatır. O gerçekte diğer insanları dışlamadığı gibi onların yararıyla koşulludur. Spinoza bu minvalde bir belirlemeden hareket edecektir: insan doğanın bir parçasıdır. Spinoza'nın felsefesi göz önüne bulundurulduğunda bu ne antropolojik ne de epistemolojik bir belirlemedir, ontolojik bir dayanaktır. Bu ontolojik dayanak toplumsal bir tasarımı da kendinde içerir: “[A]kıl ve deneyimin öğrettiği en kesin yol şudur: Belirli yasalarla bir toplum oluşturmak, dünyanın belli bir bölgesine yerleşmek, herkesin gücünü, tek bir beden içindeymişçesine biraraya toplamak. Toplumun bedeni” (Spinoza, 2008 (b) : 85). Spinoza rasyonalist olarak anılsa da o biteviye bedenden söz eder. Felsefe tarihinde genel vurgu ortak akıl, ortak hak gibi kavramlara yapılırken Spinoza bu klasik yönelimle uzlaşamayacak biçimde bedene vurgu yapar: Toplumun bedeni. Beden ontolojik ortaklığın ilk kategorisidir. Oysa Spinoza'nın çağdaşları olan Descartes ve Leibniz bunun tam karşısında durur. Diğer taraftan yine çağdaşları insan araştırmalarını Tanrı dolayımıyla gerçekleştirirken Spinoza Tanrının/Doğanın anlaşılmasının en önemli yolunun insan doğasının araştırılması olduğunu vurgular. İnsan araştırması ise dolaysız olarak beden araştırmasıdır: “[H]içbir şey bize onları [insanları] eylemlerinden daha iyi gösteremez” (Spinoza, 2008 (b) : 99).

Beden, insanların hem zorunlu ortaklığıdır hem de gücün ortak ifadesidir. Beden aynı zamanda eşitliğin ontolojik güvencesidir. Spinoza'ya göre bu nedenle hiçbir insan diğerinden ayırt edilemez. Bundan şu sonuç çıkar ki ne eşitime hükmetme ne de eşiti tarafından hükmedilme insanın doğasına atfedilemez. Dahası “insanlar için eşitlerine hizmet etmek ve onlar tarafından yönetilmekten daha ağır bir şey olamaz [...] İlk olarak, tüm toplum, mümkünse, siyasi bütünü ortaklaşa elinde tutmalı ve böylece, kimsenin eşitime hizmet etmesi gerekmeden, herkes kendine hizmet etmek zorunda kalmalıdır” (Spinoza, 2008 (b) : 111). Spinoza hiçbir insanın eşitime hükmetmediği bu siyasal bütün ile birlikte her türlü itaati olumsuzlamış olacaktır. Böylece toplumsal ve politik uzantısı açıklandığında güç kavramı da varsayılabilecek tüm görece yaklaşımlardan arındırılmış olur. Güç sadece doğanın gücünü ve doğanın gücüyle ilişkili olan gücü anlatmaktadır. O herhangi bir öznelliğe göndermede bulunmaz. Eğer

bireysel bir güçten bahsedilecekse ya da doğanın yasası dışında bir yasadan bahsedilecekse bundan ancak doğanın gücü itibariyle bahsedilebilir. Ancak doğa yasasının ve gücünün mutlak belirleyiciliği insanın da parçası olduğu bu yasanın ve gücün *belirleyeni* olmayacağı anlamına gelmemelidir:

“Hiçbir çekince koymadan, her şeyin tabiatın evrensel yasaları uyarınca, kesin ve belirli bir nedene göre varolmak ve hareket etmek üzere belirlendiğini kabul ediyorum. Yine de şu türden yasaların insanların kararından kaynaklandığını ileri sürüyorum: 1. İnsan, tabiatın bir parçası olduğu ölçüde, tabiatın gücünün de bir parçasını oluşturur. Demek ki insan tabiatının zorunluluğundan kaynaklanan, bir başka deyişle insan tabiatınca belirlenmiş gibi algıladığımız ölçüde tabiattan kaynaklanan şey, zorunlu olsa bile yine de kaynağını insan gücünden alır. Öyleyse, bu türden yasaların koyulmasının insanların kararına bağlı olduğu pekala söylenebilir” (Spinoza, 2008 (b) : 96).

Oysa doğa yasası dışında koyulmuş hukuk yasaları gibi yasalar insanın gücünü sınırlandırır ve onun sahip olduğu gücün kullanımını belirler. Deleuze, Spinoza'nın kurucu olması açısından hukuku doğa yasasının karşısına hatta doğa yasası yoluyla olumsuzlaması yönündeki geleneğin parçası olmaya götürdüğünü düşünür:

“[Spinoza'nın] felsefesi 'potestas'a karşı 'potentia'nın (iktidara karşı gücün) felsefesidir. Böylece Machiavelli'den geçerek Marx'a uzanan hukuksalcılık karşıtı geleneğe yer alır. Burada hukuksal sözleşmenin karşısına konulan şey ontolojik 'kuruluş'a ya da fiziksel ve dinamik 'birleşme'ye ilişkin bir kavramlaştırmadır. Spinoza'da dolaysız üretime ilişkin ontolojik bakış açısı olması – Gereken'e, dolayına ve erekselliğe yapılan tüm başvurulara karşı koyar” (Negri, 2005 : 12).

Bu anlamıyla her ne kadar iki tür yasadan bahsedilebilse de Spinoza'ya göre “varlığımızın en iyi parçası olan” anlama yeteneğimizin yetkinleşmesi doğa yasasının kavranmasıyla koşulludur. Esasında insanın en büyük yararı bu yetkinleşme ile açıklanabilir. Doğanın bu kavrayışına ona olan sevgi eşlik eder ki bu sevgi ona sahip olanın herhangi bir korku ya da tutkusundan kaynaklanmaz. Spinoza bu sevginin insanın en büyük yararı olduğunu ve tüm eylemlerin bu sevgiye göre biçimlenmesinin insanın isteyebileceği en büyük amaç olduğunu düşünür. Spinoza'nın doğa yasasına, bu yasanın kavranmasına ve bu yasaya uygun davranmasına ilişkin görüşleri kendinde bir doğa araştırmasına

dayanmadığı gibi Spinoza bu yasanın anlaşılmasının insan doğası yoluyla mümkün olduğunu söyleyerek yöntemsel bir özgünlüğe işaret eder:

“[T]abii tanrısal yasanın mahiyetini dikkatle incelersek şunu görürüz: 1. Bu yasa evrenseldir, yani tüm insanlara ortaktır. Çünkü onu evrensel insan tabiatından çıkarsadık. 2. Nasıl olurlarsa olsunlar, tarihi anlatılara inanılmasını gerekli kılmaz. Gerçekten de bu tabii tanrısal yasa yalnızca insan tabiatının incelenmesinden yola çıkılarak anlaşılır. Öyleyse onu Adem’de olduğu kadar başka her insanda da kavrayabileceğimiz kuşkusuzdur; insanlar arasında yaşayanda olduğu kadar, yalnız yaşayanda da [...] Tarihi anlatılara inanç, ondan hangi derecede emin olunursa olunsun, bize Tanrı’yı tanıtamaz. Dolayısıyla Tanrı sevgisini de bize kazandıramaz. Çünkü Tanrı sevgisi Tanrı bilgisinden doğar ve Tanrı bilgisi de kendiliğinden kesin ve bilinir ortak nosyonlardan çıkarılmalıdır” (Spinoza, 2008 (b) : 99).

Spinoza tüm bu teolojik, toplumsal ve politik belirlemelere felsefeden ya da felsefe yoluyla ulaşır. Onun çıkış ve varış noktası her zaman felsefedir: “Felsefenin tek hedefi gerçekliktir” (Spinoza, 2008 (b) : 220). Oysa teolojinin konusu itaattir. Spinoza teoloji ve felsefe arasında ayırım yaparken de temel olarak iki uzantıya dayanır: Doğal olan ve tarihsel olan. Ona göre gerçekliğin bilgisi doğal olanın araştırılmasından çıkabilir. Oysa teoloji sadece tarihsel anlatılarla iş görür. Ancak söyle bir ayırım vardır ki doğanın da bir tarihi vardır. Teolojinin dayandığı tarih “doğanın evrensel tarihi”nden bağımsız olarak kendi yarattığı tarihtir.

“Doğanın evrensel tarihi” felsefenin de esas araştırma konusu hatta dayanağıdır. Spinoza teoloji ile felsefeyi birbirinden ayırırken felsefenin ne olduğunu ve onun tabiat araştırmasıyla doğrudan ilgisini iyiden iyiye gözler önüne serer. Öncelikle teolojinin varsaydığının aksine doğanın gücünü aşan herhangi bir gücü olmadığını ifade eder. Bununla birlikte doğanın bu sonsuz gücünün bireylerin gücünden bağımsız olmadığı, bireylerin varlığını ve gücünü ortadan kaldırmadığı aksine desteklediği ve nihai olarak ikisinin de aynı gücü ifade ettiğini vurgular. Ve bu noktada neredeyse Batı felsefesinin –ve rasyonalistlerin- bütününe karşısına alacak bir belirleme hasıl olur: “Burada, insanlarla tabiatın diğer bireyleri arasında hiçbir fark olmadığını söylüyoruz. Akıllılarla gerçek akıldan habersiz olan diğerleri, sağlıklı bir kafaya sahip olanlarla deliler ve

ahmakça davrananlar arasında da hiçbir fark yoktur” (Spinoza, 2008 (b) : 231). Bu, tüm varolanlar arasındaki eşitliğin ontolojik olumlanmasıdır ve aynı zamanda öznenin çözülüşüdür ve politik tekabüliyetini demokraside bulur:

“[T]abii hakla çelişmeden, bir toplum oluşturabilmenin ve her türlü anlaşmayı kusursuz bir bağlılıkla her zaman koruyabilmenin yolu, her insanın tüm gücünü topluma devretmesidir [...] Öyleyse demokrasi şöyle tanımlanır: Gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip, evrensel insan birliği” (Spinoza, 2008 (b) : 235).

M. Hardt ve A. Negri ise Spinoza'nın demokrasi anlayışının doğrudan onun doğa anlayışıyla bağlantılı olduğunu ifade eder: “Spinoza'nın gözünde diğer hükümet biçimleri insan toplumunun çarpıtılması ya da sınırlandırılmasıyla, demokrasi insan toplumunun doğal gerçekleşmesidir” (Hardt ve Negri, 2004 : 326). Spinoza tek tek bireylerin etkinlik gücünün artırılması olanağının toplumsal bütünü aynı olanağa sahip olmasıyla koşullu olduğunu düşünür. Bu bütüne ilkesini verecek olan ise yine doğanın evrensel yasasıdır ki yarar ve araç kavramlarına ancak bu bağlamda içerik kazandırılabilir.

Spinoza'nın hak ve güç kavramları farklı yorumlara konu olmakla birlikte onun bu kavramları ele alış tarzı doğa araştırmasına dayandığı için bu yorumlara belli bir sınırı kendinde temin eder. Spinoza'ya göre güç ve hak arasında doğrudan bir bağıntı olmasından yola çıkarak doğanın gücünün ve hakkının her şey üzerinde olduğu söylenebilse de bu gücün aynı zamanda bireysel varlıkların sahip olduğu güç ve haktan bağımsız olmadığı da bilinmelidir:

“Kuşkusuz, mutlak olarak düşünüldüğünde tabiatın, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Bir başka deyişle, tabiatın hakkı onun gücünün uzandığı yere kadar uzanır. Çünkü tabiatın gücü her şey üzerinde üstün bir hakkı olan Tanrı'nın gücüdür. Ama tüm tabiatın evrensel gücü, bir arada ele alındıklarında tüm bireylerin oluşturduğu güçten başka bir şey değildir. Bunun sonucunda, her bireyin, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Ya da her insanın hakkı, kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır. Tabiatın üstün yasasına göre de her şey, elinden geldiğince, kendi varlığında varolmayı sürdürmeye uğraşır. Bunu da kendinden başka hiçbir şeyi hesaba katmadan yapar. Sonuç olarak, her bireyin bunun için, yani tabii olarak belirlendiği biçimde varolmak ve davranmak için üstün bir hakkı vardır. Burada, insanlarla tabiatın diğer bireyleri arasında hiçbir fark

olmadığını söylüyoruz. Akıllılarla gerçek akıldan habersiz olan diğerleri, sağlıklı bir kafaya sahip olanlarla deliler ve ahmakça davrananlar arasında da hiçbir fark yoktur. Her varlık, tabiatın yasalarına uyarak yaptığı her şeyi üstün bir hak uyarınca yapar. Çünkü tabiat tarafından belirlendiği biçimde davranmaktadır ve başka türlü de davranamaz. Bu nedenle, insanların yalnızca tabiatın hükümlerinde yaşadıkları göz önüne alındığı sürece, henüz akıldan ya da erdemli alışkanlıklardan yoksun olan yalnızca iştahın yasaları altında yaşar; hayatını aklın yasalarına göre yönlendirenin de sahip olduğu aynı üstün hak uyarınca [...] Bir başka deyişle, bilgenin aklın buyurduğu her şeyi yapmaya, yani aklın yasaları uyarınca yaşamaya üstün hakkı vardır. Ama aynı biçimde, bir cahil kadar, ahlaki gücü olmayan birinin de iştahın onu yapmaya ikna ettiği her şeyi yapmaya, bir başka deyişle iştahın yasalarına göre yaşamaya üstün bir hakkı vardır” (Spinoza, 2008 (b) : 231).

Güç ve hak kavramı uyarınca vurgulanan doğadaki tüm bireylerin eşitliği insanın doğayla ilişkisinde kendinde bir sınır getirmediği gibi sadece bu yönde bir perspektif sunmaktadır. Spinoza'nın güç ile belirlenen hak kavramı daha ziyade toplumsal ilişkilerde ve insanın doğayla ilişkisindeki bir belirlenimi açığa çıkarma girişimi olarak yorumlanabilir. Elbette ki bu girişim Spinoza'nın doğa ve doğadaki bireylerin eşitliğini ortaya koyduğu ve bu eşitlik yoluyla da insan doğasına dair kimi saptamalar yapabilmesinden bağımsız olarak düşünülmemelidir. Öyle ki Spinoza bu araştırmasında akla ya da gücü akıl yoluyla belirlemeye dönük eğilimlere –ki bu Spinoza'ya atfedilen rasyonalist atfını da önemli oranda zayıflatacaktır- dair de köklü bir eleştiri ortaya koyar:

“tabiat, yalnızca insanlara ve onların korunmasına gerçekten yararlı olanı hedefleyen insan aklının yasalarıyla sınırlı değildir. Onu, insanın küçük bir parçası olduğu, tüm tabiatın sonsuz düzenine ilişkin sınırsız sayıda başka yasalar yönetmektedir. Tüm bireyler, salt bu düzenin zorunluluğuyla, belli bir biçimde varolmak ve davranmak üzere belirlenmişlerdir” (Spinoza, 2008 (b) : 232).

Böylece akıl, insan için özsel bir belirleme olmaktan çıkarak sonsuz düzenin parçalarından biri olacaktır. Spinoza'ya göre akıl kendinde iyi ya da kötü gibi herhangi bir nitelik taşımaz, yalnızca bizim yararımıza olan akla göre davranmaktadır.

İnsanların akıl yoluyla ve yararlarını gözeterek yaşayabilecekleri en uygun yönetim biçimi demokrasidir. Spinoza'ya göre demokratik olarak oluşturulmuş bir

siyasi bütünde iştahların sınırlandırıcısı ve denetleyicisi olarak akıl, özgürlüğün de olanağıdır: “Aslında, keyfinin ardında sürüklenen ve kendisi için yararlı olanı görmek ve yapmaktan aciz olan kişi en büyük köledir. Yalnızca, tüm gönlünce, aklın yönetiminde yaşayan kişi özgürdür” (Spinoza, 2008 (b) : 236). Burada özgürlük ile yararın nedensel bir bağıntıda bir arada tutulduğu görülecektir. Spinoza’ya göre bir kişinin eylemini oluşturan neden eğer insanın dışındaki başka bir kişi tarafından belirleniyorsa bu kişinin özgürlüğünden bahsedilemez. Şayet bir kişinin özgürlüğünden bahsedilecekse onun eyleminin nedeninin kendisi olduğundan bahsetmek durumundayız. Aksi durumda yani amacı dışsal bir neden tarafından belirlenen eylem failin yararına olmadığı gibi eylemin failini köleleştirecek niteliktedir. Spinoza “siyasi bütün” olarak tanımladığı demokrasinin akla uygunluğunu da bu koşulları gözeterek savunacaktır:

“[S]iyasi bütünü öncelikle ele almak istemiştım. Çünkü o, görünüşe bakılırsa, en tabii ve tabiatın her insana tanıdığı özgürlüğe en yakın olandı. Çünkü bu siyasi bütünde hiç kimse tabii hakkını, gelecekte her türlü tartışmanın dışında kalacak biçimde başkasına devretmez. Tam tersine, her insan onu, kendisinin de bir parçasını oluşturduğu tüm toplumun çoğunluğuna devreder. Böylece herkes, daha önce tabii halde olduğu gibi, eşit kalır” (Spinoza, 2008 (b) : 236).

Bu politik belirlemelere göre ve özellikle özgürlük vurguları düşünüldüğünde Spinoza’nın yarar kavramının kişisel bir yarar olmaktan oldukça uzak olduğu hatta öyle olduğu varsayılsa bile bunun ancak toplumsal yararlarla koşullu olduğunu görmek mümkün gözükmemektedir.

#### **2.4. Spinoza’da Ekopraksis’in Ontolojik Dayanakları**

Doğal ile “dış nedenlere bağlı olmayanı” anladığını söyleyen Spinoza’nın varlık anlayışı doğa anlayışıyla bir ve aynı biçimde ortaya konur. Dolayısıyla tekil varolanların bütünü bu birlik içinde düşünüldüğünde birbiriyle dolaysız bir bağıntısı söz konusudur. Her şeyin birbiriyle ilişkili olduğu iddiası ise tekil şeylerin tabiliğini anlatmakla sınırlı görülmez. Spinoza’ya göre bu anlamıyla ilişkili olma iddiası iki yönlü bir boyutu ifade eder: “Başka nesnelere ilişkili olmak, onlar tarafından üretilmek ve onları üretmek anlamına gelir” (Spinoza,

1999 : D 15). Batı felsefesinde özellikle özgürlük tartışmalarında açığa çıkan ve özgürlüğün koşulu olarak görülen tüm dışsal belirlenimlerden ve ilişkilerden kurtulma koşulu, Spinoza'nın varlık felsefesi aracılığıyla aşılmış görünmektedir. Bu ilişki tanımını sadece bireyler arasındaki ilişki olarak değil aynı zamanda bireylerin bütünle ilişkisi açısından da geçerlidir. Ancak bu, özellikle insanlar arasındaki ilişki düşünüldüğünde herhangi bir bireyin başka bir birey ile belirlenebileceği mekanik bir ilişkiyi anlatmaz. Armaner, bu ilişkiyi şöyle tasvir etmektedir: “[S]özünü ettiğim parça-bütün ilişkisi, bir cismin başka bir cismin unsuru olması, üçgenin bir kenarının üçgene ait olması ya da bir sayının daha büyük bir sayı tarafından içerilmesi türünden değil, ‘eylem’e, insanın eylemde bulunmasına dair, bir başka deyişle *praxis* çerçevesinde bir ilişkidir” (Armaner, 2009 : 11). Böylece insan için bir şeyle ilişkili olmak ve bu ilişki yoluyla belirlenme koşuluna sahip olmak aynı zamanda onu belirleme imkânına sahip olmanın da dayanağıdır ki bu etik ile ontolojinin buluşma noktasındaki praksis araştırması açısından hareket noktası olarak görülebilir. Deleuze için bu hareket noktasında Spinoza durmaktadır:

“Ontoloji ile etik arasındaki bağ nedir? Bu bağ felsefeyi kendi başına ilgilendirdiği ölçüde, ve bir bağın esas olarak yalnız Spinoza tarafından temellendirilmiş ve geliştirilmiş olduğunu düşündüğümüzde; o zaman sanki birisi gelip şunu diyor gibidir: Bir ontolojiye tekabül eden bir tür etik yapma projem var, o zaman onun sözünü kesip diyebilirsiniz ki çok iyi, bu yoldan yepyeni şeyler söylenebilir, ama bu zorunlu olarak Spinozacı bir yoldur, bu yolda Spinoza'nın imzası vardır” (Deleuze, 2000 : 194).

Spinoza'nın *Ethica*'sı insanın doğadaki yerinin ontolojik çözümlemesi olarak onun tabi olduğu ilkeleri ortaya koyar. Ancak bu ilkelerin uygun bir yaşam tarzının kuruluşu açısından nasıl kullanacağı praksis sorunu etrafında düşünülebilir.

Spinoza'nın varlık felsefesininde görüldüğü üzere özgür olsun ya da olmasın her eylemin belli nedenleri ve belirlenimleri vardır. Bu nedenler ve belirlenimler içsel olduğu kadar dışsal da olabilir. Spinoza özgürlük araştırmasında da bu nedenlerin içsel ve dışsal nitelikte olması yoluyla bir ayırım yaparak özgürlüğün ancak içsel neden yoluyla ya da kendi doğası yoluyla



gerçekleştirilmiş eylemin niteliği olarak belirlenebileceğini duyurur<sup>3\*</sup>. Doğası yoluyla belirlenmek etkinlik gücünü artırma koşulu ile belirlenecektir. Yani bir eylemin özgür olup olmadığını belirleyecek tekil koşul, eylemin failinin etkinlik gücünü artırıp artırmadığı ile belirlenebilir. Ancak daha önce de vurgulandığı üzere bireyin etkinlik gücünü artırma olanağı onun ontolojik özü gereği tüm bireylerin etkinlik gücünün artırılması ile doğrudan bağıntılıdır. Zira bireylerin etkinlik gücü ile toplumsal etkinlik arasında dolaysız bir bağıntı vardır.

Spinoza'nın varlık anlayışında güç kavramının önemi bilinir. Ancak güç kavramı, filozofun varlık anlayışı ve bu anlayışa dayanan etik anlayışı birlikte düşünüldüğünde herhangi bir görecelik içermediği gibi tek bir referansı imler: doğanın gücü. Doğanın gücü onun özümüyle özdeştir ve o vakit gerçek güç sadece doğanın gücüyle ve doğanın özümüyle ilintilendirilebilir. Salt toplumsal güç ya da toplumsal olana dayalı bireysel bir güç doğanın bu özgücümüyle çelişiktir. Dolayısıyla Spinoza'nın güç kavramı ancak onun ontolojisi üzerinden düşünüldüğünde uygun yolda kavranabilir. Bunun koşulu ise metafiziktir. Spinoza gücün bireysel ve toplumsal kuruluşunda doğanın gücüne dayanırken bu iki boyutun politik terkibinde ise aynı metafizik kavrayışla hareket eder. Zira Spinoza'da politika “metafiziğe süs namında eklenen bir şey değil, metafizik özün tam kendisidir” (Negri, 2005 : 186). Etik de aynı metafizik kavrayışla ele alınırken Negri etiğin metafizik temelini “ontolojik praksis” (Negri, 2005 : 283) olarak belirler. Balibar da Spinoza'nın metafiziği konusunda benzer bir yorum getirecektir: “Spinoza'nın eseri bir yandan metafizik (ya da ontoloji), diğer yandan da ‘birincil’ felsefenin ‘ikincil’ uygulamaları olarak görülen siyaset ya da etik alanlarına bölünmemiştir. Onun metafiziği en başından beri bir praxis, bir aktivite felsefesidir. Onun siyaseti ise bir felsefedir, zira insan doğasının eyleme geçtiği ve özgürlüğü sağlamak için çabaladığı deneyim alanını kurar” (Balibar, 2004 : 113). Böylece etiğin ve politiğin mutlak koşulu olarak metafizik, ekoloji felsefesi açısından da kritik bir yere sahip olacaktır. Yine bu metafizik ve ontolojik ilgisi içinde etik ve politik de zorunlu bir ekolojik öze sahip olacaktır.

---

\* Spinoza inanç sorununa da aynı bağlamda açıklık getirir. Ona göre şayet inançtan bahsedilecekse bu inanca uygun eylemden de bahsedilmek durumundadır. Edimselleşmemiş inancın inanç olmadığını düşünen Spinoza'ya göre “insan yalnızca yaptıklarına göre inançlı ya da inançsız sayılabilir” ve edimselleşmemiş inanç “ölü inanç”tan ibarettir.

Yeni bir etkinlik tarzı araştırmasında dolayısıyla yeni bir praksis kavramlaştırması için insan ile doğa arasındaki ilişki açısından varolan durum göz önünde bulundurulduğunda ekolojik bir boyutun gözetilmesi kaçınılmaz gözükmektedir. Bu boyutun gözetilmesi ise ancak bu araştırmanın ontolojik bir düzleme yerleşmesi ile mümkün gözükmektedir. Bu ontolojik düzlem, maddenin yapısına dair son dönemlerdeki araştırmaları da kapsayacak biçimde yeniden kurulabileceği gibi klasik araştırmalardaki ontolojik düzlemlerden de bu yönde yararlanılabilir. Klasik ontolojik araştırmalara bakıldığında Spinoza'nın varlık anlayışı ile doğa anlayışı arasındaki özdeşliğin ekolojik bir praksisin oluşturulması açısından oldukça uygun olduğu iddia edilebilir. Nihai olarak doğanın ontolojik statüsü ekolojinin temel sorunlarından biridir ki bu sorun Spinoza da varlık-doğa özdeşliğiyle kesin biçimde çözüme kavuşur. Ancak praksis araştırması bu özdeşlikle sonlanamayacağı gibi bu ontoloji aracılığıyla belirlenmiş bir etkinlik tarzının edimselleşmesi de bu sorunun göz ardı edilemez bir başka boyutudur.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MARX'IN DOĞA ANLAYIŞI

Çalışmanın başında ifade edilen Spinoza ile Marx'ın doğa anlayışlarının karşılaştırılması ya da ilişkilendirilmesi yoluyla ortaya konacak doğa anlayışının ekoloji felsefesi açısından başat argümanlar oluşturabileceği tezi için Spinoza'nın ontolojik araştırmasına baktıktan sonra bu araştırma ile Marx'ın ontolojisi arasındaki ilişkiye ayrıntılı olarak yer verilecektir. Bu karşılaştırmada muhtemel itirazlardan birisi Marx'ın bir ontolojisinin olup olmadığı yönünde olabilir. Bu yönde çok sınırlı kaynak olması ile birlikte Marx'ın ontolojisinin Spinoza'nın ontolojisi gibi doğa araştırması ile birlikte düşünülebileceğini söylemek mümkün gözüküyor. Carol C. Gould, Marx'ın ontolojisini “toplumsal bir ontoloji” olarak nitelendirir ve bu kavramı “toplumsal bir varlığın doğasının metafiziksel bir teorisi” (Gould, 1980 : XI) olarak tanımlar. Gould'a göre bu metafiziksel teori, toplumsal varlığın yapısı, toplumsal değişimlerin ve toplumsal etkileşimlerin sistematik bir açıklamasını sunmaktadır. Bireyler, ilişkiler, emek, özgürlük ve hak gibi kavramlar da Marx'ın toplumsal ontolojisinin zorunlu kategorileridir. Marx'ın ontolojisi “toplumsal ilişkilerdeki bireylerin ontolojisinin yeniden kuruluşunun temelidir” (Gould, 1980 : XII). Aslına bakılırsa baştan şunu söylemek mümkün gözüküyor: bireysellik ile toplumsallık arasındaki ikilem bu ontoloji yoluyla aşılmıştır. Marx'ın geleneksel ontolojinin aksine ontolojik kategorileri tamamen toplumsal ve tarihsel anlamda yorumlaması onun ontolojisinin nihayetlenmiş bir yapıyı ifade etmediğini göstermektedir. Gould, Marx'ın ontolojisinin geleneksel ontolojilerin dışında konumlanmasını onun nedensellik ilkesini kavrayışıyla örneklendirir. Marx'ın toplumsal ontolojisi, “ilişkilerdeki bireyler olan temel varlıkların toplumsal gerçekliğinin doğasının sistematik bir teorisi bağlamında nedensellik sorununu aktarır” (Gould, 1980 : 69). Nedenselliğin de toplumsal bir kategori olarak düşünüldüğü bu toplumsal ontolojiye göre toplum, ilişkilerdeki bireylerden (*individuals-in-relations*) oluşmaktadır.

Marx'ın ontolojisi olup olmadığı konusunda Yirmiyahu Yovel'in açıklaması oldukça yol göstericidir: “[O]nun [Marx'ın] görüşleri saf felsefe *yerine*

önerilmiş antropolojisinde ve sosyo-ekonomik doktrininde gömülüdür” (Yovel, 1989 : 84). Yovel’e göre Marx’ın ontolojisi doğrudan görülebilir değilse de bu ontoloji Marx’ın toplum ve insan anlayışını başından sonuna dek belirlemiştir. Dolayısıyla Marx’ın hiçbir döneminde ontolojik anlamda bir çelişki ortaya çıkmadığı gibi onun ontolojisi özne-nesne, eylem ve varlık gibi ontolojik ikilemleri de ortadan kaldıran bir düzlemi temsil etmektedir. Ancak Yovel, Spinoza ile Marx’ın doğa anlayışları konusunda da önemli bir farklılık olduğunu vurgularken Marx’ın insan ile doğa arasındaki ilişkiyi diyalektik bir etkileşim olarak ortaya koyduğunu Spinoza’nın doğa anlayışının ise homojen nitelikte olduğunu iddia eder\*. Bu iddianın geçerliliği konusunda Spinoza’nın töz anlayışının monist anılması ile ilgili yorumların geçersizliğine vurgu yapması da yer verilmişti. Marx’ın doğa anlayışının diyalektik nitelikte olup olmadığı tartışmasına ise onun yöntem araştırmasında yer verilecektir. Ancak şimdilik şunu söylemek mümkün gözüküyor: Marx’ın kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Hegel’in diyalektik yöntemden etkilendiği ve bu yöntemi farklı biçimde kullandığı bilirse de onun ontolojisinin ya da doğa felsefesinin diyalektik bir öz taşıdığını söylemek oldukça zor dahası imkânsız gözükmektedir. Diğer taraftan Marx’ın erken dönemi ile geç dönemdeki dönüşüm üzerine tartışmalar da onun Hegel etkisi üzerinden sürdürülse de bu yorumlara ilişkin kısaca şu söylenebilir: Marx’ın ilk dönemleri ile sonraki dönemleri arasında fark vardır ancak çelişki yoktur.

Marx’ın doğa anlayışı, formel olarak klasik ontoloji araştırmalarına uygun olmasa da onun doğa anlayışına içkin bir ontolojisi olduğu, bu ontolojinin politik, etik alanlardaki görüşlerini de belirlediği ve bu ontolojinin Spinoza’nın ontolojisi ile ilişkilendirilebileceği söylenebilir. Marx’ın insan anlayışı için “doğadaki insan” (*man-in-nature*) deyiminin kullanılabileceğini belirten Yovel, onun insan anlayışının doğa araştırmasına dayandığını ve bu nedenle kuşkusuz hiçbir aşkınlığa gönderme yapmadığını belirlerken Spinoza ile Marx’ın doğa anlayışlarının içkinlik tarzlarının benzerliğine vurgu yapar. Ancak Yovel’in

---

\* Eugene Holland, “Spinoza ile Marx” adlı makalesinde Macherey’in iki filozof arasındaki karşılaştırmasını diyalektik yön üzerinden sürdürür: “Spinoza’dan türetilen diyalektik bir maddecilik gerçekten de Marx’taki tarih felsefesi ile benzerlik taşır: “tarihin motoru” olarak sınıf mücadelesinin yerine üretim ilişkileri ve güçler diyalektiği konur (Holland, 1998 : 5).

Spinoza ile Marx arasındaki karşılaştırmada ortaya koyduğu tabloda Marx'a dair yorumlardan ziyade Spinoza'nın doğa anlayışına dair yorumları eleştiriye açıktır. Zira Yovel, Spinoza'nın Marx'tan ayrımı üzerine dururken Spinoza'nın doğa anlayışının Marx'ın doğa anlayışına karşıt olarak yarı-teolojik olduğunu belirtir. Bu eleştirinin Marx'ın da ortak eleştirisi olabileceğini düşünen Yovel, Spinoza'nın özellikle teoloji araştırmalarında ortaya koyduğu doğa ve Tanrı, felsefe ve teoloji arasındaki mutlak ayrımı göz ardı ediyor gibidir. Bununla birlikte Marx ile Spinoza arasında ortaya konulacak yönde bir ilişkilendirme özdeşleştirmeden kesin biçimde uzaktır. Yovel'in "doğadaki insan"ı göz önünde bulunduruyor olması Spinoza'nın doğa araştırmasının ekolojik bir ontoloji açısından tözsel boyutu Marx'ın doğa anlayışının insan varlığının doğadaki yerini tarihsellik kategorisi ile ele alınması göz ardı edilemez bir ilişkilendirmeye işaret etmektedir. Ancak burada Spinoza'nın felsefesinin ontolojik boyutu ile Marx'ın "doğadaki insan"\* araştırmasının tarihsellik boyutu ekoloji açısından terkip edilebilir iki boyut olarak düşünülebilir. Bu terkip ise Marx'ın özellikle doğa araştırmasına yerleşik ontolojisini ve Spinoza'nın özellikle politik-teoloji araştırmasında gün yüzüne çıkan tarihsellik kavrayışının göz ardı edilebileceği anlamına gelmemelidir. Zira Yovel'e göre de Marx'taki "doğadaki insan"ın öz-üretici (*self-productive*) konumu antropolojik ve toplumsal bir boyuttan ziyade ontolojik bir boyutu ifade eder : "Böylece üretim kavramı Marx'ın antropolojisi ve antropolojisinin zımnı ontolojisi onun ekonomik teorisinin dayanağı olarak metaekonomik bir işleve sahiptir" (Yovel, 1989 : 89). Buna rağmen Yovel'in Spinoza ile Marx arasında gördüğü temel ayrım, Spinoza'nın insanmerkezci eğilimi kesin biçimde reddetmesine rağmen Marx'ın bu reddi gerçekleştirememiş olmasıdır. Marx'ın reddetmekte yetersiz kaldığı insanmerkezci eğilimin temel etkilerini ise Marksist düşünce geliştirmiş ve uygulamıştır. Yovel'in Marx'a yönelik insanmerkezci yorumu ancak onun varlık anlayışına bakılarak doğrulanabilir ya da reddedilebilir gözükmektedir. Bununla birlikte Marx'ın ontolojisi doğrudan görünür olmadığı gibi onun bu yöndeki görüşleri bilhassa ekonomik çözümlenmeleri yoluyla anlaşılmalıdır.

---

\* Yovel'in Marx'ın ontoloji anlayışını ele alırken "doğadaki insan" kategorisi "toplumdaki insan" kategorisinden bağımsız ele alınabilir gözükmemektedir. Yovel'in "Marx'ın ontolojisindeki ilk kategori" olarak nitelendirdiği bu boyut Marx'ın insan anlayışını uygun biçimde kavrayabilmek için diğer boyutlarla birlikte düşünülmelidir (Yovel, 2013).

### 3. Ekolojide İki Boyut: Ontoloji ve Tarihsellik

Yeni bir ekoloji felsefesi ve ekopraksis kavramının kuruluşu açısından kurucu iki boyutun olduğu söylenebilir: ontolojik boyut ve tarihsel boyut. Bu iki boyutun bağlaşık ilişkisi birinin diğeri uğruna vazgeçilemezliğini duyurur. Salt ontolojik boyut, insana dair varlık araştırmasına dayanan kesin ve değişmeyen belirlemeler ortaya koymaya yararken, insanın toplumsal varlığının belirlenimlerini anlamak açısından yeterli olmayabilir. Bu sınırdan insanın toplumsal varlığının tarihsel kuruluşunun yasalarına ya da belirlenimlerine ihtiyaç açığa çıkar ki bu boyut, ekolojide toplumsal dönüşümlerin gerçekleştirilmesinde olmazsa olmaz boyuttur. Nasıl ki ontolojik boyut, insanın doğanın bir parçası olduğunu ortaya koymak açısından kategorik ise tarihsel boyut da ekolojik bozulmanın ancak insanın toplumsallığını belirleyen yasaların açığa çıkarılmasıyla giderilebileceğini gözler önüne serer. Yine de bu iki boyutun felsefi çözümlemesi toplumun ekolojik niteliğe sahip olabilmesi için yeterli sayılamaz. Bu yetersizlik, ekolojik bir praksis araştırması ile bir nebze giderilebilse de bu araştırmanın teorik olması nedeniyle kimi sınırları imler. Ekopraksis araştırması, insanın doğayla ilişki tarzında ona sınır getirebilecek bir etik-politik boyutu imler. Bu etik-politik boyut ise ontolojik ve tarihselliğin terkiğini öngerektiren felsefi bir düzleme yerleşir.

Etik-politik boyut, kendinde farklı uzantılara da sahiptir. Bunlardan belki de en önemlisi Marx'ın toplumsal kuruluşun baskın yasası olarak tespit ettiği ekonomi-üretim kategorisidir. Ekolojik bir sınırlandırma ile belirlenmiş bir praksis araştırması, Marx'a göre temel olarak ekonomik ilişkilerin yeni bir formuyla koşulludur. Ancak bu belirleme ile birlikte Marx'ın her ne kadar toplumsal araştırmada genel olarak ekonomik formu kullansa da onun bu araştırmasının bu formla sınırlı olmadığı aşikârdır. Özellikle ekoloji sorununun çağdaş bir sorun olduğu düşünüldüğünde "yeni ekonomik formun ekolojik olmasındaki güvence ne olacaktır?" sorusu Marx'ın muhatap tutulabileceği bir sorun olarak görülmemelidir. Bu konuda ancak Marx'ın salt ekonomik bir çözümlemeyle yetinmediği, ileriye dönük toplumsal bir tasarıya işaret ettiği ve bu minvalde bazı değinmelere sahip olduğu eklenebilir. Zira Marx, her ne kadar sınıf çatışmaları üzerinden ekonomik yasaların ortaya çıkmasına katkı sunsa da onun

tarihsel katkısı bununla da sınırlı değildir. Daniel Bensaid, Marx'ın ekolojik bir anlayışa sahip olup olmadığı konusunda onun doğa ve insan anlayışına bakmayı salık verir ve onun ekolojik nitelikte sayılabilecek vurgularına dikkat çeker:

“Marx'ın People's Paper'ın 1856'daki kuruluş yıldönümündeki uzun soluklu teorik bir araştırmaya dayanan söylevinin, bugün bir ekolojiste ait olarak nitelendirilebilecek bir çalışmaya olan benzerliği tesadüfi değildir: ‘Günümüzde, her şey kendi içinde karşıtı taşırmış gibi görünüyor. İnsan emeğini daha üretken kılacak ve emek süresini kısaltacak mükemmel donanımlı makineler açığa ve emekçinin tükenmesine yol açıyorlar. Yakın zamanda keşfedilen zenginlik kaynakları garip, uğursuz bir büyüyle yoksulluğun araçları haline dönüşüyorlar. Yaratıcılığın zaferi ahlaki niteliklerle kazanılmış gibi gözüküyor. İnsanın doğa üzerindeki emeği giderek güçlenirken, insan diğer insanların ve kendi sefilliğinin kölesi durumuna düşüyor. Cehaletin karanlık derinliklerini sadece bilimin berrak ışığı aydınlatabilir. Maddi güçlerin entelektüel birikimiyle donanmış gibi görünen tüm keşiflerimiz ve gelişmelerimiz insan yaşamını kaba, maddi bir güce indiriyorlar” (Bensaid, 2010 : 160).

Marx'ın bu minvalde vurgularına sıkça rastlamak mümkün olmakla birlikte buradan yola çıkarak Marx'ın bir ekolojisi olduğunu değil ancak bu vurguların yeni bir ekolojik yaklaşım açısından kullanışlı olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.

Spinoza ile Marx arasındaki karşılaştırmada ekolojik bir ontoloji arayışı bu iki filozof açısından bazı araştırmalara ayrıntılı eğilmeyi zorunlu kılmaktadır. Bunlar birey sorunu, özgürlük sorunu ve bu sorunlarla bağlantılı olarak praksis araştırması olacaktır. Dolayısıyla bundan sonra yürütülecek araştırma özellikle Marx açısından bu yönde sınırlandırılacak ve Marx'ın ekonomi-politik okumalarına yapılacak göndermeler de yine bahsi geçen bu kavramlarla belirlenecektir. Ancak Spinoza ile Marx arasındaki ilişkilendirmeye geçmeden önce Marx'ın doğa anlayışını dolaysız olarak ortaya koyduğu doktora tezine bakmakta yarar gözükmektedir. Bu bölümde Marx'a dair vurgular onun Spinoza ile pozitif olarak kesişebileceği noktalar üzerinden derinleştirilmeye çalışılarak çalışmanın sınırı çalışmanın amacı olan ekoloji ve praksis araştırması yönünde belirlenecektir.

### 3.1. Marx'ın Yazılarında Doğa

Marx'ın doğa ve toplum çözümlemesini tarihsel ve ekonomik bir düzlemde ele aldığı bilinir. Ancak Marx'ın uygun kavranılışı bu ekonomik ve tarihsel yöntemin ardındaki felsefi kavrayışı görebilmekle koşullu gözükmetedir. Genel olarak Marx'ın doğa anlayışı doğrudan tek bir çalışmada toplanmış olarak görülemese de onun doktora tezi onun ontolojik kavrayışını anlamak açısından önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte Marx'ın diğer çalışmalarının da salt ekonomik bir çözümlemeyle sınırlı olmadığı, bu ekonomik çözümlemeye içkin bir doğa felsefesi kavrayışı olduğu kayda değer bir araştırma konusu olarak görülmelidir. Marx'ın doktora çalışması onun doğa kavrayışını anlamanın yolu olarak birincildir. Bununla birlikte tarihsel çizgi göz önünde bulundurularak onun doğa kavrayışına dair bütünlüklü bir çözümleme gerçekleştirilebilir.

Marx'ın, Demokritos ve Epiküros'un varlık anlayışlarına ilişkin araştırması klasik bir ontoloji araştırması olarak değerlendirilebilir. Marx'ın bilhassa tarihselci yaklaşımının determinist yorumlamasına getirilebilecek en kesin yanıt onun bu ontolojik araştırması olabilir. Marx'ın araştırmasındaki bu ontolojik öz, onun araştırmasına felsefi niteliğini de vermektedir. Uluğ Nutku ise Marx incelemesinde onun doktora çalışmasına gönderme yaparak ve oldukça özgün bir yorumla bu araştırmanın metafiziksel yönüne işaret edecektir:

“Marx'ın felsefe çalışmasına Demokritos ile Epiküros'un doğa anlayışlarını karşılamakla girişmesi (doktora tezi), keyfi bir seçim değil, varlık problematiğinin öncelliği ve kendisini felsefi düşünceye dayatması nedeniyledir. Bu tarihsel hesaplaşmasından Marx yeni bir madde tanımına ulaştı: maddeye işaret edilemez. Bu tanım negatif olmasına rağmen kavramın kuşatıcılığını gösteriyor ve hiçbir tek veya tikellikteki nesneye 'bu maddidir' diye işaret edemeyeceğimizi anlamamızı sağlıyor. Bu başlangıç halis metafiziksel bir başlangıçtır” (Nutku, 2011 : 117).

Marx'ın bu metafiziksel başlangıcı onun tüm kavrayışına da nüfuz edecektir.

Marx, Epiküros ile Demokritos'un doğa anlayışlarını karşılaştırdığı çalışmasında iki filozofun yakınlaştırılmasına karşıt olarak ikisi arasında özsel bir farklılık olduğunu vurgular. Demokritos ile Epiküros'un temel ayrımlarından



birisi duyumu tanımlamalarında açığa çıkar. İlkçağ kaynaklarının Demokritos ve Epikuros ile ilgili yorumlarına dayanan Marx'a göre,

“[İ]lkesi, görünmeyen, gerçeklikten ve varoluştan bağımsız kalan Demokritos, karşısında gerçek ve içerikli dünya olarak *duyusal algı dünyasını* bulmaktadır. Bu dünya gerçi ilkedan ayrılmış kendi bağımsız gerçekliği içinde bırakılmış olmakla öznel bir görünüştür ama aynı zamanda biricik gerçek nesne olarak kendi başına değer ve anlam taşır. Demokritos bu yüzden deneysel araştırmaya dalmıştır. Felsefede doyum bulmadığı için kendini pozitif bilimin kollarına atmıştır” (Marx, 2001 : 28-29).

Marx'ın Demokritos'a dair ironisi onun doğa anlayışının salt bilimsel ya da empirik olmadığını gösterir niteliktedir.

Demokritos, öznel duyumun gerçeklikten bağımsızlığına vurgu yaparak onu “gerçek nesne” olarak niteler ve bu bağımsızlık Demokritos'un pozitif bilgiyi felsefi bilginin önüne koymasına neden olur. Öznel duyumun bağımsızlığı Demokritos'u gerçek bilgi arayışında içsel bir görmenin ağırlığına dek götürmüştür. Epikuros ise gerçekliğin bilgisinin felsefi bilgiyle örtüşeceğini vurgular: “Demokritos kendini deneysel bilginin kollarına atarken, *Epikouros\** pozitif bilimleri aşağısamaktadır, çünkü gerçek mükemmelleşmeye hiç katkıda bulunmazlar” (Marx, 2001 : 30). Marx'ın karşılaştırması hem Marx'ın araştırmada yöntemin belirlenmesindeki bakış açısını hem de filozofun ontolojik yaklaşımını temsil etmektedir. Bu temsil, karşılaştırmanın derinleşmesiyle daha da belirginleşir. Marx'ın Demokritos ile Epikuros arasındaki tarafı, varlık araştırmasının en temel sorunlarından biri olan *düşünce ile varlığın bağıntısını, karşılıklı ilişkisini dile getiren yansıma biçimini* ele alırken iyiden iyiye sarıhleşir:

“Dünya ile düşünceye verdiği bütünlük içindeki bağıntıları filozof ancak kendi özel bilincinin dünya karşısındaki durumuna göre nesne edinir.

---

\* Marx'ın doktora tezinin Türkçeye çevirisinde Saffet Babür, Yunancasına uygun olarak Epikouros'u kullanmıştır. Dolayısıyla alıntılar dışında filozof anılırken Türkçeye uygun olarak Epikuros olarak kullanılacaktır.

İmdi Demokritos gerçekliğe ilişkin düşünce biçimi olarak *zorunluluğu* kullanıyor. Aristoteles onun her şeyi zorunluluğa bağladığını söyler. Diogenes Laertios her şeyin ondan oluştuğu atom fırtınasının Demokritos'taki zorunluluk olduğunu bildirir. Bu konuda *Felsefecilerin Öğretileri Üzerine* adlı yapıtın yazarı daha doyurucu konuşuyor: Demokritos'a göre zorunluluk yazgıdır, adalettir, {Tanrısal} öngörüdür ve dünyanın yaratıcısıdır [...]

Buna karşın Epikouros şöyle der:

'Kimilerinin her şeyin efendisi diye gösterdikleri *zorunluluk yoktur*, kimi şeyler *talihe* bağlıdır, kimi şeyler de bizim *istencimize*. Zorunluluk tartışma götürmez, oysa talih sürekli değişir'" (Marx, 2001 : 31-32).

Marx'a göre Demokritos'un da zaman zaman talih kavramını kullandığı söylene de bu, Demokritos'un varlık anlayışına atfedilebilecek bir kavram değil, Demokritos'un yorumcularının onun varlık anlayışına atfettiği bir kavramdır.

Marx'ın bu karşılaştırması tek tek Demokritos ve Epikouros'un doğa anlayışını anlamaktan ziyade onun varlığı ele alış tarzını yansıtmaktadır. Bu karşılaştırma vesilesiyle Marx'ın kaba determinizmine dönük radikal eleştirisine ve onun ontolojik kavrayışına tanık olunmaktadır. Diğer taraftan Marx'ın bu karşılaştırmada tek boyutlu bir eleştiri tarzını benimsemediği, her iki filozofu da layıkıyla ele aldığı görülmektedir:

“[T]arihsel olarak şu kadarı kesin: *Demokritos zorunluluğu*, *Epikouros rastlantıyı* kullanıyor; yani her biri karşıt görüşü düşmanca öfke ile reddediyor.

*Bu farklılığın ana sonucu tek tek fiziksel olguları açıklama tarzında kendini gösterir.*

Nitekim zorunluluk, sonlu doğada *görelî zorunluluk*, *belirlenimcilik* olarak ortaya çıkar. Görelî zorunluluk ancak, *gerçek olanaktan* çıkarılabilir; yani onlar aracılığıyla bu zorunluluğa katkıda bulunan bir koşullar, nedenler, temeller vb. bütünüdür. Bunların da Demokritos tarafından kullanıldığını görüyoruz" (Marx, 2001 : 33).

Zorunluluk ve olanak araştırmasına dayanarak iki filozofun bağdaştırılamayacağını ortaya koyan Marx'a göre, Demokritos kuşkucu ve

deneyci niteliklerine sahip iken Epikuros inakçı ve felsefeci niteliğine sahiptir\* . Yine Demokritos duysal şeyleri öznel olanaklarla ele alırken Epikuros onun aksine bu şeyleri nesnel olarak kabul eder.

Marx'ın iki doğa anlayışını karşılaştırması onu bu iki düşünürün nesne kuramının ayrıntılı incelemesine dek götürülür. Özellikle Epikuros'un atomun düşme ve doğru çizgi hareketlerine (ağırlık ve çekim gücü) sapma hareketini eklemesi Marx'ın madde anlayışında ortaya koyduğu tutum açısından ve nesnenin bilimsel incelemesi açısından kayda değerdir\*\* . Epikuros, sapma hareketini basit bir hareket olarak görmez. Bilakis bu hareket onun varlık kuramına formunu verir. Marx'a göre bu hareket özellikle bireysellik ve kendilik bağlantısını tersyüz eder. Bu yorum Marx'ın Hegel'in varlık anlayışından da kopuşunu temsil eder niteliktedir:

“soyut tekillik onun kavramını, biçim tanımını, salt kendi için varlığını, doğrudan ‘varolmak’tan bağımsızlığı, her göreliliği ortadan kaldırmayı, sadece *karşısındaki varolmaktan soyutlayacak* biçimde etkin kılabilir; çünkü onu gerçekten aşmak için sadece tümelliğin, genelliğin elinde olan şeyi idealize etmek, kavramlaştırmak zorundadır.

Dolayısıyla atom nasıl göreliliğe varoluşundan, düz çizgiden, ondan soyutlanarak, ondan ayrılarak kendini kurtarıyorsa, tüm Epikouros felsefesi de kendi varoluşunda, soyut tekillik kavramının bağımsızlığının, başka biriyle her tür bağın yadsınmasının ortaya konacağı her yerde, sınırlayıcı olan ‘varolmak’tan kopar” (Marx, 2001 : 69-70).

Epikuros'un doğa araştırması Marx'ın birey araştırmasına dair görüşlerini ortaya koymada da vesile olacaktır. Marx'a göre, bir varolanın tekilliğinden bahsedebilmenin yolu başka bir tekillikle olan karşılaşmasıdır. Bu, tekillikler arasında bir *itme* olarak nitelendirilir ve bu *itme* tekilin “kendilik bilincinin ilk

---

\* Marx'ın iki filozof arasındaki bu karşılaştırmada deneyci ve felsefeci kavramlarını karşı karşıya koyduğuna onun kendi felsefe anlayışını anlamak ya da nitelendirmek açısından dikkat edilmesinde yarar gözükmektedir.

\*\* Marx'ın atomlarda sapma hareketini ele alırken Lucretius'u da okuduğu görülüyor. Marx, Lucretius'un sapma hareketine vurgu yapmasının yazgının mutlak olmadığına dönük bir kanıt olarak kullanılabileceği açısından ele alır.

biçimidir” (Marx, 2001 : 72). Dolayısıyla atomun itme kavramı ile açıklanması ile hem tekilerin birbirine hem de kendilerine ilişkin durumları da açıklanmış olacaktır\*.

Marx’ın Spinoza’yı okuduğuna tanık olduğumuz ve atomun niteliklerini ele aldığı bölümde Demokritos ile Epiküros’un madde anlayışlarının daha da ayrıntılandırıldığı görülmektedir. Marx, bu bölümde atomun nitelikleri konusunda Demokritos’un nahifliğini, buna karşın Epiküros’un ilkelere dayalı bir yol izlediğini vurgular:

“Demokritos ağırlığı atomların özsel bir niteliği olarak göstermiyor. Her cisimsel nesne ağır olduğu için, bu onca kendiliğinden anlaşılır bir şey. Yine ona göre büyüklüğün kendisi de bir ana nitelik değil, atomlara biçimle birlikte zaten verilmiş olan ilineksel bir belirlenim. Demokritos’u ilgilendirenler sadece biçimlerin farklılığı –çünkü şekilde, konumda, dizilişte hiçbir şey içerilmemekte. Büyüklük, şekil, ağırlık Epikouros’da görüldüğü gibi birleştirilmekle, atomun kendinde taşıdığı ayrımlar oluyorlar; şekil, konum, düzen onda bir başkasıyla ilgili olarak bulunan farklılıklardır. Dolayısıyla Demokritos’da sadece görünen dünyanın açıklanması için kabul edilmiş belirlenimler buluyoruz, oysa bu belirlenimler Epikouros’da ilkenin kendisinin sağlamlığını bize gösteriyor” (Marx, 2001 : 84-85).

Epiküros, atomların biçim yönünden farklılık taşıdığını kabul eder. Ancak bu farklılık sonsuza değin gitmez ve bu biçimsel farklılık *belirlenemezken* Marx bu belirlenemezliği Spinoza’nın “bilgisizliğin kanıt olmadığı” [*Ignorantia non est argumentum*] yönündeki argümanı ile olumlar. Bununla birlikte Epiküros atomun bir niteliği olarak ağırlık da farklılık içerir. Bu farklılık dünyanın her şeyin ona doğru meylettiği bir merkezi olmadığını ifşa eder. Epiküros’un derinleştirilmiş bu nesne kuramı varlığın ilkesinin araştırılmasına değin genişletilirken Demokritos’un nesne kuramı madde araştırılmasıyla sınırlandırılır ve Marx’ın

---

\* Bireysellik ve kendilik arasındaki bağın ontolojik olumsuzlaması ile acının ve hazzın içeriği de bu olumsuzlamayla koşullu olarak belirlenir. Epiküros, bireyselliğin acıdan uzaklaşmak ve hazzı gözetmek olduğunu vurgular. Bu minvalde ele alındığında iyi de tüm mutlak formlardan koparılır ve “kötüden kaçmak” olarak belirlenir.

deyimiyle “sadece maddesel yan yakalanmış, savlar deneyim dünyası adına oluşturulmuştur” (Marx, 2001 : 87). Bu değerlendirme Marx’ın ontolojik yaklaşımını anlamak açısından da bir ufku aralamaktadır.

Varlık kuramının başka bir problemi olarak sonsuz, Epikuros’a göre farklı tanımlara sahip olsa da aynı öze gönderme yapar. Marx bu tanımları şöyle sıralar:

“Epikouros için *apeiron*, birincileyin atomlarla ve boşlukla ortak olan bir niteliği dile getirir. Burada dünyanın sonsuzluğu, atomların sonsuz çokluğu bakımından, boşluğun sonsuz büyüklüğü bakımından ‘sonsuz olan’ anlamına gelir.

Bir başka anlamında *apeiria* (sonsuzluk) atomlar çokluğudur; öyle ki atom değil, sonsuz çokluktaki atomlar boşluğun karşısına konur.

En sonu Demokritos’tan Epikouros’a uyarlamamıza izin verilirse, *apeiron* tam tersine, kendinde belirlenmiş ve kendisi aracılığıyla sınırlanmış atom karşısına konan sınırsız boşluk anlamına gelir.

Anlamların hespi bu kadardır, hatta atom öğretisi için biricik olanaklı anlamlardır: ‘sonsuz olan’ sadece atomların ve boşluğun bir belirlenimidir. Yine de özel bir varoluş halinde bağımsızlaştırılır, böylece ilkelerin yanında, onların belirleniminin dile getirdiği özel bir doğaymış gibi konur” (Marx, 2001 : 99-100).

Demokritos “maddesel bir töz” olarak atomu incelerken Epikuros “*arkhe* ve *stoikheion* olarak, ilke ve öge olarak” inceler. Epikuros’un inceleme tarzına göre atom kendinde bazı çelişkileri içerir ancak bu çelişkinin atomun kuruluşu için de önkoşuldur. Oysa atomu sadece soyut bir kavram olarak ya da salt maddi bir öge olarak düşünmek bu atomdaki kurucu çelişkiyi gizleyecektir:

“Epikouros’un çelişmeyi bu en son noktada yakalaması ve konu edinmesi, yani atomun görünüş zemini heline geldiği yerde onu atomun *stoikheion*’u, boşluk içinde varolduğu yerde onu *arkhe* diye ayırması, atomu sadece bir durum olarak nesne edinen Demokritos’dan Epikouros’u ayıran felsefi ayırımıdır. Bu, öz dünyasında, atom ve boşluk dünyasında Epikouros’u Demokritos’dan ayıran farklılıkla aynı şeydir. Ama ancak nitelikli atom tamamlanmış olduğu için, ancak tamamlanmış ve kavramına yabancılaşmış atomdan görünen dünya ortaya çıkabildiği

için, Epikouros bunu ‘ancak nitelikli atom *stoikheion* olduğunda, ya da ancak *atomon stoikheion* niteliklerle donandığında’ diye ifade eder” (Marx, 2001 : 101-102).

Demokritos ile Epikuros’un varlık sorunlarındaki bir başka problem ise zamanın ne olduğudur. Her iki düşünür de zamanın atomdan ya da özden bağımsız olduğunu kabul eder. Demokritos zamanın zorunluluğunu yadsırken Epikuros zamanı görüngüler alanına atfeder. Dolayısıyla zaman duyumla ilintilendirilir. Ona göre duyulur olan ya da görüngü alanı gerçekliğin kendisi olduğuna göre gerçekliğin bilgisi duyumla olanak kazanır. Bu minvalde duyum “cisimleşmiş zaman” olarak tanımlanır. Bu tanım görüngünün nesnelliği açısından bir dayanaktır. Bununla birlikte Epikuros atomun ise akılla bilinebileceğine vurgu yapar. Epikuros “duyulur doğa”yı nesnelliğin ölçütü olarak belirlerken Demokritos, duyarlılığın öznel oluşuna vurgu yapar. Demokritos’a göre nesnelere duyulur kılan ise öznel olanaklar yani *eidola*’lardır (imgeler, suretler).

Demokritos ile Epikuros, madde ile zaman arasındaki ilişkiye dair zamanın maddeden bağımsızlığını kabul etmek yönünde ortak bir kabule sahip olsalar da şeylerin kavranması açısından zaman iki filozof açısından oldukça farklıdır. Demokritos zamanın bağımsızlığından yola çıkarak zamanı öznelleştirirken Epikuros’a göre “zaman sonlu olanın değişme olarak konmasıyla, sonlu olanın değişmesi olarak aynı ölçüde, görünüşü özden ayıran gerçek biçimdir, onu görünüş olarak ortaya koyar, o olarak öze döner” (Marx, 2001 : 111). Epikuros’un zaman anlayışı “madde ile biçim” arasındaki çelişkiyi açıklamak açısından yol göstericidir. Bu ayrılma Demokritos için geçerli olmadığı gibi “öz, görünüşle tümünden karışmıştır, kavramına göre ondan bütünüyle ayrıdır, öyle ki o öznel görünüş içine batar” (Marx, 2001 : 111). Epikuros’ta “duyu algısının soyut biçimi” olarak zaman ise duyulur dünyanın nesnel bilgisi için ya da duyumsal olanın nesnelliği açısından ele alınır. Böylece Marx’ın Demokritos ile Epikuros’un zaman anlayışlarının karşılaştırılmasındaki temel ayrım zamana ilişkin araştırmanın “duyulur doğanın” gerçekliği ve nesnelliğiyle tutarlı biçimde ele alınması ile belirir.

Marx, Epikuros'un doğa anlayışını ele alırken onun doğa anlayışının özünü meteorlara ilişkin kuramında tezahür ettiğini vurgular. Öncelikle Epikuros, kendini kendinden önce meteorların ebediliği ve Tanrısallığı görüşünün karşısına yerleştirir. Marx, Epikuros'taki biçim ile madde, kavram ile varoluş arasındaki çelişkinin onun meteor kuramında aşıldığını söyler. Çünkü Epikuros'a göre meteorları incelemek doğadan bağımsız bireysellik görüşünü mutlak olarak olumsuzlamaya varır. "Biricik eylemleri hareket" olan ve "ebedi ve değişmez" olan meteorlar kendi bireysellik ilkelerine sahiptir.

Marx iki düşünür arasındaki farkı ontolojik olarak temellendirdikten sonra aralarındaki farkı şöyle özetler:

"Epikouros'da *atomcu öğreti* bütün çelişkileriyle soyut tekillik biçimi altında saltık ilke olan *kendilik bilincinin doğabilimi* olarak, zirve noktasına değin, onun çözümü ve genel olana olan bilinçli karşıtlığı ile açıklanmış ve tamamlanmıştır. Demokritos için ise atom sadece deneysel doğa araştırmasına ilişkin genel nesnel ifadedir. Bu yüzden atom onun için salt ve soyut bir kategori olarak, deney alanının canlı ilkesi değil, deney alanının sonucu olan bir varsayım olarak kalır. Bu nedenle nasıl gerçek doğa araştırması bu varsayımla belirlenmezse, bu varsayım da gerçekleşmeden, öylece kalır" (Marx, 2001 : 128).

Demokritos ile Epikuros arasındaki bu karşılaştırma, Marx'ın doğa anlayışını ortaya koymasından temel bir uğrak olarak görülebilir. Marx, Demokritos ile Epikuros'un doğa anlayışlarının karşılaştırılmasında tam olarak ontolojik bir araştırma ortaya koyar. Marx bu araştırmada Demokritos'a rağmen Epikuros'un doğa anlayışını benimsemiştir. Bu benimseme bize gösterir ki, Marx determinist ve pozitivist anlayışın kesin biçimde karşısında yer alır. Daha da önemlisi Marx'ın bu karşılaştırmada araştırmanın yöntemsel ve içerik olarak ya da biçim ve öz olarak bilimsel bir yol ile değil ontolojik bir derinleşme ile mümkün olacağını düşünmesidir. Aslında Marx'ın metinlerini tarihsel sırası içinde düşünüldüğünde başlangıç metnindeki bu ontolojik tutumunun onun çalışmaları için sadece bir hareket noktası değil onun tüm çalışmalarına nüfuz etmiş olduğu söylenebilir

### 3.1.1. Ekonomi-Politiğin Konusu Olarak Doğa

Marx ekonomi-politik araştırmalarını temel olarak emek kavramı ekseninde yürütür. Doğaya dair vurguları da yine aynı ekseninde ortaya konur. Marx doğa ile emek kavramını birlikte düşünürken herhangi bir önceliği gözetmediği gibi ikisinin bağlaşıklığına vurgu yapar. Emek “doğadan ve doğa yoluyla” açığa çıkar, üretilir. Kapitalist üretim tarzında doğayı dönüştüren güç olarak emeğin yoğunlaşması insanın doğaya yabancılığını da aynı boyutta yoğunlaştırır. Marx emek, üretkenlik ve yaratıcılık kavramlarını ele alırken hem insan anlayışını hem de doğa kavrayışını gözler önüne serer. Tarihsel bir çözümlemeden ontolojik bir çözümlemeye doğru gider, yol izler.\* Ancak bu yöntem çizgisel değil çapraz biçimde işler. Marx’ın insan araştırması ontolojik vurgularla doludur. İnsanın sadece tarihsel bağlamla ele alınmadığı gibi bir tür varlığı olduğu onun özgürlüğünün ontolojik koşulu olarak da kabul edilir:

“İnsan bir tür varlığıdır; bu yalnızca, pratikte ve kuramda türü kendi nesnesi olarak (hem kendinin hem de başka şeylerin nesnesi) benimsemesinden ötürü değildir; aynı zamanda – ve bu da aynı şeyin bir başka anlatımıdır – kendine, gerçek, yaşayan türe olduğu gibi davranır; kendine *evrensel*, dolayısıyla özgür bir varlık olarak davranır” (Marx, 2003 (a) : 79).

Marx’ta özgürlüğün koşulunun türsel varlık olması onun nesnel bir varlık olması ile doğrudan ilintilidir. Zira onun nesneliliğinin koşulu-nesnel varlığı türsel olmasıyla yani diğer insanlarla ilişkisi yoluyla olasıdır. Burada nesnellik insanın “doğal” olarak türsel bir varlık olmasından ileri gelir. Şayet nesneliliğin koşulu insanın bir nesne ya da ilişki yoluyla kendi varlığını dışavurması ise bu sadece yabancılaşmanın değil özgürlüğün de dayanağı olarak düşünülebilir. İki varlık tarzı da aynı nesneliliğe yerleşir.

Marx’ın insan anlayışı onun doğa anlayışıyla birlikte ve ona dayanarak ortaya konur. Marx’ın insan doğası\* kavrayışının onun yabancılaşma kuramına

---

\* Bu Spinoza’da metodolojik olarak tam tersidir. Spinoza ontolojik bir araştırmadan tarihsel çözümlemeye doğru gider. Özsel olarak bakıldığında bu sadece bir yöntem farklılığıdır.

\* Joseph Bien’e göre Marx’ın insan doğası kavrayışı iki etkiyi içermektedir: Aristoteles’in olanak kavramı ve Hegel’in diyalektik kavramı. Bien’e göre Marx’ın felsefi antropolojisinin iki



yuvalandığı söylenebilir. Ona göre insanın iki türsel özelliği vardır: Doğal ve manevi (Marx, 2003 (a) : 82). Diğer taraftan Marx yabancılaşmaya dönük araştırmasında öz tartışmasını da birbirinden ayırmayacak biçimde doğal ve insani öz olarak ele alır. Marx'a göre yabancılaşma, türsel özelliklerin insanın özsel karakterinden bağımsızlaşması olarak görülebilir. İnsanın doğal ve manevi varoluşu onun kendi özgücünün ifadesi iken yabancılaşma ile birlikte üretenin varoluşuna karşı dışsal bir gücün ifadesine dönüşür. Marx yabancılaşmayı insanın kendi bedenine yabancılaşması -ki bu toplumsal bir ilişkiyle yaratılır- olarak ortaya koyduğu boyut tüm yabancılaşma biçimlerini kendinde kuşatır:- Emeğinin ürününe yabancılaşma, kendi varlığına yabancılaşma ve diğer insanlara yabancılaşma\*. Marx'ın yabancılaşmanın nesnel olarak çözümlemesinin toplumsal koşulların çözümlemesiyle koşullu olduğu vurgusu onun diğer boyutları göz ardı ettiğini göstermediği gibi toplumsallığı da diğer iki boyuttan bağımsız düşünmediğini göstermektedir. Marx'ın vurgusu edimsellik-pratikte açık hale gelir: “İnsanın kendine ve doğaya her yabancılaşması, kendini ve doğayı, kendinden başka ve ayrı insanlarla koyduğu ilişkide görülür [...] Gerçek pratik dünyada kendini-yabancılaştırma, başka insanlarla gerçek, pratik ilişkilerde kendini gösterir. Yabancılaşmanın yer aldığı ortamın kendisi pratiktir” (Marx, 2003 (a) : 84). Marx'ın yönteminin özünde etkinlik kavramı vardır. Onun praksis felsefesi de insan etkinliğinin bütününe göz önünde bulundurmakla birlikte ekonomik etkinliğe ağırlık verir. Marx, “bilhassa birçok diğer insan etkinliğinin dışında ekonomik etkinlik üzerine yoğunlaşır” (Kitching, 1988 : 115). Neredeyse her çözümlemeyi tarihsel-pratik bağıntısı ile birlikte düşünür ve tespit eder. Ancak bu onun kavrayışının varolan pratik koşulla sınırlı olduğunu göstermez. Marx pratik çözümler yaparken bunu felsefi kavrayışı içinden gerçekleştirir. Pratik, etkinlik, emek ya da çalışma kavramlarını da bu minvalde ele alır.

Bedenin ve bedeninin insanın kendinde etkinliği olarak ne olduğu sorunu Marx'ın çalışma ve etkinlik kavramlarını çözümlemesinde görülür. Marx'a göre

---

yönü olan belirlemecilik ile özgürlük anlayışını bir arada ele alması da aynı etkiye dayanmaktadır. Bununla birlikte onun insan doğasının gerçekleştirilmesi yönündeki görüşleri devrim niteliğindedir: “Marx devriminde hem bu çağ için hem de gelecek için insan ontolojisinin temelleri sunulmaktadır” (Joseph Bien, 1984 : 8 ).

\* Guattari'nin ekozofi kuramının üç boyutu Marx'ın yabancılaşma kuramının üç boyutunu çağırır: çevre, öznellik ve toplumsallık.

çalışanın etkinliğine ve ürününe başkasının el koyduğu bir çalışma, çalışanın varlığının ve bireyselliğinin olumsuzlamasıdır. Çalışanın kendinde varlığının reddi olarak çalışma ya da etkinlik çalışanın “özel varlığının” yitirilişidir. Daha genel manasıyla söylemek gerekirse bu tarz bir çalışma insanın türesel varlığının çalışanın karşısına onun varlığının olumsuzlaması olarak çıkmasıdır. Çalışmaya dair bu çözümlemenin salt ekonomik ve tarihsel bir çözümleme olmadığı apaçıktır. Bu çözümleme hem insanın hem de doğanın özünü açığa çıkarma çabası açısından ontolojik bir teşebbüstür. Zira Marx’ın insan araştırması ve doğa araştırması birbirine sıkı sıkıya bağlı ontolojik bir eksende birleşir. İnsanın evrensel niteliği de bu birleşimde ifadesini bulur. Doğa insanın varlık koşulu iken bu koşulun evrensel ifadesi insan etkinliğinde tezahür eder. Bu belirleme insanın doğayla ilişkisinin düzenlenmesi açısından bir belirleyen olarak iş görür. Doğayı tanımlarken Marx’ın araçsallık niteliğini vurgulaması onun insan tanımıyla birlikte düşünüldüğünde doğanın insanın sınırsız kullanım-yarar aracı olduğu konusundaki şüphe ortadan kaldırılabilir. Zira Marx insandan her bahsettiğinde doğadan bahseder. Marx yabancılaşmanın bir uzantısını da insan ile doğa arasındaki birliğe göndermeyle açıklığa kavuşturur. Ona göre yabancılaşmış emek insanı hem kendine hem doğaya yabancılaştırır, bu iki yabancılaşma birlikte tezahür eder. Özgürlüğün olanağından da yine insan ile doğanın birliğine istinaden bahsedilebilir.

Marx erken yazılarında insan ile insan ve insan ile doğa arasındaki yabancılaşmadan ve çatışmanın ortadan kaldırılmasını ontolojik bir belirlemeyle zorunluluğun ve özgürlüğün birleşmesi olarak niteler. Bu basit bir belirleme olmadığı gibi kapitalist üretim tarzıyla birlikte çatışmaya dönüşmüş insan ile doğanın birliğinin olumlanmasıdır. Marx insan ile doğa arasındaki birliğin temsilini toplumda görür. Ancak bu ontolojik bir sentez değildir ya da herhangi iki bağımsız varlığın ilişkisinden türeyen bir birlik de değildir. Birey ve toplum, insan ve doğa arasındaki tek ontolojik birlik doğadır. Hepsinin birbiriyle ilişkisi aynı ontolojik düzlemde ifade bulur. Dolayısıyla burada her ne kadar kavramsal bir ayırım görülse de bu kavramsal ayrılık aynı tözde yani doğada birleşir.

Marx'ın doğaya ilişkin görüşlerini onun ekonomi-politik çözümlerine dahil ettiği görülür. Dolayısıyla o, klasik bir ekonomi-politik yöntem başvurmaz. Marx'ın çalışma etkinliğini ele alırken ekonomik bir etkinliğin çok ötesinde felsefi ve antropolojik vurgulara yer vermekten imtina etmediği görülür. Ona göre çalışmanın tarihsel çözümlemesi “doğanın insani özü ya da insanın doğal özü”ne dair de açıklamalar verebilir. Yine çalışmanın tarihsel evrimi “gerçek antropolojik doğadır” ve bu perspektifle ele alındığında bilimle yaşamın temellerinin birbirinden bağımsız olmadığı görülebilir. Bu birlik, insanlık tarihinin doğanın tarihinin bir parçası olduğunu gösterir. Peki insanlar neden doğanın üstünde varlıkları varsayarlar ya da doğaya hükmetmeyi tercih ederler? Bunun nedenleri Marx'ın yabancılaşma kuramı yoluyla açıklanabileceği gibi emeğin tarihsel hareketinin ve özel mülkiyetin çözümlenmesiyle de ortaya konabilir. Joel Kovel, Marx'ın yabancılaşma kuramından yararlanarak bu çözümlmeyi şöyle genelleştirir: “Sahip olmak ve olmak. Sahip olmanın dünyası ve olmanın dünyası birbirini dışlar: Tersine de doğru olmak üzere, olmanın bittiği yerde sahip olmak başlar. Bu ontolojik bölünme ekonomik dünyanın temelini oluşturur” (Kovel, 1994 : 251). Marx doğayla insanın, bedenle ruhun arasındaki çatlağın da yine emeğin formunun dönüşmesiyle aşılabileceğini vurgular: “insanın doğal anlamı insanın kendi emeğiyle yaratılmadıkça duyuyu ruh arasındaki soyut düşmanlık zorunludur” (Marx, 2003 (a) : 134). Bu düşmanlık olduğu müddetçe de insan ruhu doğaüstü bir alana insan bedeni ise fiziksel doğaya atfedilmeyi sürdürecektir.

Marx, insan araştırmasını doğa araştırmasıyla birlikte yürütür ki bu metodolojik değil ontolojik bir tercihtir. İki araştırma arasındaki bağ tözsel bir bağlıdır. Bu tözsel bağ, insan araştırmasında varsayılabilecek her türlü kendinelik kategorisini olumsuzlar. Marx nesnellığı de kendineligi olumsuzlayarak temellendirir. Ona göre insanın kendi dışında bir nesne alanından hatta kendi nesne durumundan bahsedilmeden nesnellığın olanağından da bahsedilemez. Tarihin doğanın tarihiyle birleştiği yer de insanın bu nesnellik düzlemidir. Bu minvalde ele alındığında tarih bilimiyle doğa bilimi aynı nesnellığın iki yüzü gibidir. “Maddi ötsel güçlerle donanmış yaşayan, doğal bir varlık” olarak insanın yabancılaşması da aynı nesnellik düzlemine gönderme yapar. Burada iki durum arasındaki fark, ikincisinin insanın ötsel güçlerini olumsuzluyor olmasıdır. Bu

nesnellik bağıntısı Spinoza'daki ikisi de aynı zorunlu yolda ortaya çıkan uygun ve uygun olmayan fikirleri çağırır. Nedensellik ilkesi düşünüldüğünde Spinoza ve Marx arasındaki benzerlik göze çarpar. İki filozof için de toplumun ve tarihin anlaşılmasında doğal nedensellik bir temel teşkil eder: “Hem Marx hem Spinoza farklı yorumlarını verseler de toplumsal değişimlerin tek aracı olarak doğal nedenselliği görür” (Yovel, 1989 : 81). Bununla birlikte doğal yasalar ile toplumsal yasalar aynı nedensellik ilkesine dayansa da bu iki alanın aynı tarzda araştırılacağı anlamına gelmemelidir. İki alanın da kendine mahsus araştırma tarzı, kategorileri ve referansları olduğu düşünüldüğünde doğa ile toplum yasalarının aynı anda ve birbirini olumsuzlamaksızın bir arada geçerli olabileceği iki filozof açısından da ortaya konmuştur. Ancak iki filozof arasındaki bu bağıntı bilimsel bir ortaklık değil ontolojik bir ortaklık üzerine yerleşir. İki filozof da toplum ya da doğa konusundaki görüşlerini benzer bir ontolojik düzleme yerleştirdiği için iki filozofun da tek bir bilim yoluyla hareket ettiğini değil hareket noktası olarak ontolojiyi benimsemeleri nedeniyle ilişkilendirilebileceğini belirtmek mümkün gözüküyor.

Marx'ın nesnellik kuramı ekseninde ele aldığı ve klasik felsefenin de araştırma konularından birisi olan bir başka sorun da beden ile düşünce arasındaki bağıntı sorunudur. Felsefe tarihinde beden ile düşünce arasındaki ilişkinin araştırılmasında bedenin etkisinde olmanın ya da duyuşal nesnelere maruz kalmanın genel olarak olumsuzlandığına tanık olunur. Öyle ki iradi eylemin ya da özgürlüğün olanağı düşünce ile beden ilişkisinde düşünce lehinde ele alındığı için beden ya da maddi olan ruhun mesafe gözetmesi gerektiği alan olarak görülür. Marx'ın özgürlüğün olanağı ile maddi olanın ilişkisi üzerine belirttikleri ise klasik ruh-beden anlayışının aksini yani birliğini iddia etmektedir.

Beden ile ruh arasındaki ilişkide ruhun etkinliği bedenin ise edilginliği temsil ettiği yönündeki yaklaşım Marx'ın nesnellik düzlemiyle birlikte önemli oranda yön değiştirir. Bu yön değişikliği, kabul görülen ilişkiyi tersine çevirmez, yeniden inşa eder. Öyle ki klasik düşünce-beden ikiliğinin ve bunlar arasındaki etkinlik-edilginlik boyutunu nesnellik kuramında bedenin ve maddi doğanın lehine çevirir:

“Kendi dışında bir doğası olmayan varlık, doğal bir varlık değildir ve doğa sisteminde bir rolü olamaz. Kendi dışında nesnesi olmayan varlık nesnel bir varlık değildir. Üçüncü bir varlık için nesne olmayan bir varlık kendi nesnesi için bir varlığa sahip değildir; yani nesnel olarak ilişkin değildir. Varlığı nesnel değildir” (Marx, 2003 (a) :170).

Şayet öznenen bağımsız bir nesnelliğin olanağından bahsedilecekse burada maddi ve dolaysız bir ilişki varsayılmak durumundadır. Burada etkinliğin nesnelliğinden ve kuruculuğundan bahsedebilmenin koşulu, etkinliğin maddi olarak dışsallaştırılması olarak görülür. Her ne kadar dışsallaştırılmış etkinlik bir yabancılaşma sürecini anlatsa da bu yabancılaşma süreci de öz etkinliğin kuruluşuna dahildir. Dolayısıyla etkinlik, dışsal bir nesnenin kuruluşu olsa da bu etkinlik nesnel bir boyutta tezahür eder. Yabancılaşmış ya da özsel bir etkinliğin ürünü olması yaratılan nesnenin nesnelliğinden bir şey kaybettirmez. Nesnenin kuruluşu sürecinde en önemli uğrak, etkinliğin nesnelliğinin olanağının insanın “doğrudan doğruya bir doğal varlık” olduğu yönündeki ontolojik belirlemeden hareket edilmesidir.

Marx'ın ontolojik belirlemelerinin onun tarihsel belirlemeleriyle bir arada teşekkül ettiği düşünüldüğünde vardığı teorik ufukta ruh-beden sorununda geriye dönük bir hesaplaşmanın hakkını layıkıyla verdiği görülür. Bilhassa Hegel'e dönük övgüleri ve eleştirileri onun felsefi yöneliminin tamamlanmış olmadığını da göstermektedir. Marx'ın tarih kuramını da tutarlı bir Hegel eleştirisiyle geliştirdiği söylenebilir. Onun tarih kuramı doğal olanla pozitif olanın birliğini temsil eder. Dolayısıyla Marx her tarihsellik vurgusunda doğa ve insanların olmak üzere iki boyutlu bir süreci kasteder. Tarihin bu iki boyutu sonsuz ve bağlaşıklık bir ilişki içindedir ve Marx insan araştırmasını sadece yöntemsel olarak bu eksenden bağımsızlaştırır. Nihai olarak Marx, tarihten bahsederken doğa ve insan boyutuna sadık kalmayı sürdürür.

İnsan araştırmasının doğa araştırmasından yöntemsel bağımsızlığı özgül olarak insan etkinliğinin araştırılmasıdır\*. Marx araştırmasının başında insanı hayvandan ayıran etkinliğin onun kendi üretim araçlarını üretmesi olduğunu vurgular. Üretim etkinliği, Marx'ın insan araştırmasının hem öncülü hem de nihayetlendiği yer olarak görülebilir. Zira Marx, emek ve ideoloji gibi temel araştırmalarında bu argümana yaslanacaktır. Bilincin oluşumu ve ideolojik bir form kazanmasının koşullarını ekonomi-politik çözümlerine dayanarak gerçekleştiren Marx, bu yöndeki çözümlerini epistemolojik denilebilecek bir düzeye taşıyacaktır:

“Sermaye ilişkileri, sermayenin bütün parçalarının, aynı ölçüde, fazla değer (kâr) kaynağı olarak görünmesi olgusu ile gizemli hale gelir.

Artı-değerin, kâr oranı yoluyla, kâr biçimine dönüşmesi, ne var ki, üretim sürecinde daha önce yer almış bulunan özne ve nesne yer değiştirmesinin biraz daha gelişmesidir. Biz, bu üretim sürecinde, emeğin öznel üretken kuvvetlerinin, sermayenin üretken kuvvetleri olarak göründüklerini görmüş bulunuyoruz. Bir yandan, canlı emeğe egemen olan değer ya da geçmiş emek, kapitalistte kişileşmiştir. Öte yandan, emekçi, salt bir maddi emek-gücü, bir meta olarak görünmektedir. Bu tersyüz olmuş ilişki, basit üretim ilişkilerinde bile zorunlu olarak, buna tekabül eden bazı ters kavramlar, fiili dolaşım sürecindeki başkalaşım ve değişimler ile daha da gelişen tersyüz olmuş bir bilinçlenme yaratır” (Marx, 2003 (b) : 47).

Marx'a göre bilincin oluşumunda etkili olan sermayenin hareketinin gizemi, bilincin biçim altındaki özü kavramasına engel olacaktır. Bu engeli teşkil eden önemli unsurlardan birisi üretim ilişkilerindeki rekabettir. Bu ilişkinin tersten kavranışı sermayenin özsel tarzıdır ve sermaye yoğunlaştıkça ilişkinin gizi daha da artar ve sermayenin *iç yapısı* aynı oranda görünmez olur. Rekabet, değer belirlenmesi konusunda bir yanılsamaya neden olur. Değer oluşumuna dair bir belirsizliğe neden olan rekabet, emek ile değer ilişkisinde yanılsamalı bir görüngeneye neden olur:

---

\* Etkinliklerin farklılığı konusunda praxis ve poiesis kavramlarının tarihsel çözümlemesini emek, iş ve eylem gibi kavramları da ele alarak gerçekleştiren Hannah Arendt'in özellikle eylem kavramına getirdiği açılım oldukça önemli belirlemeleri içermektedir. Arendt'e göre eylemin iki özelliği sözkonudur. Bunlardan birincisi her türlü eylem belli bir sınırsızlığı ifade eder: “Eylemdeki sınırsızlık hali, ilişkiler oluşturmada sahip olduğu devasa yeteneğin, yani kendine özgü üretkenliğinin sadece öteki veçhesidir [...] eylemin ikinci belirgin özelliği yapısında içkin olarak bulunan öngörülemezlik özelliği”dir (Arendt, 2000 : 280-281).

*“Böylece, rekabette her şey tersine çevrilmiş görünür. Ekonomik ilişkilerin, yüzeyden nihai gibi görünen biçimleri, kendi gerçek varlıkları ve dolayısıyla, bu ilişkilerin taşıyıcıları ve araçlarının bunları anlamaya çalıştıkları kavramları içerisinde, bunların asıl ama gizlenmiş öz biçimlerinden ve bunlara tekabül eden kavramlarından, son derece farklı ve gerçekte bunların tam tersidir”* (Marx, 2003 (b), 186).

Marx’ın bu tersine görmeyi ideoloji tartışmalarında da kullandığı bilinmektedir. Dahası Marx’ın genel eğilimi her zaman görünenin ardındaki iç bağıntıların ya da özün araştırılması yönünde olacaktır. Zira “dış görünüş ile şeylerin özü, eğer doğrudan doğruya çakışsaydı, her türlü bilim gereksiz olurdu” (Marx, 2003 (b), 718). Tarihsel olarak oluşmuş insan ile doğa ve insanlar arası ilişkilerin özünün kavranması için de bu ilişkilerdeki toplumsal üretim bağıntılarının keşfedilmesi gerekmektedir.

Düşüncenin ve ideolojinin kuruluşu epistemolojinin ve politik felsefenin ortak sorunu olarak görülebilir. Marx, düşüncenin ve ideolojinin kuruluşu konusunda ontolojik belirlemelerine dayanan bir açıklama getirir. Ona göre nasıl ki “bilinci belirleyen yaşam” ise ideolojik yönelimi belirleyen de doğrudan doğruya aynı pratik yaşamdır. Dolayısıyla tek tek bireyleri ya da toplumu nesnel olarak anlamanın yolu onların “tarihsel yaşam süreçleri”ne bakmaktır\*. Felsefi olarak ele alındığında Marx’ın düşünce ile pratik arasındaki ilişkide epistemoloji ile ontoloji arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığı görülür. Bu tutum, klasik felsefenin geneline bakıldığında radikal bir birleştirmedir ve eko-politik okumanın felsefi dayanakları konusunda belli bir perspektif önerisidir. Bu eko-politik okuma, toplumun dönüştürülmesi hususunun salt düşünsel ya da bilinçle ilgili bir sorun olamayacağını ve şayet böyle bir dönüşüm varsayılacaksa bu dönüşümün pratik ya da gerçek ilişkilerin dönüşümüyle imkân bulabileceğini imler. Marx’ın bu bağlamda vurguladığı temel kavram “üretici güçler” kavramıdır.

---

\* Jason Read’e göre, düşüncenin toplumsal üretim tarzına göre belirlendiği ve bu belirlenimden yola çıkarak düşünce ile madde arasındaki tartışmanın sürdürülebileceğine dönük tartışmalar Marx ile başlamamıştır: “çalışmanın ya da üretimin bir türü olarak düşüncenin analojisi Althusser ile ya da Marx ile başlamaz. Onun tarihi düşüncenin methodu ya da gerçek düzeni üzerine Spinoza ile Descartes arasındaki tartışmaya geri dönülerek ortaya çıkarılabilir., (Jason Read, 2007 : 504).

Bu kavram onun siyaset ontolojisinin tözü gibidir. Marx bütün ekonomi-politik değerlendirmesinde bu töze başvurur ve bu töz dolayısıyla bütünsel bir kavrayışa ulaşır.

### **3.2. Marx'ta Birey Sorunu**

Marx'ın doğa anlayışı, insan anlayışında olduğu gibi ekonomi-politik yazılarında açığa çıkar. Her ne kadar Marx'ın doktora çalışması dışında doğrudan doğruya doğa üzerine çalışma yapmadığı görülse de onun doğaya dair görüşleri diğer görüşlerinden ayırt edilebilir gözükmemektedir. Öyle ki ekonomi-politik yazılarının belli bir doğa ya da varlık anlayışına dayandığı rahatlıkla söylenebilir. Oysa bunun aksi yönündeki yani Marx'ın politik-ekonomi çözümlemesinden yola çıkarak doğaya dair görüşlerini belirlediği yönündeki yorumlama Marx'ın doğa anlayışının uygun olmayan yorumlarından biridir. Bu nedenle Marx'ın çalışmalarına bundan sonra yapılacak her vurguda onun toplum, politika ya da ekonomi gibi her türlü alanlardaki okumasının belli bir varlık-doğa anlayışına dayandığı ve bu anlayışın da bir ekoloji felsefesi için kimi argümanların oluşturulmasında katkısı olabileceği yönünde Spinoza ile bağlantısı gözetilerek ele alınmaya çalışılacaktır.

Ekolojide en temel sorunlardan birisi birey ve bireyselleşme ilkesi sorunu olarak görülebilir. Bu sorunun ekolojik bağlamda ele alınmasına temel oluşturacak olan ise sorunun ontolojide ele alınış biçimleridir. Ancak bu ontolojik öz, birey sorununun ekolojide layıkıyla ele alınmasına olanak sağlayacaktır. Spinoza ve Marx, insan araştırmalarını birey araştırmasına dahil ederken bunu ontolojik gerekçeyle gerçekleştirir. İki filozof açısından insan bireyi araştırması genel birey araştırması ile birleştirilse de diğer taraftan insan bireyinin kendisine mahsus nitelikleri nedeniyle bu genel araştırmadan bağımsızlaştırılır. Ancak iki filozofun da insan bireyinden bahsederken “doğadaki insan”ı kastettiği bilinir. Spinoza ve Marx'ın insanın bireyselliği sorununu doğadaki birey araştırmasına dahil etmesindeki ortak yönlerden birisi onların insanın bireyselliği sorununu



genel olarak insan sorunu kapsamında ele alınan özne sorunundan da iyiden iyiye bağımsızlaştırmış olmalarıdır.

Nasıl ki Spinoza'nın bir özne kuramı olup olmadığı sorusuna verilecek olumlu bir cevap ancak ona atfedilebilecek bir yorum ile mümkünse benzer biçimde Marx'ın bir özne kuramı olduğu iddiası da yine ziyadesiyle iddialı bir belirlemedir\*. Spinoza, tekil insanlardan bahsederken hiçbir surette özne kavramına başvurmaz. Nasıl ki doğada varolanlardan birey olarak bahsediyorsa tekil insanlardan bahsederken de birey ifadesini kullanır. Spinoza'ya göre doğal varoluş yoluyla tekil varolanlara atfedilebilecek bireysellik niteliği toplumsal varoluş yoluyla tekil insanlara atfedilebilecek bireysellikle aynı ontolojik temele dayanır. Dolayısıyla Spinoza'da öznenin kuruluşu ya da özneleşme sorunu altında herhangi bir öznenin bahsedilmediği gibi bu soruna başka herhangi bir boyutta da yer verilmez.

Bireysellik sorunu, Marx'ın doğa anlayışının kapsamında ele alınırken aynı zamanda onun toplumsal çözümlerinde de görünür hale gelir. İnsanın toplumsal bir varlık olduğu yönündeki belirlenime katılmakla birlikte insanın varlık koşulunu doğa olarak kabul eden ve insanın doğanın bir parçası olduğunu birçok kez yineleyen Marx, insanın doğadaki yerinin araştırılmasını olabildiğince kapsamlı bir karşılaştırmaya tabi tutar:

“Gerek insanlarda, gerekse hayvanlarda, türün hayatı fiziksel olarak, insanın (hayvan gibi) organik olmayan doğayı kullanarak yaşaması olgusundan meydana gelir; insan hayvana oranla ne kadar evrensel, kullandığı organik olmayan doğa alanı da o ölçüde evrenseldir. Bitkiler, hayvanlar, taşlar, hava, ışık vb. kısmen doğa bilimlerinin nesnelere, kısmen de sanat nesnelere olarak, kuram alanında insan bilinçliliğinin bir parçasını meydana getirirler – organik olmayan manevi yapısı, bunu yenir yutulur duruma getirmek için önceden hazırlaması gereken manevi besini – ve tıpkı aynı şekilde, pratik alanında insan hayatının ve insan

---

\* Yirmiyahu Yovel, Spinoza ile Marx arasındaki benzerliklere ve ayrılıklara dikkat çekerken Marx'ta – Kant'inkine benzer biçimde- doğanın özneleşmesinden bahsedilebilecek Spinoza için aynı öznelleşmeden bahsedilemeyeceğini savlar. Ancak doğanın dışarıdan (Kant) ya da içeriden (Hegel) özneleşmesi bahsinin Marx açısından da geçerli olduğunu düşünmek oldukça güç gözükmektedir. Marx'ın üretim yoluyla doğanın insanlaşmasının ötesinde bir vurgusuna rastlanmadığı gibi bu belirlemeyi de herhangi bir özne kuramına dayandırmadığı bilinir. Yovel'in varsayımının Marx'ı Kant'a yaklaştırarak ele almasından kaynaklandığı söylenebilir.

etkinliğinin bir parçasını meydana getirirler. Karşısına ne şekilde çıkarlarsa çıksınlar, besin, ısı, giyim, konut biçimine bürünsünler, insan fiziksel olarak yalnızca doğanın bu ürünleriyle yaşar. İnsanın evrenselliği pratikte, bütün doğayı kendi *organik olmayan* bedeni kılan bu evrensellikte kendini gösterir; çünkü doğa (1) dolaysız bir yaşama aracıdır; ve (2) yaşama-etkinliğin gereci, nesnesi ve aracıdır. Doğa, insanın *organik olmayan bedenidir* – yani, insan bedeninin kendisi olmayan doğa. İnsan doğayı kullanarak, *yaşar* – bu demektir ki doğa onun *bedenidir* ve ölmek için insan doğayla sürekli bir ilişki içinde olmalıdır. İnsanın fiziksel ve manevi hayatının doğaya bağlı olduğu, sadece doğanın kendine bağlı olduğu anlamına gelir, çünkü insan doğanın bir parçasıdır” (Marx, 2003 (a) : 80).

Marx’ın insan araştırması genel bir doğa araştırması ile birlikte ortaya konur. Marx bir yandan insanın kendine mahsus doğal niteliklerini araştırırken diğer taraftan da doğanın yapısını araştırmaya koyulur. Marx’ın sadece ekonomi, politik ve tarih gibi alanlarda okumalarını sınırlandırmadığı matematik, antropoloji gibi alanlarda da okumalar yaptığı göz önünde bulundurulduğunda yaşadığı dönemin sınırlı antropolojik verilerine rağmen onun insan araştırmasındaki ufku olabildiğince genişdir. Elbette ki günümüz açısından özellikle insan ile hayvan arasındaki ayrımı ortaya koymada yetersiz ya da geçersiz kimi belirlemeleri olduğu da söylenebilir.

İnsanın dışındaki diğer varolanların bireyselliği konusunda Marx’ın herhangi bir belirlemesine rastlanmamakla birlikte Marx’ın insanın bireyselliği konusunda oldukça belirgin vurguları vardır. Bu vurgular insan ile hayvan arasındaki karşılaştırmada açığa çıkar. Marx’a göre, insanın hayvanda görülmeyen ve onun özgür olmasına olanak sağlayan niteliği, onun kendi kendisinin nesnesi olma özelliğidir. Bu özelliğin önkoşulu ise insanın bilinçli bir varlık olmasıdır. Marx, insan ile hayvan arasındaki karşılaştırmada nesnellik, bilinç, özgürlük, üretim gibi birçok unsura başvurur. Bu başvurularda Marx’ın çabası insanın doğadaki diğer varolanlardan özsel ayrımlarını ortaya koymak değil nasıl ki doğadaki diğer varolanların kendilerine mahsus özellikleri var ise Marx’ınki de türünün bir parçası olduğu “doğadaki insan”ın kendine mahsus özelliklerini anlamaya dönük bir çabadır.

İnsan ile hayvan arasındaki karşılaştırmada Marx'ın en belirgin olarak vurgu yaptığı kategori üretimdir. Ona göre, hayvanlar da insanlar gibi üretim etkinliği içinde olsalar da hayvanlar kendi yaşamsal ihtiyaçları için 'tek yanlı' bir üretim gerçekleştirirken insanların üretimi evrensel niteliktedir:

“Hayvanlar yalnız dolaysız fiziksel gereksemelerin zoruyla üretir, oysa insan fiziksel gereksemelerden bağımsız olarak üretim yapar, ve ancak bu gereksemelerden kurtulduğu zaman üretir. Hayvan yalnız kendini üretir, oysa insan bütün doğayı yeniden üretir [...] insan aynı zamanda güzelliğin kurallarına göre yaratabilir” (Marx, 2003 (a) : 82).

Joel Kovel üretim etkinliğinde sadece yaşamsal ihtiyaçların belirleyici olmadığını üretimin özsel bir niteliğinin de olduğunu vurgular: “Sadece yaşamak için değil, varlığımızı ifade etmek için de üretim yaparız” (Kovel, 1994 : 192). Böylece, üretim konusunda insanın hayvandan farkı sadece üretim araçları olarak değil aynı zamanda estetik ve insanın kendini ifade ettiği diğer etkinlik biçimleri yönünde bir belirleme ile de genişletilmiş olur.

Marx, insan araştırmasını insan ile hayvan arasındaki niteliksel farkları ortaya koyarak ilerletmeyi sürdürürken insanın toplumsal ve bireysel niteliğini de bu araştırmaya dahil eder. Marx, insanın bireysel ve toplumsal niteliğini birbirinden ayırmadan, hatta birbiri ile koşullu olarak ele alır. Ona göre “insan *tikel* bir birey de olsa (zaten onu bir birey, gerçek *bireysel* bir toplumsal varlık yapan şey *tikellik*dir), aynı zamanda *tümelliktir*” (Marx, 2003 (a) : 114). Marx, insanın hem bireysel hem de toplumsal niteliğinin birbirinden ayrılmazlığına işaret ederken bireysel sorunların bu toplumsal yapıda araştırılmasını zorunlu kıldığını ve bu sorunların çözümlerinin de yine aynı yapı yoluyla mümkün olabileceğini vurgular. Yine eğer bireyin gerçek yararına ulaşmak söz konusu ise bunun koşulu da bu yararın toplumsal yararlarla uyuyor olmasına bağlı olarak ortaya konur. Bununla birlikte bireyin olumsuz ya da özgür olmadığı bir durum ancak bireyin içinde bulunduğu toplumsal yapı itibarıyla anlaşılır kılınabilir. Bireyin toplumsal oluşu ve maddi koşullar tarafından belirleniyor oluşu bireyselleşme olanağını sınırlar mı? Marx, bireye dair birçok vurguda bu yönde herhangi bir daralmaya imkân vermediği gibi toplumsallık ve maddi koşulların belirleyiciliğini bireyselleşmenin olanağı olarak araştırır. Marx'a göre maddi

koşulları itibariyle özgür olmayan ve doğası gereği toplumsal olmasına rağmen toplumsal olumlanmasını gerçekleştiremeyen birisinin bireyselliğinden bahsedilemez. Bireyselleşmenin koşulu “herkese kendi varlığının özsel gerçekleşmesi için zorunlu toplumsal alanı vermek”tir (Marx, 2003 (c) : 175). Böylece maddi koşullar ve toplumsallık, bireyselleşmenin olmazsa olmaz iki koşulu olarak saptanır. Bu koşullar tarihsel olduğu kadar ontolojik koşullar olarak da görülebilir. Zira insanın bir yandan doğanın parçası olması itibariyle maddi varlığının gereksinimleri bir yandan da toplumsal bir varlık olması nedeniyle hem maddi hem de manevi gereksinimleri sadece tarihsel gereksinimler olarak görülemeyecektir.

Spinoza ile Marx’ın bireyselleşme araştırmalarında örtüştükleri en önemli uğrak, ikisinin de bireyselleşmenin olanağında doğanın ya da insanın doğal ve toplumsal varlığının bir temel olarak benimsiyor oluşlarıdır. Spinoza’da da Marx’ta da bu iki boyut birbirinden ayrılmadığı gibi bu iki boyut toplumun rasyonel kuruluşunda da kategorik bir işleve sahiptir. Ancak Spinoza’da ağırlık noktasını doğal belirlenim oluştururken Marx’ın eğilimi toplumsallık boyutunda olacaktır: “İnsan kelimenin tam anlamıyla *zoon politikon*’dur – salt bir sürü hayvanı değil, ama kendini ancak toplum içinde bireyselleştirebilen bir hayvan” (Marx, 2012 :123). Sean Sayers’e göre “[b]u bireyselleşme süreci toplumsal ilişkilerdeki değişikliklerle aşamalı olarak meydana gelir” (Sayers, 2009 : 194). Sayers, bireyselleşmenin olanaklarından bahsederken Marx’ın ‘insan doğası’ araştırmasına bakmak gerektiğini vurgular ve bu doğadan kastın sadece gereksinimler değil “güçler ve potansiyeller” de olduğunu belirterek bunları da ‘insan doğası’ araştırması sürecine dahil eder. Marx ise etkinliğin oluşumunda bir adım daha ileri gider ve tüm toplumsal etkinliğin doğada içerildiğini ve doğa yoluyla gerçekleştiğini söyler. Ancak burada doğa ile toplumun kesiştiği araştırma alanı üretim olacaktır. Antonio Negri, Marx’ın özellikle *Grundrisse* çalışmasının her ne kadar üretim etkinliğinin ekonomi-politik bir çözümlemesi olsa da bu çalışmanın içkin bir devrimci pratik (ya da praksis ) araştırması olduğunu ifade eder: “*Grundrisse*, Marx’ın devrimci düşüncesinin doruk noktasını temsil eder; bu defterler devrimci eylemin temelini oluşturan teorik-pratik kırılma noktasını ve bunun hem ideolojiden hem de nesnelcilikten farkını açığa çıkarır. *Grundrisse*’de

teorik analiz devrimci pratiği temellendirir” (Negri, 2005 : 73). Dolayısıyla Marx yöntimsel olarak insanı ve toplumu üretim kavramı etrafında ele almayı amaçlayacaktır.

Üretim etkinliği ya da emek, Marx’ın politik felsefesinin çekirdeği gibidir. Marx’ın bu yöndeki araştırması sadece bir çözümleme ya da ekonomi-politik sınırdan kalmaksızın bir doğa araştırması eşliğinde açığa çıkar. Marx’ın üretim ve emek çözümlemesi, insanın tarihsel hareketine ve evrimine uygun biçimde sürdürülürken haklı olarak madde yerine meta araştırmasında odaklanır. Maddenin gelinen toplumsal koşullar itibariyle insanların hayatına hükmediyor oluşu “madde nedir?” sorunundan ziyade “meta nedir?” sorusuyla ele alınabilir. Aksi halde sorun, insanın doğasına atfedilebilecek bazı niteliklerle açıklanmaya çalışılacak ve bu hükmetmenin aşılması yönündeki tüm imkânlar yok sayılmış olacaktır. İnsanın doğal bir varlık olması ve insanın maddenin hükmüne tabi olması yönündeki bu aporia ancak ontolojinin yanında tarihsellik ve toplumsallık boyutunun dahil edilmesi ile aşılabilecektir. Tarihsellik ve toplumsallık boyutunu araştırmaya dahil etmek ise üretim kavramının tarihsel evriminin çözümlemesini gerektirecektir.

Marx üretim araştırmasını nesneleşme niteliğiyle birlikte bireyin araştırılmasında kullanır. Marx’a göre “[h]er üretim bireyin bir nesneleşmesidir. Ama parada (değişim-değerinde) bireyin nesneleşmesi, doğal belirlenmişliğinin nesneleşmesi değil, aynı zamanda onun dışında olan toplumsal belirleniminin (ilişkisinin) nesneleşmesidir” (Marx, 1999 : 148). Ancak nesneleşme ve bireyin üretiminin toplumsal ilişkileri oluştuğu doğal değil “özgül bir ekonomik belirlenim” itibariyle anlaşılmalıdır. Dolayısıyla üretilen nesnenin birey tarafından üretilse de onun etkinliğinin ve gücünün olumsuzlanması olarak ortaya çıkması doğal bir süreç olarak değil tarihsel bir ilişkinin oluşumu içinde betimlenebilir: “[T]eknolojik belirlenimciliğin ve piyasa yasalarının insan doğasının ya da evrensel tarihin ayrılmaz bir parçası olduğunun kabul edilmesi yerine, bunların kapitalizme özgü zorunluluklar olduğunun ortaya çıkarılması gerekiyordu” (Wood, 2008 : 20). Burada doğal olarak nitelendirilebilecek olan, emeğin emeği üretenin “öz yaşamının anlatımı” olduğudur. Marx’ın üretim araştırması ekonomi-

politik çözümlenmeyle sınırlanmadığı gibi bireyselleşmenin koşullarının aynı zamanda nasıl doğal temellere dayandığı ile ilgili saptamalarla doludur. Dolayısıyla Marx'ın varlık anlayışı itibariyle determinist ya da ekonomist olduğu eleştirisi, Marx'ın metinleri yoluyla geçersiz kılınabileceği gibi bu yönde tezlere dönük en güçlü karşı iddiayı Ellen Meiksins Wood getirmiştir. Wood bu karşı eleştirisini, Laclau ve Mouffe'un ideolojinin ve politikanın özerkleştirilmesi yoluyla Marx'a getirdiği yorum ile gerçekleştirir. Wood'a göre Laclau ve Mouffe'nin Marx'ın kavrayışına dönük "kaba teknisist ekonomi" nitelemesi yersiz olduğu gibi Marx'a yuygun olmayacak biçimde "toplumsal olanı 'ekonomik' ya da 'maddi' olandan yapay olarak, *a priori* olarak ayırmaktadır" (Wood, 2011 : 121). Wood ise bu ekonomist yoruma Marx'ın kapitalizmden sosyalizme geçiş argümanını kullanarak şöyle açıklık getirir:

"Kapitalizmin sosyalizmin mekanik kaçınılmazlığını değil, tarihte ilk kez olarak sosyalizmi tarihsel gündeme yerleştiren olanakları ve çelişkileri yaratma biçimlerine ilişkin Marx'ın kendi karmaşık ve mahir anlayışından hiçbir iz yoktur burada. Marx'ın, 'tarihi görevi' (otomatik olarak) kapitalizmin yarattığı üretici güçlere kolektif olarak el koymaktan başka bir şey olmayan teknolojik gelişmenin mekanik bir yansıması değil, fakat sınıf olgusunu ortadan kaldırmaksızın kendi çıkarlarını tam olarak gerçekleştiremeyeceği için ve sermaye üretimindeki stratejik konumu kendisine kapitalizmi yıkabilecek eşsiz bir güç verdiği için sınıfsız toplum olanağını içinde taşıyan işçi sınıfı kavramlaştırması yitip gitmiştir burada" (Wood, 2011 : 249).

Wood, Marx'ın üretim ilişkileri ve sınıf konusundaki çözümlenmelerini ele alırken bu çözümlenmelere özgünlüğünü verenin ne olduğunu araştırır:

"[K]olektif özneye, yani devrimci işçi sınıfına ilişkin Marksist kavrayışta özgül olan nedir? İnsanın varoluşu ve toplumsal yaşamın örgütlenmesi için üretimin temel önem taşıdığı, elbette ilk önermedir. Siyasal hareketlerin toplumsal ilişkiler ve çıkarlar üzerine kurulması gerektiği varsayımında, Marksizm için kritik soru şudur: Üretim ilişkilerini dönüştürmeyi ve sınıfları ortadan kaldırmayı hedefleyen bir siyasal projeye uyumlu olan ve bu projeye en güvenli temeli sağlayan toplumsal ilişkiler ve çıkarlar nelerdir? Marksizmin yanıtı ise şudur: İşçi sınıfı diye bir şey vardır, üretim ve sömürü ilişkileri içindeki konumları nedeniyle belli temel çıkarları paylaşan insanlar vardır ve bu sınıfsal çıkarlar, sosyalizmin temel hedefi olan sınıfları ortadan kaldırma hedefiyle, daha özgül olarak da, üretimin doğrudan üreticiler tarafından sınıfsız yönetimi hedefiyle uyumaktadır" (Wood, 2011 : 251-2).

Wood'un da vurguladıklarından çıkarılacağı üzere bireyleşme ve özgürleşme olanakları toplumsallık ve sınıfsızlık koşulunu gerektirir. Marx'a göre bu, tarih-aşırı bir amaç ya da idea değil tarihsel bir tasarıdır. Marx tarihsellik boyutunu ise hiçbir zaman doğal ya da ontolojik boyuttan bağımsız düşünmeyecektir.

Birey araştırmasını tarihsel ve doğal boyutlarıyla bütünleştiren Marx, bu bütünleştirmenin avantajını bireyselleşmenin ve özgürlüğün olanağını araştırırken de kullanacaktır: “[İ]nsanın yaratıcı yeteneklerinin mutlak olarak geliştirilmesi [...] Bu, insanın, kendisini herhangi bir belirlenmiş biçimde yeniden-üretmeyip, ama kendi bütünlüğünü üretmesinden başka nedir ki?” (Marx, 1999 : 380). Bu belirleme kesin biçimde ontolojik niteliktedir. Ancak Marx'ın mahareti bu ontolojik belirlenimi tarihsel araştırmaya yedirebilmesinde yatar. Marx'a göre, “insanlığın toplumsal tarihi – insanların bireysel gelişmesinin tarihidir” (Marx, 1995 : 34) ve bu sadece toplumsal ilişkiler açısından değil insanın başlangıçtaki diğer insanlara olan – bir sürü hayvanı tarzında- zorunlu bağlarından da özerkleşmesidir. Çünkü tarihsel değişim bu tarz bağları geçersizleştirecek yerine bireyselleşmeyi destekleyen başka ilişki tarzları geliştirecektir. Marx tarihsel olarak bu bireyselleşme sürecini şöyle tasvir eder:

“Eğilim olarak ve potansiyel olarak, üretken güçlerin genel gelişmesinin – genel olarak servetin gelişmesinin- temel oluşu, aynı biçimde ulaşımın evrenselliğinin, dolayısıyla dünya pazarının temel oluşu. Bireyin evrensel gelişmesinin olanağını oluşturan temel, ve bireylerin bu temel üzerinde, onun koyduğu engeli – kutsal sınır olarak değil, engel olarak tanınan engeli – sürekli aşarak gerçek gelişmesi. Bireyin düşünülmüş ya da imgenenmiş evrenselliği değil, ama onun gerçek ve düşüncel ilişkilerinin evrenselliği. Bundan dolayı da kendi tarihini, bir süreç olarak kavrayışı, ve doğayı (aynı zamanda onun üstünde pratik bir güç olarak) kendi gerçek bedeni olarak tanıyışı. Gelişme sürecinin kendisi, bunun koşulu olarak konmuş ve bilinmiştir” (Marx, 2003 (d) : 33).

Oysa kapitalist üretim tarzı bireyselleşmenin önünde engeller çıkardığı gibi bireyselleşmenin olanaksızlığını insanların doğal varlıklarını ve doğal yeteneklerini de olumsuzlayarak gerçekleştirir. Yeteneğin ya da becerinin olumsuzlanması ve onun “ölü doğa güçleri arasına” koyuluşu kapitalist üretim tarzının doğa karşıtı eğilimlerinden biridir. İnsan etkinliğinin ve yeteneklerinin

olumsuzlanması önemli oranda makineleşme yoluyla gerçekleştirilir. Makineleşmenin bu olumsuzlamaya neden olması Marx'ın makinenin ekolojik denilebilecek nitelikteki eleştirisi ile örneklenir.

“Makine işi, sinir sistemini en ölçsüz bir biçimde zorlarken, aynı zamanda adalelerin farklı şekillerde hareket etmelerini olanaksızlaştırır ve beden ile aklın her tür özgürce etkinliğini ortadan kaldırır. Makine işçiyi işten değil, işini içeriğinden kurtardığı için, işin hafiflemesi bile bir tür işkence haline gelir. İşçinin emek aracını değil, tersine, emek aracının işçiyi kullanması, her türlü kapitalist üretim için, bu üretim tarzı yalnızca bir emek süreci olmayıp, aynı zamanda sermayenin değerlenmesi süreci olduğu ölçüde, ortak bir niteliktir; ne var ki, bu tersine dönüş ilk kez makineyle teknik bakımdan somut bir gerçeklik kazanır. Emek aracı bir otomat haline gelerek, emek sürecinde işçinin karşısına sermaye olarak, canlı emeğe hükmeden ve onu yutan ölü emek olarak çıkar. Üretim sürecinin zihinsel güçlerinin el emeğinden ayrılması ve bunların, sermayenin emek üzerindeki güçleri haline gelmesi, daha önce görülmüş olduğu gibi, makineler oluşturduğu temel üzerinde kurulan büyük sanayide tamamlanır”<sup>4\*</sup> (Marx, 2012 : 404)

Makine ile birlikte emeğin kullanılmasında ve süresinde *doğal sınırların aşılmasına* meyleden kapitalist üretim tarzının aksine sınıfsız toplumda bir yandan makinenin insan etkinliğini olumsuzlayan niteliği ortadan kalkıp insana özgür zaman sağlaması açısından onun etkinlik olanağını artıran bir işlevi olacak diğer taraftan da kapitalist üretim ilişkilerinde açığa çıkan tarım ile sanayi arasındaki çelişki ortadan kalkarak ikisinin doğal birliğinin koşulları yaratılmış olacaktır. Burada değinilmeden geçilemeyecek husus, Marx'ın makinenin kendisine değil onun kullanım tarzına dönük bir eleştiri sunarken teknolojinin ekolojik eleştirisinin de tarihsel boyutundan bağımsız ele alınamayacağını vurgulamış olmasıdır:

“Makinenin kapitalist tarzda kullanımından ayrılamayacak olan çelişkiler ve karşıtlıklar mevcut değildir, çünkü bunlar, makinenin kendisinden değil, onun kapitalist tarzda kullanımından kaynaklanır! Yani, makine aslında çalışma süresini kısalttığı halde, kapitalist tarzda kullanıldığında iş gününü uzattığı; aslında işi kolaylaştırdığı halde, kapitalist tarzda

---

\* Cornelius Castoriadis de teknik kavramını ele alırken bu kavramın ontolojik çözümlemesini kapitalizm üzerinden örneklendirecektir: “elbette, her teukheun ve her teknik, her zaman, kendinden başka bir şey için'dir, kendi özlerindeki belirlenimlerin sonucu olmayan amaçlara takılı kalırlar [...] Teknik, günümüzde, mutlak erk fantomasını bu katıksız toplumsal taşkınlık olarak değer taşır; (özellikle tırnak işaretli) modern kapitalizmin, büyük bölümüyle, 'gerçeklik' ve 'rasyonalite'si olan taşkınlıktır bu“ (Castoriadis, 2011 : 170).



kullanıldığında emeğin yoğunluğunu artırdığı; aslında insanın doğa güçleri üzerindeki zaferi demek olduğu halde, kapitalist tarzda kullanıldığında insanı doğa güçlerinin boyunduruğuna soktuğu; aslında üreticilerin zenginliğini artırdığı halde, kapitalist tarzda kullanıldığında bunları sefilleştirdiği için vb., burjuva iktisatçısı, basitçe, makinenin, bizzat makine olarak ele alınması halinde, bütün bu somut çelişkilerin sırf sıradan gerçekliğin görünümünden ibaret olduğunu, ama aslında ve dolayısıyla aynı zamanda teoride mevcut olmadıklarını mutlak bir kesinlikle kanıtladığını açıklar” (Marx, 2012 : 421).

Makineleşmeye ve kapitalist üretim tarzına dönük eleştiri, bireyin oluşumundaki etkenleri anlamak açısından da kullanışlı olacaktır. Makineye ilişkin eleştiri üzerinden artık şu belirleme kolaylıkla yapılabilir: “Bireylerin yaşamlarını ortaya koyuş biçimi, onların ne olduklarını çok kesin olarak yansıtır. Şu halde, onların ne oldukları, üretimleriyle, ne ürettikleriyle olduğu kadar, nasıl ürettikleriyle de örtüşür” (Marx, 2004 : 39). Böylece bireylerin kuruluşu doğrudan üretim etkinliğine bağlanırken bireyselleşmenin önündeki engel de aynı kategoriye bağlanır. Marx bireyselleşme olanağının da üretim etkinliği ve üretim etkinliğinin tarihsel hareketi ile koşullu olduğunu değişik çalışmalarında yineler: “[İ]nsan ancak tarih süreci içinden geçerek bireyleşebilir” (Marx, 1967 : 104). Bu bireyselleşme Marx’ın insan özü araştırması ile daha da derinleştirilecektir.

### **3.2.1. İnsan Özü Araştırması**

Marx’ın “insanın özü olarak emek” belirlemesi hem tarihsel hem de ontolojik bir karakter taşıırken Spinoza’nın insanın özünün ne olduğu konusundaki belirlemesi mutlak biçimde ontolojiktir. Dolayısıyla Spinoza’da insanın özünün ne olduğu konusunda diğer varolanlar dışında herhangi bir ontolojik ya da tarihsel kategoriye başvurulmaz: “Spinoza sık sık özden bahseder, ama onun için öz hiçbir zaman insanın özü filan değildir. Öz her zaman tekil, biricik bir varlığın belirlemesidir” (Deleuze, 2000 : 114). Tüm bireysel varolanlar “tözün özünün bir ifadesi” olması nedeniyle insanın bu töze dayanan belirlemeleri dışında özsel nitelikleri yoktur. Spinoza’ya göre bireysel varolanlar arasında bu anlamıyla herhangi bir özsel farklılık yokken bunlar arasında sadece varolma tarzına ilişkin farklılıktan bahsedilebilir. Spinoza’da ortak tözün töz ya da doğa olarak kabul

edilmesi Marx'ın insan ve doğa anlayışı ile oldukça uyumludur. Marx da Spinoza gibi doğanın dışında başka bir varlık alanını kabul etmez ve insanı da bu varlığın bir parçası olarak ele alır. İki filozofa göre de mutlak olarak tek bir ontolojik dayanakta bahsedilebilir. Bu ontolojik dayanak sadece tüm bireysel varolanlar arasında varsayılabilecek bir hiyerarşiyi ya da ayrıcalığı olumsuzlamakla kalmayıp insanlar arasındaki özsel eşitliğin de güvencesi olacaktır. Dolayısıyla ne varolanlar arasında ne de insanlar arasında herhangi bir özsel ayrımdan bahsedilemez olur. Aksine her varolan aynı özü paylaşıyor olması nedeniyle birbirleriyle dolaysız bir ilişki içindedir.

Spinoza insan özü araştırmasında dolaysız olarak töze gönderme yaparak bu özü bir şey yapmaya ve varlığını sürdürmeye dönük çaba ya da güç olarak kabul eder. Spinoza bu öze *fili olma* niteliği atfederek onun herhangi bir sonu ya da ereği olamayacağını duyurur. Çaba ya da güç bütün bireysel varlıkların özüdür ve varlığın fiili durumunu artırmaya dönük sonsuz bir eğilimi imler\*. Spinoza'nın çabadan kastı beden ve zihnin etkinlik olanağının ve gücünün artırılması yönündeki eğilimdir. Ancak Spinoza bu eğilimde beden ile zihin arasında bir bağlantıya işaret ederek zihnin etkin olma olanağının beden için etkin olma olanağı ile koşullu olduğunu vurgular. Diğer taraftan hatırlatmakta yarar var ki Spinoza insanın özü olarak arzu ile diğer varolanların özü olarak arzu arasında ikisinin de kendine mahsus olması nedeniyle ayrımlar olduğunu belirtir. Dolayısıyla her ne kadar ortak bir özden bahsedilse de bu öz tüm bireysel varlıkları aynılaştırmadığı gibi her varlığın bireyselliğinin ve kendine mahsus niteliklerinin de dayanağını teşhir eder.

İnsanın diğer varolanlardan farklı olarak özünü belirleyen şey, anlama ve etkinliğini artırma olarak belirlenir. Anlama çabası da bedenin etkin olma ve olumlanmasına dönük bir çabadır. Böyle bir öz, ne bir ereğe göre ne de mutlak bir kategoriye göre belirlenir. Bu özün tek bir eğilimi olduğu söylenebilir: etkinlik. Marx ise insan özü araştırmasında tarihsel bir kategori olarak emeği araştırmaya koyulur. Marx'ın da insan özü araştırmasında etkinliğe ve üretime vurgu yaptığı

---

\* Spinoza insanın özünün ne olduğu konusunda farklı yerlerde arzu, istek, güç, çaba gibi farklı ifadeler kullansa da öze dair bu belirlemeler *conatus* kavramı nedeniyle genel olarak çaba kavramı altına yerleştirilebilir.

bilinir. Marx, insan özü araştırmasında Spinoza gibi dolaysız olarak ontolojik bir düzlemden hareket etmez: “Marx insan özünü kolektif insan praksisinde açıkça görünen ve türünün bütün üyeleriyle doğal olarak birleşmiş bir etkin özü olarak görür” (Thornhill, 2007 : 176). Onun insanın özü araştırması daha çok bu özün tarihsel üretim tarzının çözümlemesinde içerilmiştir. Marx da Spinoza gibi durağan ve mutlak bir insan özünün olmadığını bu özün ancak etkinlik yoluyla açıklanabileceğini düşünür.

İnsanın özü araştırmasını üretim kavramı araştırması dahilinde yürüten Marx’a göre üretim, özün nesneleştirilmesi olarak tasvir edilebilir. Bu belirlemenin iki uzantısından söz edilebilir: üretilen nesnenin üretenin özünün olumsuzlanması olarak açığa çıkması ve aynı nesnenin bu özün olumsuzlanması olarak açığa çıkması. Marx, bu saptamayı yabancılaşma kuramı etrafında geliştirir. Ona göre benim tarafımdan üretilmiş bir nesnenin benim özümün ifadesi olmasının koşulu vardır: “[B]enim nesnem sadece benim özsel güçlerimden birinin pekiştirilmesi olabilir” (Marx, 2003 (a) : 117). Bu yönde özün nesneleşmesi hem pratik hem de kuramsal olarak aynı zamanda insanın sahip olduğu yetilerin de *insanileşme*sidir. Marx her ne kadar *insanileşme* vurgusunu kullansa da bunun koşulunun insanın doğadaki varoluş tarzı ve doğanın olanakları olduğunu düşünür. Öyle ki insanın bilimsel araştırmanın konusu olarak ele alınabilmesinin koşulu da doğanın ve doğa araştırmasının önceliğinin kabul edilmesidir: “[B]elirli insani duyuşsal özsel güçler, ancak genel olarak doğal dünyanın biliminde kendilerinin bilincine varabilirler, çünkü kendi nesnel gerçekleştirmelerini sadece *doğal* nesnelde bulabilirler” (Marx, 2003 (a) : 120). Marx’ın özellikle yabancılaşma kuramında ortaya koyduğu insanın doğadan kopuşu ve özüne dönük bozulmaya dair çözümler tarihsel boyutuyla sınırlı kalmadığı gibi insan özüne ve bu özün gerçekleşmesine dönük ontolojik belirmelerle iyiden iyiye genişletilmiştir:

“Gerçek, bedeni *insan*, ayağı katı toprağa basan insan, doğanın bütün güçlerini soluyan insan, gerçek, nesnel, *özel güçlerini* kendi dışsallaşmasının yabancı nesnelere olarak kurduğunda, bu sürecin öznesi *koyuş edimi* olmayacaktır. Bu, *nesnel* özel güçlerin özneliğidir ve dolayısıyla eylemi de nesnel bir şey olmalıdır. Nesnel bir varlık nesnel davranır, kendi varlığının özelliğinde nesnellik yatmasa nesnel bir

davranışta bulunamazdı. Yalnız *nesneleri* yaratır ya da kurar, *çünkü* onu nesnel oluşturmuştur - *çünkü* temelde o, *doğadır*. Dolayısıyla oluşturma ediminde, bu nesnel varlık 'katıksız etkinlik' durumundan, *nesnenin yaratılması* durumuna düşmez; tersine, *nesnel* ürünü, *nesnel* etkinliğini pekiştirir, etkinliğini nesnel, doğal bir varlığın etkinliği yapar" (Marx, 2003 (a) : 168).

İnsanın doğa ile ilişkisi onun nesnelliğinin koşulunu oluşturur. Dolayısıyla nesnelliğin dayanağı olarak doğa, aynı zamanda insanın kendine mahsus niteliklerin ve kapasitelerin de ontolojik dayanağıdır:

"*İnsan doğrudan doğruya bir doğal varlıktır. Doğal bir varlık ve yaşayan doğal bir varlık olarak, bir yandan doğal yaşama güçleri vardır – etkin doğal bir varlıktır. Bu güçler onda yönsemeler ve yetenekler olarak – itkiler olarak- vardır. Öte yandan, doğal, bedeni, duyuşsal, nesnel bir varlık olarak, hayvanlar ve bitkiler gibi, acı çeken, koşullanmış ve kısıtlı bir yaratıktır. Yani, itkilerinin nesneleri onun dışında, ondan bağımsız nesnel olarak vardılar; gene de bu nesnel onun gerekmesinin nesnelidir – özsel nesnelerdir, insanın ortaya çıkması için gereklidirler ve özsel güçlerini pekiştirirler. İnsanın doğal enerjiyle dolu bedeni, yaşayan, gerçek, duyuşsal, nesnel bir varlık olduğunu söylemek, kendi varlığının ya da hayatının nesneleri olarak gerçek, duyuşsal nesnelere dile getirdiğini söylemektir. Bir yandan nesnel, doğal ve duyuşsal olmak, bir yandan da nesne, doğa ve duyunun kişinin dışında olması, ya da kişinin üçüncü bir kişi olarak nesne, doğa ve duyu olması, hepsi bir ve aynı şeydir. Açlık, doğal bir gereksemedir; bu yüzden, doymak, dinmek için kendi dışında bir doğa, kendi dışında bir nesne gerektirir. Açlık benim bedenimin, kendi dışında bir nesneye karşı, kabul edilmiş gerekmesidir, bedenimin bütünlüğü ve bedenimin özsel varlığının anlatımı olarak gereklidir. Güneş, bitkinin nesnesidir – onsuz edilmez bir şeydir bitki için, hayatının pekiştirilmesidir – ve aynı şekilde bitki de güneşin bir nesnesidir, çünkü güneşin hayat uyandıran gücünün, güneşin nesnel özsel gücünün anlatımıdır"* (Marx, 2003 (a) : 148-9).

Marx'ın insanın doğal ve doğadaki varlığına ilişkin oldukça zengin bu belirlemelerinin sadece tarihsel ya da antropolojik belirlemeler olduğunu iddia etmek elbette doğru olmayacaktır. Marx'ın insan araştırması her ne kadar bu yönde bir eğilime sahip olsa da onun doğa araştırmasının bir ontolojik temel üzerine yerleştiği bu alıntılarda açıkça görülmektedir.

İnsan araştırmasında antropolojik verileri kullanarak tarihselci bir perspektifi benimseyen Marx, bu perspektif itibariyle sonuçtan nedene ulaşmanın kullanışlı olduğunu düşünür. Ona göre "insanın anatomisi, maymun anatomisi için

bir anahtardır. Alt-sınıf hayvan türlerinde üst bir biçimin habercileri olan imleri ancak bu üst biçimin kendisini tanıdıktan sonra anlamak olanaklı olmuştur” (Marx, 2012 : 42). Bu yöntem, toplumsal dönüşümün ve insanın doğayı kullanım tarzının anlaşılması açısından da yol göstericidir. Marx, insan anatomisi için uygulanacak yöntemin kapitalist toplum yoluyla feodal toplumun anlaşılacağı koşutu ile doğal ve tarihsel boyutları bir araya getirecektir. Doğal araştırma ile tarihsel araştırmayı birleştiren Marx, bu birleşimin doğa biliminde içerileceğini vurgular. Bu birleştirmede Marx araştırmanın ağırlığını doğa bilimleri yönünde kullanacaktır: “Tarih kendisi, *doğal tarihin gerçek* bir parçasıdır – doğanın insanlaşmasının. Doğa bilimleri zamanla insan bilimini de kapsamına alacak ve aynı şekilde insan bilimi doğa bilimini içerecektir” (Marx, 2003 (a) : 120). Marx bu bilimsel yaklaşımında oldukça iddialı biçimde araştırmanın doğa bilimi altında tek bir dalda nihayetleceğini vurgulasa da buna dair tarihsel bir dayanaktan bahsedebilmek oldukça zor gözükmektedir.

İnsanın nesnel varlığının ve kendi varlığının olumlanmasının koşulu olarak emek, tarihsel dönüşümü içinde ele alındığında kapitalist üretim tarzı itibariyle biçim almıştır. “Canlı, biçim veren ateş” olarak emeğin emeği yaratanların varlığının olumlanmasının aksine olumsuzlanması olarak açığa çıkışı ve bu sürecin doğanın kullanımını da biçimlendirdiğinin anlaşılması ancak üretim tarzının tarihsel yasalarının araştırılmasıyla mümkündür. Araştırmada bu tarihsel yasaların ihmal edilmesi ve dönüşümün salt insan doğası kategorisi araştırmasına dayandırılmasının spekülative sonuçları olduğu gibi doğayla kurulan ilişkinin yeni bir varoluş tarzı ile (praksis) ele alınabilmesine bir katkısı da olmamıştır. Zira insanın doğadan kopuşu ancak insanın ihtiyaçlarının hangi tarzda giderildiği ile dolayısıyla sermayenin hareketi ile ilişkilendirilebilir:

“[S]ermaye üzerine kurulu üretim, bir yandan evrensel\* sanayiye- yani artı-emeği, değer yaratan emeği – yaratırken, öte yandan aslında bilime,

---

\* Marx, emeğin kuruluşunu ele alırken evrensel emek ile ortaklaşa emek arasında bir ayrım yapmanın önemine değinir: “evrensel emek ile ortaklaşa emek arasında bir ayrımın yapılması yerinde olur. Her iki tür emek de, üretim sürecinde kendi rollerini oynar, birbiri içerisine geçer, ama her ikisi de gene de farklıdır. Evrensel emek, her tür bilimsel emek, keşifler ve buluşlardır. Bu emek kısmen, canlı emeğin elbirliğine, kısmen de daha önce yaşamış kimselerin emeklerinden yararlanmaya dayanır. Öte yandan, ortaklaşa emek ise, bireylerin doğrudan doğruya elbirliği yapmalarıdır.

tüm fiziksel ve zihinsel niteliklere dayalı görünen doğal ve insansal özelliklerin genel bir sömürü sistemini, yararlılık üzerine kurulu bir sistemi yaratır, oysa (toplumsal üretimin ve değişimin bu çemberi dışında) hiçbir şey, toplumsal üretim ve değişimlerin bu çemberi dışında kendi başına kanıtlanmış, kendinde üstün bir değer olarak görünmez” (Marx, 2012 : 310).

Marx’ın sermayeye dönük çözümlenmeleri insanın doğadan kopuşunun nasıl gerçekleştiğini de gün yüzüne çıkaracaktır. Kapitalist üretim tarzı ile birlikte doğanın sadece insan için bir yarar aracına dönüştüğünü vurgulayan Marx, kapitalist üretim tarzıyla birlikte bir yandan doğa araçsallaştırılırken bir yandan da tüm doğal sınırların aşılmaya dönük eğilimler oluştuğunu saptar. Ancak bu sınırsızlık arayışı sermaye için geçerli iken emeğin hareketi için aksine sınırlandırma eğilimini getirecektir. Sermaye ile emeğin hareketi arasındaki bu karşıtlık sermayenin içsel çelişkilerinden birisidir. Joel Kovel, Marx’ın sermayenin hareketindeki bu özü kavrayışından ve bu kavrayışı sermayenin çelişkisi olarak yorumlayışından övgüyle bahseder:

“Marx’ın kavrayış derinliğini takdir etmemek imkânsız: Sermaye, özünde niceldir ve nicelik rejimini dünyaya dayatır: Bu sermaye için bir ‘zorunluluktur’. Ama sermaye aynı zamanda zorunluluğa karşı hoşgörüsüzdür; kendi dayattığı sınırların ötesine gitmek ister sürekli, bu yüzden de ne durulur ne de bir doğaya oturur: iflah olmaz biçimde kendi kendisiyle çelişir. Her nicel artış yeni bir sınırdır, hemen yeni bir engel haline gelen bir sınır” (Kovel, 2005 : 66).

Marx’ın aynı zamanda “değer ile değer yaratan etkinlik arasındaki mutlak ayrılma” olarak tasvir ettiği bu tarihsel argüman, onun insan-doğa ilişkisindeki tarihsel çözümlenmeye dayanacaktır:

---

Bu söylenenler, sık sık yinelenen şu gözlemler ile de doğrulanır:

1. Yeni bir makinenin ilk modelinin maliyeti ile daha sonra yapılanların maliyeti arasındaki büyük fark.
2. Yeni bir buluş üzerine dayanan bir kuruluşta işletme giderlerinin, daha sonra ex suis ossibus [onun kemiklerinden] kurulan işletmelerin giderlerine göre çok daha büyük olması. Bu öylesine doğrudur ki, bir işte öncülük edenler çoğu zaman iflas ettikleri halde, daha sonra binaları, makineleri vb., daha ucuza satın alanlar ancak bundan para kazanırlar. İşte bu yüzden ki, insan zekası ile ilgili evrensel emeğin bütün yeni gelişmelerinden ve bunların bileşik emek yoluyla toplumsal uygulanmasından aslan payını alanlar, genellikle, en değersiz ve sefil türden para-kapitalistleridir” (Das Kapital 3, 2003 (b) : 96).

“Açıklanması gereken şey, canlı ve faal insanların doğa ile metabolik alışverişlerinin inorganik koşullarıyla olan birliği, dolayısıyla ne doğayı mülk edinmeleridir, ne de bu bir tarihsel sürecin sonucudur; ama insan varlığının bu inorganik koşullarının bu faal varlıktan ayrılmasıdır – ancak ücretli emek ile sermaye arasındaki ilişkide eksiksiz olarak tamamlanan bir ayrılma” (Marx, 1999 : 381).

Görüldüğü üzere Marx’ın insan-doğa ilişkisindeki dönüşümü araştırması ekonomik çözümlemeyle sınırlanmadığı gibi ekoloji araştırması için önemli veriler teşkil edebilecek belli bir doğa anlayışı üzerine yerleşmektedir. John Bellamy Foster’a göre, Marx’ın işaret ettiği bu ayrılmada filozofun “burjuva toplumunun yabancılaşmış karakteri hakkındaki tüm eleştirisinin özü verilidir” (Foster, 2011 : 226). Bununla birlikte Foster, burada vurgulanan metabolizma kavramının kapitalist olmayan gelecek bir toplum için de kullanıldığını ve Marx’ın insan ile doğa ilişkisinde öngördüğü özgürlük ile zorunluluk arasındaki bağıntının\* kurulmasında da belirleyici olacaktır. Dolayısıyla metabolizma kavramı toplumsal ve ekolojik olmak üzere iki boyutun bir araya getirilmesinde kurucu bir işleve sahiptir. Rudolf Bahro da Marx’ın ekonomi çözümlerini değerlendirirken ekonomi ile ekoloji arasındaki bağıntıyı ele alarak ve ekolojinin kapsamına vurgu yapacaktır:

“Biçimsel olarak ekolojiyle ekonomiyi birlikte ele almak zorunda olduğumuz üzerinde anlaştık. Bununla öncelikle kastedilen: Ekolojik çıkarlarla işçilerin çıkarlarıdır. Ancak başlangıçta ‘yalnızca’ bir doğabilim disiplini tanımlayan bir kavram olan ekoloji, toplumsal alanın, insanın ve insanlık çıkarlarının derinlerine nüfuz ederek ekonomiden daha kapsamlı olma yolundadır” (Bahro, 1996 : 95).

---

\* Marx, özellikle kapitalist üretim tarzında ortaya çıkan özgürlük ile zorunluluk arasındaki çelişkiyi ekolojik nitelendirilebilecek bir tarzda aşacaktır: “Gerçekten özgürlük alemi ancak emeğin zorunluluk ve günlük kaygılarla belirlendiği alanın bittiği yerde fiilen başlamış olur; demek ki bu alem, eşyanın doğası gereği, fiili maddi üretim alanının ötesinde bulunur. Tıpkı vahşi insanın gereksinmelerini karşılamak, yaşamını sürdürmek ve yeniden-üretmek için doğayla boğuşmak zorunda olması gibi, uygar insan da aynı zorunluluk içerisinde ve bunu da bütün toplumsal biçimlenişler içerisinde akla gelen her türden üretim tarzları altında yapmak durumundadır. İnsanın gelişmesiyle birlikte, duyduğu gereksinmeler artacağı için bu fiziksel gereksinmeler alanı da genişler, ama aynı zamanda da, bu gereksinmeleri karşılayan üretici güçler de artar. Bu alanda özgürlük ancak doğanın kör güçlerinin önüne katılmak yerine, doğayla olan karşılıklı ilişkilerini rasyonel bir biçimde düzenleyen ve doğayı ortak bir denetim altına sokan toplumsal insan, ortaklaşa üreticiler tarafından gerçekleştirilebilir; ve bu, en az enerji harcamasıyla ve insan doğasına en uygun ve en layık koşullar altında başarılır. Ama gene de bu, bir zorunluluk alemi olmaktan devam eder. Gerçek özgürlük alemi, kendi başına bir amaç olarak insan enerjisinin gelişmesi, bunun ötesinde başlar; ama bu da ancak temelindeki bu zorunluluklar alemi ile serpilip gelişebilir., (Das Kapital 3, 2003 (b) : 720).

Marx'ın ekonomi çözümleri doğrudan ekoloji kapsamına ulaşmasa da bu çözümler üretim ilişkilerinin ele alınmasından ibaret de değildir.

### 3.2.2. Özgürlük Sorunu

Marx'ın üretim tarzının dönüşümüne ilişkin tarihsel çözümlemesi bir yandan emek araştırması dahilinde insanın tüm etkinliklerinin araştırılmasına değin götürülürken diğer yandan çalışma, meta, üretim gibi kavramların eleştirisi ile insanın özgürleşmesi ve bu özgürleşmenin insan ile doğa arasındaki ayrılmanın ya da kopuşun olumsuzlanması ile mümkün olacağını ortaya koyacak biçimde genişletilir. Marx'ın bu kapsamlı araştırmasında sadece varolanı çözümlenme değil insanın özgürlüğünün ya da öz etkinliğinin koşulu olarak insanın doğa ile ilişkisinde ontolojik olarak nitelendirilebilecek belirlemelere sıkça rastlanır. Marx'ın çalışma ya da emek çözümlemesine dair görüşleri üzerinden çalışma süresi üzerine odaklanan Andre Gorz, çalışma ile özgürleşme arasındaki geçişi Marx'ın bireysellik anlayışına başvurarak yorumlar:

“[Ç]alışma içinde özgürleşme, çalışmanın özgürleşmesinden – Marx'ın deyişiyle “asgariye indirilmesinden”- önce gelmelidir. Çünkü sadece yaratıcı yeteneklerini önceden geliştirmiş bir özne, boş zamanı süresince ‘bireyselliğin özgür açılımı’nın (Marx) bağlı olduğu özerk faaliyetleri yerine getirmeye yetenekli olacaktır” (Gorz, 1993 : 82).

Gorz'un bu yorumu onun çalışma süresinin kısaltılması talebinin sınıf açısından önemi ile birlikte düşünülmeli ve bu talebin aynı zamanda çalışmanın bir eleştirisini ve bu yönde yabancılaşmanın reddini içerdiği de unutulmamalıdır. Gorz'a göre çalışma etkinliğini sınıf ilişkileri üzerinden ele alan ve çalışmadan özerkleşmenin de ancak sınıfsal ilişkilerin çözülmesi ile mümkün olduğunu öne süren anlayışların temel eğilimlerinden birisi bu koşulları gözetecek yeni üretim tarzının zorunlu olarak ekolojik biçimde tasarlanması olmalıdır.

Marx'ın kapitalist üretim tarzına ilişkin eleştirisi sadece yabancılaşma ile ya da toplumsal ilişkilerdeki bozulma ile sınırlanmadığı gibi bu eleştiri insanın ait



olduğu doğasından nasıl koparıldığının da bir eleştirisidir. İnsanın parçası olduğu doğadan kopuşunu “insanın kendi inorganik varlığı olarak, güçlerinin laboratuvarı ve kendi irade alanı olarak davrandığı, üretimin doğal koşulu olarak algıladığı yeryüzeyiyle -toprakla- ilişkide bir çözüme” (Marx, 1999 : 389) olarak nitelendiren Marx, bu çözümenin ihtiyaç kavramının dönüşümüne nasıl yön verdiğine değinir. İnsanların ihtiyaçlarının nasıl doğal belirlenimlerden soyutlanıp *yapaylaştırıldığı* üretimin doğal temellerinin\* yok olması ile açıklanabileceğini belirten Marx, klasik iktisatçıların toplumsal olmasına rağmen nesnelere atfedilen doğal nitelikler anlayışının *kaba bir materyalizm* olduğu yönünde yorumlar.

Bir yandan bilimin ve teknolojinin gelişmesi bir yandan ise bu gelişmeyle birlikte emeğe olan ihtiyacın azalması emeğin özgürleşmesinin önkoşuludur. Dolayısıyla bilimin ve teknolojinin gelişmesi her ne kadar insanın doğadan kopuşunu derinleştirse de bu sonuç sermayenin hareketi ile ve emeğin zorunlu *özerkleşmesi* birlikte düşünüldüğünde anlaşılır olacaktır:

“Emek, artık üretim sürecinin kapsamı içine iyice alınmış durumda değildir, insan daha çok üretim süreci karşısında bekçi ve düzenleyici durumundadır. (Makine konusunda geçerli olan, insan etkinliklerinin bileşimi ve insan ilişkilerinin gelişmesi için de geçerlidir). Değişime uğramış doğal nesneyi, nesne ile kendisi arasına ara halka olarak sokan artık işçi değildir; işçi sanayi sürecine dönüştürdüğü doğal süreci kendisi ile egemenliğine aldığı inorganik doğa arsına araç olarak sokar. Üretim sürecinin baş aracı olmak yerine sürecin yanında yer alır. Bu değişimde üretimin ve servetin temel direği olarak ortaya çıkan, ne bizzat insanın yaptığı doğrudan iş, ne onun çalışarak geçirdiği zamandır; bu, onun kendi genel üretim gücünün maledilmesi, onun doğa kavrayışı ve toplum üyesi olarak varlığı yoluyla doğaya egemen olması – kısacası, toplumsal bireyin gelişmesidir. Bizzat sanayi tarafından yaratılmış ve yeni gelişmiş

---

\* “doğal güç, artı-kârın kaynağı değil, yalnızca doğal temeldir, çünkü bu doğal temel, emeğin üretkenliğinde istisnai bir artışı mümkün kılmaktadır. Aynı biçimde, kullanım-değeri, genel olarak, değişim-değerini taşır, ama onun nedeni değildir. Eğer aynı kullanım-değeri emeksiz elde edilebilseydi, hiçbir değişim-değerine sahip olmayacak, ama gene de, eskiden olduğu gibi, kullanım-değeri olarak aynı doğal yararlılığa sahip olacaktır. Öte yandan, kullanım-değerine sahip olmadıkça, yani emeğin doğal bir taşıyıcısı olmadıkça, hiçbir şey değişim-değerine sahip olamaz. Çeşitli değerlerin, üretim-fiyatları biçiminde ve çeşitli bireysel üretim-fiyatlarının, piyasayı düzenleyen, genel bir üretim-fiyatı biçiminde ortalamaya ulaşmaları gerçeği olmasaydı, çağlayanın kullanılması yoluyla ortaya çıkan emeğin üretkenliğindeki salt artış, bu metaların içerdiği kâr payını artırmaksızın, yalnızca, bu çağlayanın yardımıyla üretilen metaların fiyatını düşürecekti. Öte yandan, bunun gibi, sermayenin kendi malı gibi kullandığı emeğin doğal ve toplumsal üretkenliğini maledilmesi gerçeği olmasaydı emeğin artan üretkenliği kendi başına artı-değere dönüştürülmeyecekti” (Das Kapital 3, 2003 (b) : 571).

bu temele karşı, bugünkü servetin dayanağı olan, ötekinin emek zamanından yapılan hırsızlık, bayağı bir temel olarak karşımıza çıkar. Emek doğrudan biçimiyle servetin büyük kaynağı olmaktan çıkar çıkmaz, emek-zamanı da onun ölçüsü ve dolayısıyla değişim-değeri kullanım-değerinin ölçüsü olmaktan çıkar ve çıkmak zorundadır. Kitlenin artı-emeği, genel servetin gelişmesinin koşulu olmaktan çıkmıştır, bunun gibi, birilerinin emeği olması da insan beyninin genel güçlerinin gelişmesinin koşulu olmaktan çıkmıştır. Değişim-değerine dayanan üretim bununla birlikte çöker ve doğrudan maddi üretim süreci de geçicilik ve karşıtlık biçimine girmiş olur. Bireyselliğin özgür gelişmesi artı-emek sağlamak için gerekli-emek zamanının azaltılmasına değil, bireylerin hepsinin sanatsal, bilimsel vb. gelişmesine uygun düşen serbest zamanın ve araçların yaratılmasına olanak sağlayan toplumun gerekli-emeğinin en az düzeye indirilmesine bağlıdır. Sermaye artık süreç halindeki çelişkidir, çünkü en alt düzeye indirilmesini engeller ve bir taraftan da emek-zamanını servetin tek ölçüsü ve kaynağı olarak koyar. Bu yüzden, emek-zamanını gereksiz zaman biçiminde çoğaltmak için gerekli-zaman biçiminde azaltır; böylece gereksiz emek-zamanı gerekli zaman için koşul olarak –yaşam ve ölüm sorunu- giderek geniş ölçüde ortaya çıkar. Dolayısıyla bir yandan bilimin ve doğanın, ayrıca da toplumsal bileşimin ve iletişimin bütün güçlerini, servetin yaratılmasını bunun için harcanan emek-zamanından görece bir bağımsızlığa kavuşturmak üzere yaşama çağırır. Başka bir yönden de, böyle yaratılmış çok büyük toplumsal güçleri emek-zamanıyla ölçmek ve bunları yaratılmış değeri değer olarak korumak için gerekli sınırlar içinde tutmak ister. Üretken güçler ve toplumsal ilişkiler – her ikisi de toplumsal bireyin gelişmesinin değişik yanlarıdır- sermaye için yalnızca araç olarak vardır ve onun dar açılı temeli bakımından üretmek için araçtan başka bir şey değildir. Ama, gerçekte, bunlar, bu temeli yok etmenin maddi koşullarıdır” (Marx, 2003 (d), 174-5).

Ancak bu özgürleşme bir yandan sermaye için emeğin özelliğini ortadan kaldırırken bir yandan da üretici sıfatı nedeniyle ona olan ihtiyacı da başka bir tarzda yeniden düzenlemeye neden olacaktır.

Sermayenin doğayı kullanma konusunda herhangi bir sınır tanımaması ve ona dair egemenliğini genişletmesi ile birlikte emek ve sermaye arasındaki çelişki yoğunlaşır ve bu yoğunlaşma yine insanın doğayı biçimlendirme etkinliği ile koşulludur:

“İnsan, üretim sırasında, ancak doğanın kendisi gibi hareket edebilir, yani maddelerin yalnızca biçimlerini değiştirebilir. Dahası var. Bu biçimlendirme işinde sürekli olarak doğa güçleri tarafından desteklenir. Demek ki, emek, kendisi tarafından üretilen kullanım değerlerinin, yani

maddi servetin biricik kaynağı değildir. William Petty'nin dediği gibi, emek onun babası ve toprak onun anasıdır” (Marx, 2012 : 56).

Sermaye ile emek arasındaki çelişkinin temel belirleyeni, toplumsal üretimde doğanın kullanım tarzıdır. Marx, sermaye ile emek arasındaki tarihsel çelişkilerin ortaya koyarken her emeği anışında emeğin hem varoluşsal olarak hem de nesnesi açısından doğal bir öze sahip olduğunu vurgular. Dolayısıyla emeğin herhangi bir aşkın boyutu olmadığı gibi onun ontolojik olanağı doğa olarak kabul edilir. Bununla birlikte emek ve değer sadece doğal değil tarihsel bir boyuta da sahiptir. Bu iki boyutun birleşik olarak ele alınması ve kavramsal düzeyde araştırılması metafiziksel bir görmeyi\* gerektirir. Bu metafiziksel görme doğanın kendinde olmayan ve tarihsel olarak kurulmuş ilişki tarzlarının açığa çıkarılması için kategorik temeldir:

“[G]örme olayında, gerçekten de, bir şeyden, yani dışarıdaki nesneden, bir başka şeye, yani göze, ışık fırlatılır. Bu, iki fiziksel şey arasındaki bir fiziksel ilişkidir. Buna karşılık meta biçimi ve bunun kendisini ortaya koymasına aracılık eden emek ürünlerinin değer ilişkisi, kendi fiziksel doğaları ve bundan kaynaklanan nesnel ilişkilerle hiçbir bağlantıya sahip değildir. Burada, insanlar için şeyler arasındaki hayal ürünü bir ilişki biçimini alan, insanların kendilerinin belirli toplumsal ilişkisinden başka bir şey değildir” (Marx, 2012 : 82).

Toplumdaki mülkiyet ilişkilerinin anlaşılması, emeğin dönüşümünün ve değerini belirlenmesi yönündeki belirlemelerin herhangi bir doğal temeli olamayacağına göre bunları araştırabilmenin koşulu tarihsel olarak oluşmuş ilişki tarzlarının metafiziksel çözümlemesi olabilir. Marx doğrudan metafiziksel terimini kullanmaz ama emeğin bir yandan insan ile hayvan arasındaki ayrımın unsurlarından biri olarak kabul edilmesi diğer taraftan emeğin yaratılması sürecinde insana mahsus dönüşümlerin gerçekleşmesi ve bu dönüşümün insanın özünü de biçimlendirdiği düşünüldüğünde Marx'ın çözümlemesinin metafiziksel bir niteliği olduğunu belirtmekte bir beis görülmemelidir: “Marx'ın ekonomi

---

\* Scott Meikle, Marx'ın metafiziğinin Aristoteles'in metafiziğine yakın olduğunu düşünse de bu iki metafizik arasındaki benzerliğin sınırları olduğu söylenebilir. Özellikle de Aristoteles'in metafiziğinin iki temel kavramı olan *eidōs* ve *telos* göz önünde bulundurulduğunda iki filozof arasındaki farklılık daha da belirginleşir. Bununla birlikte Meikle'ye göre, “onun metafiziği teorik yapıtında özellikle de ekonomi-politiğinde özellikle ima edilmiştir. Ona ulaşabilmek için onu oradan çıkarmamız gerekir” (Meikle, 1991 : 272).

teorisi kolayca tanınan metafiziksel asıl unsurlarla doludur” (Yovel, 1989 : 87). Bu metafiziksel öz onun bilimsel kavrayışıyla çelişmediği gibi bu kavrayışla özgün bir birlik içindedir ve birbirinden özerkleştirilebilir gözükmemektedir.

Marx’a göre insan, emeği yoluyla doğaya biçim verirken bu etkinlik yoluyla kendi özünü de biçimlendirir. İnsan etkinliğinin ve özünün çözümlenmesi sadece doğal ya da tarihsel verilerle mümkün gözükmemektedir. Şayet bu iki boyut yeterli olsaydı hem fizik bilimi hem tarih bilimi hem de ekonomi bilimi aracılığıyla bu çözümlenme gerçekleştirilebilirdi. Ne var ki özellikle emeğin olanağını ve özünü anlayabilmenin yolu felsefî ya da metafiziksel bir dayanağı zorunlu kılar.

Emeğin çözümlenmesindeki metafiziksel boyut, Marx’ın insanı hayvandan ayırmasına vurgu yapmaya çalışırken ortaya koyduğu şu belirlemeyle desteklenebilir:

“Emeği, tümüyle ve yalnızca insana ait bir biçimiyle alıyoruz. Bir örümcek, dokumacının çalışmasını andıran faaliyetlerde bulunur ve bir arı, bal peteğini yaparken bazı mimarları utandırır. Ama en kötü mimarı en iyi arıdan daha en başından ayırt eden şey, mimarın, peteği balmumundan yapmadan önce kafasında kurmuş olmasıdır. Emek sürecinin sonunda, bu sürecin başında zaten işçinin imgelemine, yani düşünsel olarak varolan bir sonuç ortaya çıkar. İşçi, sadece, üzerinde çalıştığı doğal maddeye biçim değişikliği vermiş olmakla kalmaz; aynı zamanda, bu doğal şey üzerinde, kendi faaliyetini yürütme biçimini bir yasa olarak belirlediğini ve kendi iradesini tabi kılmak zorunda olduğunu bildiği amacını da gerçekleştirmiş olur. Ve bu tâbi oluş, yalıtık bir olay değildir. Faaliyet halindeki organların çabaları dışında, kendisini dikkat olarak gösteren belli bir amaca yönelik irade, işin yapıldığı bütün süre boyunca gereklidir” (Marx, 2012 : 182).

Şayet emeğin kendisi doğada olmayan yeni bir şey yaratıyorsa emeğin özünün metafiziksel olduğu söylenebilir mi? Dahası değer ve anlam da doğrudan doğanın konusu değilse bunları ancak metafiziğin konusu olarak araştırmak gerekecektir. Marx’ın araştırmalarının yoğun bir döneminde çalışmalarını kendi tabiriyle “şeylerin kendilerini, yani iç bağlantılarını araştırmak” olarak nitelemesi onun emek ve değer konusundaki araştırmasının bu metafiziksel niteliğini destekler niteliktedir.

Marx'ın insan ile hayvan arasındaki karşılaştırmada izlediği çizgi özsel olarak farklı olsa da Hegel'le oldukça benzer bir boyutta yürütülür. Bilinç Hegel için de insan için ayırıcı bir unsur olarak belirlenebilir: “insan ne olduğunu ve ne yaptığını bilerek kendini hayvandan ayırır” (Hegel, 1991 : 28). İnsanın doğasını düşünmek olarak belirleyen Hegel, insanın bu doğası itibarıyla “ben” diyebildiğini iddia eder. Ancak insanın doğa ile ayrımının ve doğadaki yerinin araştırılmasında bilindiği üzere Hegel kökten bir biçimde Marx'tan ayrılır. Zira Hegel insanın Tin niteliği ile doğada olma niteliğinin çelişik olduğunu düşünür ve insanın “kendi için” olma durumunu da aynı olumsuzlama ile açıklar: “Tin özgür olmalıdır, ve ne ise kendi edimi yoluyla öyle olmalıdır. Doğa insan için yalnızca onun dönüştürmesi gereken bir başlangıç noktasıdır [...] İnsanın doğal varlığının dışına çıkışı onun özbilinçli bir varlık olarak dışsal bir dünyadan ayrılışıdır” (Hegel, 1991 : 44). Hegel'in bu koşulu onun özgürlük kuramının ilkesini oluşturur. Özgürlükle ilgili ifadelerinde Marx ile Hegel arasında göze çarpan ancak formel bir benzerlik söz konusu iken özgürlüğün olanağında doğanın yeri konusunda iki filozof arasında tam bir karşıtlığa tanık olunur.

Her iki filozof için de özgürlük, “kendi kendinin belirlenimi” olarak ifade edilirken Marx bu belirlenimin bireysel, toplumsal ve doğal belirlenim\* olduğunu düşünür ve bu belirlenimin maddi boyutuna vurgu yapar. Terry Eagleton, özgürlük ya da insanın doğasını gerçekleştirme olanağını Marx'ın bahsettiği tarzda düşündüğümüzde şu sonuca varılacağını düşünür: “Eğer iyi yaşam, doğamızı gerçekleştirmekle oluyorsa ve eğer bu herkes için doğruysa, o zaman böylesi bir gerçekleştirme sürecini her yerde mümkün kılabilmek için maddi koşullarda köklü değişikliklere gitmek gerekmektedir” (Eagleton, 2004 : 129).

---

\* Murray Bookchin de toplumsal ile doğal arasındaki ayrımın eleştirisini ortaya koyduğu *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi* adlı çalışmada bu ayrımın özellikle etikteki nesnellik sorununu da belirlediğini dahası belirsizleştirdiğini iddia eder ve bu ayrımın etikteki kişisel ile toplumsal arasında bir ikileme neden olduğunu düşünür. Oysa ontoloji hem toplumsallık ile doğallık arasındaki hem de toplumsallık ile ahlaklılık arasındaki ilişkiyi keşfedebildiği oranda gerçektir. Bu nedenle toplumsallık ile ahlaklılık arasındaki ilişki sanıldığının gibi görece değil nesnel bir olanağa sahip olabilir: “[E]tik, sadece kişisel beğeniler ve değerler sorunu değildir; kendini gerçekleştirmenin bir nesnel standardı olarak dünyanın bizzat içinde gerçek olarak yerleşiktir. Bir toplumun 'iyi' veya 'kötü', 'ahlaklı' ya da 'ahlaksız' olup olmadığı ussallık ve ahlaklılık açısından o toplumun gizilgüçlerini yerine getirmiş olup olmadığına dayanarak nesnel olarak belirlenebilir” (Bookchin, 1996 : 43).

Oysa Hegel, bu doğal belirlenimin olumsuzlanması ve Tin belirleniminin olumlanması ile özgürlüğü ilişkilendirir. Yine de Hegel, deyim yerindeyse geleneksel karşıtlardan birisi olarak nitelendirilebilecek özgürlük ve zorunluluk arasındaki çatlağı belli bir yolda olumsuzlayarak özgün bir birleştirmeye işaret edecektir:

“[Ö]zgürlük ve zorunluluk arasındaki ayrım irdelemeye alındığı zaman bu belirlenimler Doğaya ve Tine öyle bir yolda uygulanıyorlardı ki, etkinlikleri içindeki Doğa zorunluluğa altgüdümlü olarak ve Tin ise özgür olarak görülüyordu. Bu ayrım hiç kuşkusuz özsel ve Tinin en iç özünde temellenmiştir; ama gene de özgürlük ve zorunluluk, eğer soyut olarak birbirlerine karşı alınacak olurlarsa, yalnızca sonluluğa özgüdürler ve ancak onun toprağında geçerlidirler. İçinde hiçbir zorunluluk taşımayan bir özgürlük, ve özgürlüksüz yalın bir zorunluluk, - bunlar soyut ve bu yüzden gerçek olmayan belirlenimlerdir. Özgürlük özsel olarak somuttur, sonsuza dek kendi içinde belirli ve böylece aynı zamanda zorunludur. Zorunluluktan söz edildiği zaman, genellikle bundan ilk olarak yalnızca dışarıdan belirlenim anlaşılıyordu [...] Bu gene de salt dışsal bir zorunluluktur, gerçek bir iç zorunluluk değil, çünkü bu sonuncusu özgürlüktür” (Hegel, 1991 : 55).

Elbette ki buradaki birleştirme Hegel’in de vurguladığı gibi belli bir tarzda geçerlidir. Hegel’in aksine Marx’ın özgürlük ve zorunluluk arasında bu anlamda bir özsel karşıtlık görmediği bilinmektedir. Hegel’in Tin ile doğa arasında yaptığı özsel ayrım onun özgürlük kuramı temelinde düşünüldüğünde doğa Tinin bir olumsuzlanması olarak nitelendirilirken Marx özgürlüğü doğanın ve doğal niteliğin olumlanması olarak değerlendirir. Ancak Marx’ın olduğu gibi Hegel’in konumu da tekbiçimli bir açıklamayla kuşatılabilir gözükmemektedir. Hegel doğanın olumsuzlanması konusunda oldukça kompleks bir belirleme ortaya koyar: “Burada ‘ortadan kaldırma’ sözcüğünün ikili anlamını anımsamak yerinde olacaktır. ‘Ortadan kaldırma’ ile ilkin uzaklaştırmayı, olumsuzlamayı anlarız ve buna göre örneğin bir yasanın, bir düzenlemenin ortadan kaldırılmasından söz edilir. Ama, öte yandan, ‘ortadan kaldırma’ o denli de saklamak demektir” (Hegel, 1991 : 140). Hegel ile Marx karşılaştırması<sup>5\*</sup> Marx’ında ifade ettiği üzere

---

\* Louis Althusser, Marksizm incelemesinde onun hangi filozofan etkilenecek geliştirileceği hususunda yaygın olarak Hegel’in özellikle diyalektik kuramının kabul gördüğünün aksine Spinoza’nın katkısının olabileceğini düşünür. Ancak bu katkı Althusser’e göre oldukça zordur: “Ona [Marksizme] Hegelci diyalektikte bulunmayan başka biçimler de gereklidir. İşte bu noktada Spinoza’nın (bazen çok yakın bazen çok uzak) tanıklığı bize rehberlik etti: onun

belli karşıtlıklar taşısa da özellikle Hegel'in felsefesinin anlaşılması bu karşıtlıklar üzerinden anlaşılamayacak oranda kapsamlı ve derinliklidir. Ancak burada şunu ifade etmek yararlı olacaktır ki, Marx ve Hegel arasında hakkınca bir karşılaştırma ne bu iki filozofun karşıtlığı üzerinden ne de birisine materyalist diğerine idealist atfi üzerinden gerçekleştirilebilir gözükmektedir. Hem bu karşıtlıktan hareketle karşılaştırmanın yapılmaya çalışılması hem de bahsedilen atıflarla bu filozofların anlaşılmaya çalışılması her iki filozof ve her iki felsefe açısından da layıkıyla bir felsefi araştırma önündeki engellerdir.

Marx'ın insan araştırması insanın hayvan ile olan ayrımlarını ortaya koyma yöntemiyle boyutlandırılırken bu ayırma çabasının tözsel bir ayırma olmadığı bilinir. Öyle ki Marx'ın bu araştırmasında insan ile hayvan arasındaki bu ayırımın oluşmasında iddia ettiği "kendi geçim araçlarını üretme"leri argümanının geçerliliği çağdaş bilimsel çalışmalardaki sonuçlar düşünüldüğünde yeterlilik sağlayamamaktadır\*. Marx'ın insanın doğadaki ontolojik konumunu ve doğayla ilişkisini vurgularken sık sık kullandığı ve uyarıda bulunduğu nokta, insanın doğadaki diğer varlıklardan ayrı nitelikleri olsa da bu insan ile doğa arasındaki birliği olumsuzlayan bir ayırım değildir. İnsanın hem doğadan ayrımı hem de onunla birliği birbiriyle çelişmediği gibi bu iki belirlenim birlikte düşünülmesinin insan doğası ele alınamaz. Marx, bu iki belirlenimin temel kategorisini üretim olarak belirler ve bu kavram etrafında araştırmasını sürdürür: "özne olan insanın ve nesne olan doğanın aynı oluşu olgusundan meydana gelen birliğin, temel farkları unutturmaması için genel olarak üretim için geçerli özellikleri iyice ayırt etmek gerekir" (Marx, 1993 : 222). Marx'ın insan

---

"üstün merteye"de olmayan (yani aşkın olmayan ) geçişsiz (Descartesvari) ve aynı zamanda ifadesiz (Leibnizvari) bir nedenselliği kavrama çabalarından yararlandık. Bütünün parçaları üzerindeki etkililiğini ve Bütün içindeki parçaların eylemini açıklayan bir nedensellik – parçaların etkin ilişkilerinden başka bir şey olmayan ve kapanmayan bir bütün. Spinoza ilk ve hemen hemen tek tanık olmasına rağmen bize çok uzaklardan yardım etti.

Elbette ki bir Marksist hiçbir bedel ödemeksizin Spinoza'dan dolanamaz. Çünkü bu macera çok tehlikelidir ve ne yaparsak yapalım Hegel'in Marx'a verdiği şey her zaman Spinoza'da eksik olacaktır: çelişki" (Althusser, 1991 : 49).

\* Hegel, *Mantık Bilimi* çalışmasında Marx'ın da etkilenmiş olabileceğini düşündürten buna benzer bir belirleme yapar: "Hayvan gereksinimlerinin doyumu için kullandığı şeyleri dolaysızca bulur; buna karşı insan gereksinimlerini doyuran araçlarla kendi ürettiği ve dönüştürdüğü şeyler olarak ilişkidir. Böylece bu dışsallıkta bile insan kendi kendisi ile ilişkidir" (44)

araştırması ekonomik üretim tarzına odaklanmış olsa da onu insan anlayışı bu belirlenimden ibaret değildir:

“O sadece insan bireyinin nesnel, empirik olarak izlenebilir nüfusu, soyut kapasitelerini ve yaş, cinsellik, toplumsal etkinlikler, özgürlük ve bireysellik gibi diğer karakteristiklerini değil aynı zamanda onların ‘iç’, gizil düşünceleri, duyguları, ihtiyaçları ve eylem için diğer eğilimleri ile de ilgilendi” (Archibald, 1989 : 2).

Bununla birlikte bilindiği üzere Marx, insana ve doğaya dair araştırmasını önemli oranda tarihsel olarak üretim tarzının evrimini izleyerek geliştirmiştir. Ancak elbette ki Marx’ın bu tarzı onun bu sınırlarda kaldığını göstermez.

Marx, doğa ile insan arasındaki ilişkinin çözümlenmesini beden ile düşünce arasında da sürdürerek epistemolojik belirlemelere işaret eder. Ona göre insan ile doğa arasındaki çelişik olmayan birliğin ve ayrımın bütünselliği düşünce ile beden arasındaki ilişki için de geçerlidir: “Düşünmek ve olmak böylece şüphesiz ki birbirlerinden *ayrıdırlar*, ama aynı zamanda birbirleriyle *birlik* içindedirler” (Marx, 2003 (a) : 114). Yine de bu klasik ontolojinin tersi değil alternatif olarak görülmelidir. Zira Marx insan ile doğa ve beden ile düşünce arasında bir ayrılık gözetse de bununla birlikte ontolojik olarak bunların birliğinden bahseder. Düşünmek ve varolmak arasındaki bu ilişki tarzını kavramanın koşulu ise metafiziktir. Böylece Marx insan ile doğa, düşünce ile beden arasında durağan olmayan ve her zaman birlik içinde gerçekleşen bir ilişkiyi betimler. Felsefi açıdan burada açıklanmaya ihtiyaç duyuran kavram “ilişki” kavramıdır. Marx’ın insan ve doğa araştırmasından ziyade felsefesinde bu kavrama verdiği ağırlık önem arz etmektedir. Bu kavramın Marx’ın araştırmasına ontolojik boyutu kazandıran kavram olduğunu söylemek mümkün gözüküyor. İlişki kavramı sadece doğa ile insan, düşünce ile beden arasındaki ilişki açısından değil insanlar arası toplumsal ilişkinin açıklanması açısından kategorik bir rol oynar.

İlişki kavramı Marx’ın tarih araştırmasının içine yerleştirilerek ele alınır. Düşünceye, üretime, topluma dair tüm ilişki tarzlarının çözümlenmesi bu araştırmaya dönük gerisin geriye bir tarihsel okumaya ihtiyaç duyurur.



Dolayısıyla düşüncenin ne olduğu araştırması Batı felsefesinin genel eğiliminin aksine tarihsel bir oluşum süreci içinde ele alınır.

İlişki ve süreç kavramları Marx'ın felsefesinin iki kurucu kavramıdır. İnsana dair pratik ya da düşünsel araştırmaları bu iki kavram aracılığıyla ele alan Marx, insanın toplumsal ve tarihsel oluşumunu açıklamak açısından bu kavramların avantajlarından yararlanarak insanın nesnel olma niteliğini “kendi dışında bir doğası olma” ile tasvir eder. Bu ontolojik belirleme tarihselci yöntemle tutarlı biçimde ortaya konur ve Marx, düşüncenin yapısını da benzer bir yöntemle ele alır. Ona göre düşüncenin ontolojik bir yönü olsa da bu yön onun tarihsel olarak “daha basitten daha karmaşığa” yükselerek soyut nitelik edinmesi yoluyla tarihsel bir dönüşüm olarak gerçekleşir. Dolayısıyla nesnellik kavramı ve olanağı ontolojik bir belirleme ile ortaya konarken düşüncenin yapısı tarihsel bir belirlemeyle ele alınır.

Ontolojik ve tarihsel olanı tutarlı bir tarzda birlikte kullanan Marx, toplumun ekonomi-politik çözümlemesinde bu birliktelikten yola çıkarak tespitlerde bulunur. Ona göre gereksinimin karşılanması ve biriktirme gibi edimlerin ele alınmasında salt tarihsel boyut yeterli olmayacaktır. Şayet bu anlamda tek yönlü bir çözümleme ile sınırlı kalınırsa özellikle biriktirme ya da insanın doğasına atfedilemeyecek nitelikler atfedilebilir. Oysa Marx için insan doğası bu tarz belirlenimler ile açıklanamaz. Ona göre insanın “doğal varlık koşulları ikili bir niteliğe sahiptir: 1. öznel ve 2. nesnel doğa” (Marx, 1999 : 382). Marx'ın insanın yapısına dair ikinci belirlemesinden yola çıkarak oluşturabilecek boyut onun kendi varlığı ile birlikte kendi türü için de üretim organize etmesidir. Oysa “fillerin kaplanlar için, ya da hayvanların başka hayvanlar için ürettikleri görülmez” (Marx, 1999 : 165). İnsanların birbiri için üretim etkinliğinde bulunmaları doğal ve tarihsel bir zorunluluk iken kapitalist üretim tarzının yerleşmesi ile birlikte gereksinimin karşılanmasında doğal zorunluluklar yerine tarihsel belirlenimler geçmiştir: “İhtiyaçlarımızın ve zevklerimizimizin kaynağı toplumdur. Sonuç olarak, bunları biz topluma göre ölçeriz, yoksa bizi tatmin eden objelere göre değil. İhtiyaçlarımız ve zevklerimiz sosyal mahiyette oldukları için, nispidirler” (Marx, 1992 : 46). Marx, bu belirlemeyle

kapitalizmin gereksinim kavramındaki dönüşüm yoluyla insanlar için yapay gereksinimler yarattığını ifade eder.

Marx'ın insan araştırmasının tözsel kategorisinin emek olduğu bilinir. Ancak Marx bu kavramı her ne kadar tarihsel dönüşümü içinde ele alsada onun araştırmasının çok daha kapsamlı olduğu belirtilmişti. Marx'ın emekten bahsederken hem zihinsel hem de bedensel bir emeği kastettiği\*, emeğin nesnellüğünden bahsedebilmenin koşulunun belli bir nesneyi açığa çıkarması ve dolayısıyla bu açığa çıkarılışın ve etkinliğin nesnellüğünün\* ontolojik bir temel olarak doğa olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Ancak insanın etkinlik ve nesnellik olanağı olarak doğa ile insan arasındaki ontolojik ilişkinin bozulmasının nedenleri tarihsel olarak insan ile doğa arasındaki ilişki tarzının araştırılmasıyla ortaya konabilir. Marx, bu nedenleri araştırırken haklı olarak kapitalist üretim tarzına yoğunlaşacak ve bu üretim tarzına özgü nitelikleri keşfetmeye girişecektir.

Üretimin tek koşulunun doğa olduğunu belirten Marx, üretim ilişkisi tarzının üretimi gerçekleştiren bireysel, toplumsal ve doğal durumunu da belirlediğini saptar. Kapitalist üretim tarzını bu yönde ele alan Marx'ın üretime dair çözümlenmeleri bu üç boyutu da kapsamaktadır. Marx, bireysel ve toplumsal varoluşun nasıl biçimlendiğinin yanı sıra insanın doğa ile ilişkisinin ve doğal

---

\*Her ne kadar Marx, üretimin yoğunlaşması ile zihinsel emek ile el emeği arasında bu yoğunlaşmaya koşulla bir ayrılmanın da gerçekleştiğini söylese de bu Marx'ın emek kavramı açısından formel bir ayrılma olarak görülmelidir. Jason Read, Marx ile Spinoza arasındaki karşılaştırmada Spinoza'nın varlık araştırması itibarıyla böyle bir ayrılmanın ontolojik olarak mümkün olmayacağını, varolan pratiğin etkilerinden ve belirlenimlerinden başka bir biçimde bu ayrılmayı yorumlamayacağını iddia eder. Aslında böyle bakılınca Marx ile Spinoza'nın felsefe tanımlarında bir benzerlik olduğunu vurgulayan Read'e göre her iki filozof için de felsefe "belirli sınırları ve etkileri ile etkinliğin bir türü olarak kabul edildi" (Read, 2007 : 515).

\* Terry Eagleton ahlakın evrenselliğini araştırırken böyle bir evrensellikten ancak beden dolayısıyla bahsedilebileceğini vurgular: "Ahlakın evrenselliğinden bahsedilebiliyor olmanız her şeyden önce beden sayesinde [...] Türümüzün zaman ve uzamda yayılmış olan geri kalanıyla paylaştığımız en önemli ortak nokta, maddi bedendir. Tabii ki, ihtiyaçlarımızın, arzularımızın ve acılarımızın her zaman bir kültürel özgünlük unsuru içerdiği doğrudur. Ama maddi bedenlerimiz, prensip olarak kendi türlerinden olanlar için bir yakınlık hissetme kapasitesine sahiptir, hatta buna mecburdur. Ahlaki değerler, işte bu duygudaşlık kapasitesi üzerine kuruludur ve bu duygudaşlığın kendisi de, birbirimize karşı duyduğumuz maddi bağımlılık üzerine kuruludur" (Eagleton, 2004 : 159).

varoluşunun kapitalist üretim tarzı içinde nasıl dönüştüğünü ve üretenin doğal varoluşundan nasıl koptuğunu gözler önüne serer:

“İşçi hayatını nesneye koyar; ama artık hayatı kendine değil, nesneye aittir. Dolayısıyla, bu etkinlik ne kadar fazla olursa, işçinin nesnelere yoksunluğu da o kadar artar [...] İşçinin kendi ürününden dışlaştırılması, sadece emeğinin bir nesne, *dışsal* bir varoluş olduğu anlamına gelmez, *onun dışında* bağımsız, ondan başka bir şey olarak var olduğu, karşısına dikilen bağımsız bir güç olduğu anlamına da gelir; yani işçinin nesneye aktardığı hayat, yabancı ve düşman bir şey olarak kendi karşısına çıkmaktadır” (Marx, 2003 (a) : 76).

Bu üretim tarzı içinde insan ürettikçe kendi doğal varlığını yitirir ve ürettiği değer arttıkça kendi değeri azalır. Oysa insanın doğası itibariyle sahip olduğu türsel niteliği üretimle olumlanır ve nesnelleşir. Bu sadece türsel varlığın değil bireysel varlığın da olumlanması olduğu için bu türsel ya da toplumsal varlığın her olumsuzlanması benzer biçimde insanın kendi ve doğal varlığının da olumsuzlanması olarak açığa çıkar. Marx'ın insanın üç boyutlu –doğal, toplumsal ve bireysel- varlığına ilişkin ayırıcı etken olarak belirlediği boyut toplumsallık boyutudur ki bunun kuruluşunda da üretim tarzı ağırlık oluşturmaktadır: “[İ]nsanın kendine ve doğaya her yabancılaşması, kendini ve doğayı, kendinden başka ve ayrı insanlarla koyduğu ilişkide görülür” (Marx, 2003 (a) : 85). Elbette ki bu belirleme toplumsal üretim tarzının diğerlerine oranla törsel bir yere sahip olduğu değil onlara oranla ağırlık noktası oluşturduğudur. Dolayısıyla ancak üretim tarzının dönüşümü ile insanın varlığının her türlü olumsuzlanması tersine çevrilebilir. Marx'ın bu sınırdaki geliştirdiği tasarımı “tam gelişmiş doğalcılık” olarak nitelendirdiği toplumsal form bir yandan insanın toplumsal, doğal ve bireysel varlığının olumsuzlanmasına karşı çözümünü oluştururken diğer yandan “varoluşla öz, nesneleşme ile kendini-pekiştirme, özgürlük ile zorunluluk, birey ile tür arasındaki kavganın gerçek çözümüdür” (Marx, 2003 (a) : 111). Marx, nasıl ki etkinliğin acının nedeni olması, manevi ile bedensel olanın arasındaki tutarsızlık pratik yoluyla gerçekleştiyse bunun yine ancak pratik yoluyla aşılabileceğini belirtir. Felsefenin bu ikilemi çözememesinin nedeni ise bu sorunu kuramsal sınırlar içinde ele alıp çözmeye çalışmasıdır. Varsayılan bir başka ikilem de toplumsallık ve bireysellik arasındadır ki bu ikilemin olumsuzlanması beden doğal varlığıyla mümkün olur: “Beden, belki de aramızdaki en temel ortaklık

biçimidir; ama aynı zamanda, eşsiz şekilde bireyleşme biçimimizdir de” (Eagleton, 2004 : 165). Beden konusundaki bu belirleme Marx’ın yabancılaşma kuramındaki farklı boyutların bir araya getirilmesinde de özsel bir yere sahiptir.

Çalışma etkinliği her ne kadar insanın doğadan kopuşunun nedenlerinden biri olsa da çalışma ile insan kendi doğasını dışa vurduğu gibi doğayı biçimlendirerek doğada kendine ait bir öz oluşturur. Yine bu etkinlik yoluyla kendinde doğal bir özün oluşumunu gerçekleştirir. Marx’a göre çalışma etkinliği tarihsel bir eleştiri ile ele alındığında insanın doğadan uzaklaşması-kopuşu açığa çıkarılmakla birlikte şu gerçekle karşılaşılır: “İnsan tarihinde yer alan doğa – insan toplumunun doğuşu- insanın *gerçek* doğasıdır; dolayısıyla çalışma yoluyla ortaya çıkan doğa, *yabancılaşmış* bir şekilde de olsa, gerçek *antropolojik* doğadır” (Marx, 2003 (a) : 120). Bu belirleme daha önce de değinildiği gibi Spinoza’nın her türlü fikrin aynı zorunlulukla ortaya çıktığı belirlemesiyle epistemolojik bir paralelliğe sahiptir. İnsanın –olumlu ya da olumsuz- her türlü pratik etkinliği nasıl ki doğa yasası uyarınca belirleniyorsa zihnin oluşumu da aynı yasa uyarınca belirlenir. Spinoza bu belirlenimi uygun ve uygun olmayan fikirler arasındaki ayrımı ortaya koyarken ele alır. Ona göre uygun fikirler nasıl ki zorunluluk ilkesine göre açığa çıkıyorsa uygun olmayan fikirler de aynı zorunlulukla açığa çıkar. Yani her türlü fikir aynı nedensellik bağıntısıyla açıklanmalıdır. Böylece Marx’ın tarihsel pratiğin dayandığı temel ile Spinoza’nın epistemolojik araştırmasında ortaya koyduğu temel çakışacaktır. Her iki filozof da her türlü etkinliği aynı doğal temelde ele alarak etkinliği herhangi bir yargıya başvurmaksızın aynı nesnel temelde araştıracaktır.

Spinoza’nın genel olarak özgürlük ve etkinlik sorunu etrafında tartıştığı insanın edilginliğinin ve doğasına uygun olamayışının nedenlerini Marx, insanın üretim etkinliğinin tarihsel dönüşümüne dayanarak ortaya koyar. Marx bu dönüşümü araştırırken doğasından kopan insanın durumunu detaylı olarak betimler ve bu betimlemede insanın iki özsel niteliğine vurgu yapar:

“Ama insan yalnızca doğal bir varlık değildir: *insani* bir doğal varlıktır. Yani, kendi için bir varlıktır. Dolayısıyla bir *tür* varlığıdır ve hem varlığı hem de bilgisiyle kendinin böyle olduğunu pekiştirmelidir. Dolayısıyla,

*insani* nesnelere, kendilerini dolaysız olarak sunduklarında doğal nesnelere değildir ve dolaysız olarak *insan duyuları* da –yani nesnel olarak- *insan* duyarlılığı, insan nesneliliği değildir. Ne nesnel olarak, ne de öznel olarak doğa dolaysız şekilde insana yeterlidir. Doğal her şeyin bir başlangıcı olması gerektiği için, *insanın* da oluşma edimi vardır: *Tarih*. Ama bu insan için bilinen bir tarihtir ve bir oluşma edimi olarak oluşmanın bilinçli bir kendini aşma edimidir. Tarih, insanın gerçek doğa bilimidir” (Marx, 2003 (a) : 170).

Marx’ın insanın doğadan kopuşu yönündeki tarihsel belirlemesi onun doğa araştırmasıyla birlikte düşünüldüğünde insanın varlığının pratik ve düşünsel olumlanması ile neyi kastettiği daha anlaşılır olacaktır. Bu yönde insanın toplumsal varlığı ile doğal varlığı arasında herhangi bir çelişki olmaksızın bağlaşıklık bir ilişkiden bahsedilebilir. Bu iki boyut, insanın doğa ile ilişkisini anlamak açısından ortak bir temeli temsil eder. Spinoza’nın da felsefe ile teoloji arasındaki ayrımın temellendirilmesinde doğa araştırması üzerinden hareket ettiği belirtilmişti. Spinoza ile Marx, benzer biçimde insan araştırmasının ya da felsefi araştırmanın tek ontolojik dayanağının doğa araştırması olduğunu ifade eder. Dolayısıyla felsefenin teolojileştirmesi ya da insanın doğadan bağımsız ele alınması ancak bu ontolojik dayanağa dönerek açıklanabilir ve aşılabılır.

Marx, insanın doğadan kopuşunu ya da özünün olumsuzlamasını ele alırken bu ele alışı Hegel eleştirisi ile ve Hegel’in yoğun etkisinin olduğu bir dönemde Hegel’e rağmen geliştirmiştir. Onun Hegel eleştirisi aynı zamanda Batı felsefesinin genel eğilimlerinin de eleştirisidir. Marx’ın özellikle ontolojik ve epistemolojik araştırmadaki doğrultusunu ortaya koyan bu eleştiri, onun geleceğe dair öngörülerde bulunabilmesinde de etkili olmuştur. Marx’a göre insanın olumsuzlandığı özüne geri dönmesinin faili üretici-emek yaratan sınıf olacaktır. Ancak Marx, geleceğe dair öngörülerinde şimdiye kadar bahsedilmeye çalışılan doğal ve tarihsel belirlemelerine dayanacak ve herhangi bir teleolojik eğilime yer vermeksizin hatta bu eğilimi olumsuzlayarak ilerleyecektir. Ona göre nasıl ki toplumsal ve doğal varoluş tarzını belirleyen, emeğin hareketi ise bu varoluş tarzının evrimi de aynı harekete başvurulabilir. Bu bir yöntem önerisidir ve geleceğe dair ön belirlenimi değil belli bir tarzda kavrayışı duyurur. Bu kavrayış, ontolojik bir temele dayanması ve tarihsel okumanın da bu ontolojik temel yoluyla ele alınması nedeniyle oldukça sağlam bir sezgi ile biçimlenmiştir.

Ernest Mandel'e göre sınıfın varlığı ya da oluşumu görece bir yöntemle kavranılamaz:

“Sınıfın mevcudiyeti nesnel bir olgudur. Bunun öznelikle hiçbir ilgisi yoktur. Bu sınıfın gerçekte ne düşündüğünü ve nasıl davrandığını ve eylem yeteneğinin ne ölçüde olduğunu ise dışarıdan bir takım varsayımlar ya da spekülasyonlar aracılığıyla türetemeyiz. Buna, bu sınıfla bir bütünleşme yoluyla ulaşmak gerekiyor” (Mandel, 1993 : 82).

Dolayısıyla sınıfın yapısının kavranılması ne salt ekonomik bir çözümlemeyle sınırlıdır ne de sınıfın geleceğe dönük eğilimi belli bir iradenin oluşumundan bağımsızdır. Tarihsel olarak üretim tarzına ilişkin çözümlerini salt ekonomik tarzda değil toplumsal varoluşun belirlenmesi yönündeki her türlü uğrağı göz önünde bulundurarak gerçekleştiren Marx'a göre, üretici sınıfın hareketi de teleolojik değil tarihsel olarak üretim tarzına dayanan önbelirlemelerle açıklanabilir: “Söz konusu olan şu ya da bu proleterin ya da hatta tüm proletaryanın bir an için hangi ereği *tasarladığını* bilmek değildir. Söz konusu olan proletaryanın *ne olduğunu* ve bu *varlık* uyarınca tarihsel olarak neyi yapmak zorunda kalacağını bilmektir” (Marx, 2003 (c) : 59). Dolayısıyla Marx'a göre geleceğe dair herhangi bir tasavvurda bulunabilmenin koşulu onun dayanaklarını oluşturacak yapıyı kavramaktan geçer. Bu yapı, tarihsel ve doğal olarak her türlü üretim tarzının pratik dönüşümünü imler. Bu yapıyı ele alabilmenin ve dönüştürebilmenin koşulu ise onun hareketini belirleyen nedensellik yasasını kavramak ve bu yasaya uygun biçimde nedenleri ortaya koyabilmenin pratik ve teorik dayanaklarını geliştirebilmektir. Marx fikirlerin oluşumu ve tarihsel işlevlerini de bu minvalde ele alacaktır:

“*Fikirler* hiçbir zaman dünyanın bir eski durumunun ötesine götüremezler, onlar hiçbir zaman eski durum fikirlerinin ötesine götürmekten başka bir şey yapamazlar. Genel olarak söylemek gerekirse fikirler, *hiçbir şeyi iyi bir sonuca vardırılmazlar*. Fikirleri iyi bir sonuca vardırılmak için, pratik bir gücü kullanan insanlar gerekir” (Marx, 2003 (c): 161).

Hegel eleştirisini içeren bu belirleme, fikrin bir olumsuzlanması değil, fikrin gerçekliğinin bir önkoşulu olarak düşünülmelidir. Marx'ın bu görüşü teoriyi olumsuzlamak değil teoriyi derinleştirme ve etki gücünü artırma eğilimi

taşımaktadır: “İnsanlığın maddi tarihi bir yana, manevi tarihinde dahi, hiçbir şeyi, kimseyi asla etkilemeyen düşünceler ister istemez sıradandırlar. ‘Teori, kitleleri kavradığında maddi bir güç haline gelir’ diye çoktan söylemişti genç Marx” (Mandel, 1986 : 75).

Marx’ın ekonomi-politik görüşleri ile felsefesinin iç içe geçtiği düşünüldüğünde bu yönlerden birisine ağırlık vermek onu anlamak açısından uygun bir yöntem olmayacaktır. Marx’ın her iki yön açısından da kullandığı temel argüman her varolanın doğada olduğu - “doğa (bu sözcük nesnel olan her şeyi, bu bakımdan toplumu da kapsamaktadır)” (Marx, 1999 : 47)-, her gerçekleşenin doğada gerçekleştiği ve bunun da zorunluluk ilkesiyle belirlendiğidir. Üretim ilişkileri içinde toplumsal formun dönüşümü, bu dönüşümde sınıf hareketlerinin belirleyiciliği ve tüm bu dönüşümün belli bir metafizik kavrayışla kuşatılarak gerçek bir öngörüye olanak sağlaması onun felsefesi ile politikasının kesiştiği uğraklardır. Marx’ın doğayı ve toplumu felsefi bir tarzla ele alışı onu mutlak, durağan ya da belli bir amaca doğru evrilen toplum anlayışlarının dışında konumlandırmıştır. Marx’ın geleceğe dair öngörülerini de bu niteliklerin hiçbirine sahip olmamakla birlikte tarihsel ve felsefi bir temele dayanacaktır. Bununla birlikte Marx’ın geleceğe dair öngörülerinin zaten doğrudan pratik belirlenimler içermediği bilinir. Bu öngörüler sadece tarihsel yasalara dayanan ve bu yasalara uygun biçimde ortaya konmuş önbelirlenimlerden ibarettir. Marx’ın geleceğe dair mutlak belirlemeleri ima eden herhangi bir vurgusuna rastlanamayacağı gibi Marx, felsefi tutumu nedeniyle bu tip belirlemeleri *idealistçe* bulur, dahası kaba bir *materyalizm* olarak değerlendirir. Ona göre nasıl ki toplumsal sınıfların oluşumunda zorunluluk ilkesi geçerli ise bu sınıfların dönüşümünde de aynı ilke geçerli olacaktır. Marx, buna dayanarak sermayenin ya da birikimin sermayeci sıfatının da sonsuz olmadığını ve onun sonsuz olduğu yargısının “tarihsel-olmayan” bir belirleme olduğunu vurgulayarak tarihsel bir belirlemede bunun aksi olduğunun görüleceğini vurgular:

“[V]ar olan maddi, elde edilmiş, sabit sermaye biçimindeki üretken güç, aynı zamanda bilimsel güç, nüfus vb., kısacası, servetin bütün koşulları, servetin yeniden-üretimini, yani toplumsal bireyin zengin gelişmesinin en büyük koşulları, sermayenin kendisi tarafından onun tarihsel

gelişmesinde üretken güçlerin sağladığı gelişme, sermayenin kendi kendisinin değerlendirilmesini sağlayacak yerde ortadan kaldıracacağı belirli bir noktaya ulaşmıştır” (Marx, 2003 (d) : 214).

Bu tarihsel belirleme, çağdaş üretim tarzı ile uygun olduğu yönünde desteklenebilirse de tarihsel koşullara bağlı olmasıyla birlikte henüz erken bir tartışma olarak da değerlendirilebilir. Ancak Marx’ın bu öngörüsünü olumsuzlayan ya da hükümsüz kılan bir koşulun henüz oluşmadığını aksine onun öngörülerini haklılaştıran bir koşulun oluştuğunu söylemek şimdilik yeterli gözükmektedir. Bununla birlikte burada üretim tarzı ve sınıf çözümlemesinde bu çözümlemeyi uygun biçimde kavramının önemi sınıf hareketinin evrimi ve sınıfın karakterini anlamak açısından önem teşkil etmektedir. Zira ancak durağan ve tekbiçimli bir yapıyla karşı karşıya olunmadığını kavramak bu yapının içinde nasıl konumlanabileceği konusunda belirleyici olanaklar sunabilir:

“Sınıf oluşumları belirlenme ile öz-faaliyetin kesişme noktasında ortaya çıkarlar: İşçi sınıfı ‘oluşturulduğu kadar kendi kendini de oluşturur’. Biri diğerini izleyen iki varlık olarak ‘sınıf’ı buraya, ‘sınıf bilinci’ni şuraya koyamayız; ikisini birlikte ele almalıyız – belirlenme deneyimi ve bunu bilinçli bir şekilde ‘ele alma’. Sınıfı statik bir ‘kesim’den de türetemeyiz, (çünkü, sınıf zaman içinde bir oluşur ) ve üretim tarzının bir işlevi olarak da alamayız; sınıf oluşumları ve sınıf bilinci, açık uçlu bir ilişki – diğer sınıflarla mücadele süreci içinde zamanla oluşur” (Thompson, 1979 : 183).

E.P. Thompson’ın sınıfı kavramaya dönük bu uyarıları sınıfı bir süreç olarak anlamaksızın ve dolayısıyla sınıf mücadelesini de bu tarzda düşünmeksizin “politik bir praksis”in de yaratılamayacağı yönünde yorumlanmalıdır.

E.P.Thompson sınıf kavramını Marx’ın sınıf kavrayışını da derinleştirecek biçimde ele alır ve sınıf kavramının deyim yerindeyse ontolojik bir çözümlemesini gerçekleştirir. E.P. Thompson, sınıfın ontolojik olarak (varlığına ve oluş ilkelerine göre) araştırılmasında yine hatırı sayılır bir sınıf kavrayışı ortaya koyar. Thompson’ın sınıf kategorisini ele alırken ‘durağanlığa’ ya da ‘ideallığa’ atıfta bulunan yapı kavramına alternatif olarak önerdiği kavramlar ‘süreç’ ve ‘ilişki’ kavramlarıdır. Süreç ve ilişki, varolanı kendi iç bağıntıları yoluyla anlamının kategorileri olarak görülebilir. Peki oluşmakta olan bir unsuru ya da yapıyı kavrayabilmenin olanağı nedir ve bu oluşun yönelimine nasıl müdahil



olunabilir? Ona yeni bir toplumsal form vermenin ya da onu yeni bir toplumsal formda dönüştürmenin olanakları nedir? Sınıfı salt kavramsal bir yapı değil, empirik bir oluş olarak varsaydığımızda oluşu kavramanın olmazsa olmaz koşullarından birinin sömürü ilişkilerini içeriden kavramak olduğu söylenebilir:

“Thompson’ın bütün tarihsel yaklaşımının temel kuramsal ve metodolojik ilkesi, nesnel belirlenimlerin – üretim ilişkileri ve çalışma şartlarındaki dönüşümler – asla ‘tanımlanmayan, farklılıkları olmayan ham bir insan malzemesi’ üzerinde değil, tarihsel mirasları, gelenekleri ve değerlerin taşıyıcıları olan tarihsel varlıklar üzerinde etkili olduğudur. Bu, başka bir çok şeyin yanı sıra, mutlaka tüm tarihsel dönüşümleri (en radikal olanları da dahil) kesen süreklilikler olduğu ve hatta radikal dönüşümlerin tam olarak – ve ancak- süreklilikler ile birlikte izlendiğinde ortaya çıkarılabildiği ve somutlaştırılabildiği anlamına gelmektedir [...] Thompson’ın meselesi, gerçekte olmayan toplumsal güç ya da süreçlere atfedilen kuramsal yapılar değil, tarihte sınıfı görünür hale getirmek ve bu sınıfın nesnel belirlenimlerinin kendisini tarihsel güçler olarak ifade etmesini, yaşamın içindeki gerçek etkilerini göstermektir. Bu yüzden sınıfın özünü ‘yapısal *konum*’da değil, ilişkilerde – sınıf oluşumlarının sürecini başlatan sömürü, çelişki, mücadele ilişkilerinde – araması gerekmektedir” (Wood, 2008 : 113-4).

Marx’ın sömürü çözümlemesi de Thompson’ın sınıf konusundaki bu belirlemelerine temel oluşturmaktadır.

Kapitalist üretim tarzına dönük eleştirinin önemli kategorilerinden biri olan sömürü, Marx’ın hem toplumsal hem de doğal bozulmanın üzerine yerleşeceği temeldir. Marx’ın kapitalist ilişkilerdeki sömürü vurgusu salt ekonomik tarzın teknik boyutuyla sürdürülmez. Bu vurgu, kapitalist ilişkilerin ortaya çıkardığı insani bozulmanın da karşısında yer alan derin bir insani duyarlılığı sergiler niteliktedir. Marx’a göre kapitalist üretim,

“[B]aşka herhangi bir üretim tarzından daha fazla, insan yaşamını ya da canlı emeği, ve yalnızca insan kanını ve etini değil, sinirini ve beynini de israf eder. Gerçekten de insan soyunun gelişmesi güvenlik altına alınmış ve sürdürülebilmiş ise, bu yalnızca toplumun bilinçli olarak yeniden örgütlenmesinden hemen önce gelen tarih döneminde, bireysel gelişmenin işte bu en korkunç şekilde harcanması sayesinde olmuştur. Burada tartışılan her türlü tasarruf, emeğin toplumsal niteliğinden ileri geldiği için, gerçekten de insan yaşamının ve sağlığının boşuna

harcanmasına neden olan işte tam da bu, emeğin toplumsal niteliğidir”  
(Marx, 2003 (b) : 83).

Marx’ın ortaya koyduğu biçimiyle “işçilerin yaşam ve sağıklarının hovardaca harcanması”na neden olan kapitalist üretim tarzının ortaya çıkardığı toplumsal sorunlar tüm boyutlarıyla ele alınmalıdır. Marx, sömürü ilişkilerini ve boyutlarını ele alırken ekonomik belirlemelerle birlikte sömürünün etik boyutlarını da gözler önüne serecektir. Sermayenin sınır tanımayan büyüme eğilimi sadece fiziksel sınırları değil manevi sınırları da aşmaya dönük bir eğilimdir. Marx sömürünün oluşum ve sürdürülüş koşullarını incelerken sadece kapitalist üretim tarzındaki işçinin durumuna gönderme yapmaz. Her türlü emeğin sömürüsü Marx’ın ilgi konusudur. Onun sık sık ve kesin biçimde kullandığı etik deyimler etik bir hassasiyetin tezahürüdür. Bir dönemin sömürü düzeyine gönderme ile ortaya koyulan şu belirleme dolaysız bir etik saptamadır:

“Sermaye, iş gününü, normal üst sınırına kadar götürmek ve sonra bunu da aşarak, 12 saatlik doğal günün sınırına kadar uzatmak için yüzyıllarca uğraştıktan sonra, 18. yüzyılın son üçte birinde büyük sanayinin doğumundan itibaren, artık, çığı andıran şiddetli ve ölçsüz bir saldırganlık başladı. Töreden ve doğadan, yaştan ve cinsiyetten, gündüzden ve geceden kaynaklanan her türlü engel yok edildi” (Marx, 2012 : 271).

Marx’ın sömürünün tarihsel çözümlemesi bunun gibi birçok etik forma sahiptir. Marx’a göre sömürünün anlaşılmasının koşulunun “sermayenin iç doğasının” kavranmasıdır ve bu kavrayış salt bir ekonomik ilişkinin düzenlenmesi olarak değil etik bir dönüşümün de tesisidir\*.

---

\* Kojin Karatani, Marx ile Kant arasındaki bağıntıyı araştırırken iki filozofun ahlak anlayışlarının birbirine benzer olduğunu iddia eder. Marx’ın komünizm anlayışının sadece tarihsel bir belirlenim olmadığını bu anlayışın etik bir öze sahip olduğunu söyleyen Karatani’ye göre “[ç]oğunlukla zannedildiğinin aksine, Marx gelecekte nadiren bahsetmişti. Çoğu kısmını Engels’in yazdığı Alman İdeolojisi’nde şu ilavede bulunmuştu: “Komünizm kurulacak bir durum, gerçekliğin kendisini uyarlamak zorunda kalacağı bir ideal değildir. Biz mevcut durumu ortadan kaldıran (aufhebt) gerçek harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları şu an varolan öncüllerden ortaya çıkar”. Ve bu gerçekliği oluşturma gücü kapitalizmin kendisinden gelir. Bu anlamda, komünizm [...] bizzat kapitalizmin yarattığı muhalif bir hareket olarak var olacaktır. Bu hareketi Kantçı terimlerle ifade edersek ‘kurucu bir fikir’, yan, ‘gerçekliğin kendisini uyarlamak zorunda kalacağı bir ideal değil, düvanleyici bir idee, yani gerçekliğin kendisini uyarlamak üzere daima temel sunan bir ideal olmalıdır. Kapitalizmin açıklanması bundan dolayı tam anlamıyla etik bir görevdir. Siyasal iktisat ile ahlak, Marxgıl eleştiri ile Kantçı eleştiri arasındaki transkritik [aşkın eleştiri, aynı zamanda, yanal vektörü boyunca düşünülüp uygulanmaya konulmalı. Ben bu çok boyutlu, salınımlı uğraşa “transkritik”

Toplumsal üretim tarzının tarihsel çözümlemesini politik-etik bir boyutla ele alan Marx'ın bu yöndeki vurguları kadınların ve çocukların çalıştırılmasında ve bunların sömürülmesindeki yoğunluğun tasvir edilmesinde oldukça sarıh biçimde açığa çıkacaktır. Marx'ın kapitalist üretim tarzının gelişmesine ya da yoğunlaşmasına dönük *ilerlemeci* yorumlarını onun genel kavrayışının dışında ele alarak bu tutumun herhangi bir etik boyutu içermediği aksine bu boyutu dışladığı yönündeki yorumları hükümsüz kılacak detaylar ziyadesiyle görünür ve etkili biçimde Marx'ın çözümlemesine içkin olarak ortaya çıkar. Öyle ki bu detaylar günümüzdeki makineleşme boyutunu kapsayacak düzeydedir:

“Makineler, adale gücünü vazgeçilmez olmaktan çıkardıkları ölçüde, adale gücü olmayan veya vücut gelişmesi tamamlanmamış, ama organları daha kolay biçim alabilen işçiler, işe koşulacak araçlar haline gelir. Bu nedenle, makinelerin kapitalist tarzda kullanımının ilk sonucu, kadın ve çocuk emeğidir! Bu muazzam yedek emek ve işçi kaynağı, çok geçmeden, işçi ailelerinin bütün üyelerini, yaş ve cinsiyet farkına bakmaksızın, doğrudan doğruya sermayenin egemenliği altına alarak ücretli işçi sayısını artırmakta yararlanan bir araç haline gelir” (Marx, 2012 : 378).

Marx'ın modern kapitalist üretim biçimini çözümlemesindeki bu belirlemeleri makinenin dönüşümünün her türlü olumlanması anlamına gelmediği gibi sömürünün yoğunlaşması açısından bu dönüşümün yarattığı etkileri bilhassa belirgin biçimde gözler önüne serer.

Marx'ın kapitalist üretim tarzına ilişkin çözümlemelerine dair tutumu olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı nitelenmesinden daha önemlisi onun bu çözümlemesindeki bilimsel ve felsefi tavrıdır. Bununla birlikte toplumsal ilişkilerin özünü teşhir etmeye çalışan Marx, elbette ki bu bilimsel ve felsefi tavrına içkin bir politik ve etik taraf sergilemekten bir an bile geri durmayacaktır. Ancak Marx, tarihsel bir olgunun ya da bilimsel bir çözümlemenin aynı zamanda

---

adını veriyorum] kavşak işte buradadır” (Karatani, 2008 : 277). Karatani'nin Kant ile Marx'ı özellikle etik alanda yakınlaştırması oldukça özgün bir çalışma ortaya çıkarmasına rağmen Kant ile Marx arasında etik ya da politik anlamda tözsel bir yakınlık kurmak mümkün gözükmemektedir.

kişisel tutumdan olabildiğince bağımsız biçimde ve kendi iç ilkeleri itibariyle ele alınabileceğini ihmal etmeksizin çözümlenmesini iletir.

“Makinenin kapitalist biçimde kullanımı” çalışanların hayatında köklü değişikliklere neden olacaktır. Bu köklü değişikliklerden birisi toplumun önemli bir kısmının işçi sınıfına dahil olmasıdır. Bu değişikliğin yanı sıra toprağın kullanımında da makineleşmenin artması ile sermayenin sömürü alanı iyiden iyiye genişleyecektir. Marx bu ilerlemeyi “verimliliğin sürekli kaynaklarının mahvedilmesi yolunda” bir ilerleme olarak niteler. Marx, makinenin gelişimini çözümlediği ve ilerlemeye dönük bakış açısını ortaya koyduğu kapitalist üretim tarzının iki yaratıcısı olarak emek ve toprağı belirler. Bu belirleme, Marx’ın sömürü çözümlenmesini sadece insan boyutlu olarak ele almadığını ve dolayısıyla onun etik belirleniminin de insanın sadece toplumsal varoluşuna değil doğal varoluşunu da kapsadığını da duyurur.

Marx’ın sömürü çözümlenmesinde ortaya koyduğu temel çelişkilerden birisi de mülkün ya da birikimin yaratıcılarının mülksüz olmasıdır. Bu çelişki, ekonomik bir boyutla değil etik bir saptamayla ifade edilir: “Ve onların mülksüzleştirilmesinin öyküsü, insanlık tarihine kandan ve ateşten harflerle yazılmıştır” (Marx, 2012 : 688). Bu mülksüzleşme ise yoğunlaşarak toplumsal kapsayıcılığı artıracaktır: “İşçi sınıfı için artık cinsiyet ayrımının, yaş ayrımının hiçbir toplumsal geçerliliği kalmamıştır. Artık yalnızca yaşa, cinsiyete göre maliyeti değişen iş araçları var” (Marx, 2003 (e) : 85). Ancak teknolojik ve bilimsel gelişmelerin yanı sıra artan sefalet ve mülksüzleşme, sermayenin temel çelişkisini yani bir yandan birikimin büyümesini bir yandan da bu birikimi kullanamayan bir toplumsal kesimi oluşturarak pekiştirir. Bu çelişki sınıfın yapısında da önemli dönüşümlere de neden oluşturur: “Usta işçilerin yerine usta olmayan işçilerin, erkeklerin yerine kadınların, gençlerin yerine çocukların çalıştırılmasına yol açan makineleşme, aynı etkileri çok daha geniş ölçüde yaratır” (Marx, 1992 : 61). Marx’ın makineleşmeye dönük eleştirileri nasıl ki kapitalist makineleşmeyi ve doğanın sömürülmesini kapsıyorsa sınıfın yapısının ekonomik çözümlenmesi de o oranla etik içeriğe sahiptir. Ancak bu etik içerik toplumsal

üretimin tarihsel çözümlemesindeki rasyonaliteyle çelişmediği gibi bu rasyonellikle tutarlı biçimde bir arada tutulur.

### 3.2.3. Değer-Yarar İlişkisi

Güç araştırmasında Marx, Spinoza'ya göre daha özgün olarak emek gücünü çözümler. Aynı özgünlük Spinoza'nın doğa araştırmasının Marx'taki meta araştırmasında da görülür. Marx, her ne kadar emek ve meta araştırmasına güç ve doğa araştırmasından daha yoğun yer verse de Marx'ın hem bu araştırmalarına içkin güç ve doğa anlayışına hem de doktora tezi çalışmasında bizzat bu araştırmaya yer verdiği görülür. Bu bölümde onun hem doğrudan hem de diğer araştırmalarına içkin olarak bulunan güç ve doğa anlayışı ele alınacak ve bu yöndeki düşünceleri Spinoza'nın aynı konudaki araştırmasıyla karşılaştırılarak güncel olarak doğanın ele alınmasında bu karşılaştırmadan yararlanılarak bu karşılaştırmanın yeni bir ekolojik araştırma için elverişli olup olmadığına daha ayrıntılı olarak bakılacaktır.

Marx'ın insanın doğasına uygun olan ile insanın doğasına aykırı olan ayrımı onun meta çözümlemesine içkin biçimde geliştirilir. Diğer taraftan insan doğası araştırması insan etkinliğinin biçimleri açısından ele alındığı için Marx'ın praksis kuramı için de aynı araştırmaya göz atmak gerekecektir. İnsan doğasının bedensel ve manevi iki yönü meta üretimine neden olan üretim etkinliğinde form kazanır. İnsan doğasına aykırı bir biçimde gerçekleşen üretim etkinliği insanı “fiziksel ve *manevi* bakımdan *insanlıktan uzaklaştırılmış* bir varlık olarak” belirler. Oysa insanın etkinliği hem onun türsel varlığı hem de doğal varlığı açısından bir olumlamayı teşkil ettiği sürece onun doğasına uygun olacaktır. Ancak bunun nesnel koşulu özel mülkiyetin ve sınıfların olmadığı bir toplumsal yapıdır:

“Etkinlik ve tüketim, gerek içerikleri, gerekse *varoluş tarzları* bakımından, *toplumsaldırlar*: *toplumsal* etkinlik ve *toplumsal* tüketim; doğanın *insani* özü ilkin yalnız *toplumsal* insan için vardır; çünkü yalnız burada doğa onun için, -onun öteki için varoluşu ve ötekinin onun için

varoluğu- insan dnyasının hayat ögesi olarak, *insanla bağı* şeklinde var olur; yalnız burada doğa onun *insani* varoluşunun *temeli* olarak var olur; yalnız burada onun kendi *doğal* varoluğu *insani* varoluğu olur ve doğa insanlaşır. Böylece *toplum* insanla doğanın tamamlanmış töz birliğı – doğanın gerçek dirilişı – insanın doğalcılığı ile doğanın insancılığının (hümanizm) tamamlanışıdır” (Marx, 2003 : 113).

Özellikle doğalcılık, hümanizm gibi ifadeler Marx’ın bütün yazılarında kullanılmaz. Bu yöndeki ifadeler Marx’ın yaşadığı dönemdeki terminolojik etki olarak da görülebilir. Burada önem teşkil eden, Marx’ın felsefesinin geneli düşünöldüğünde bu felsefeye uygun olup olmadığı konusunda kuşku uyandırsa da Marx’ın toplumu ontolojik bir belirleme olarak değerlendirebilecek biçimde “insanla doğanın tamamlanmış töz birliğı“ olarak tanımlaması onun felsefesinin başlangıcından sonuna değin yerleştiğı temel argümalardan birisi olmasıdır.

Marx’ın insan doğası araştırması iki tarzda sürdürölür: antropolojik ve ontolojik. Bu iki boyutlu araştırmanın birbirinden bağımsızlığı sadece metodolojik bir bağımsızlıktır. Zira Marx, duygu ile ilgili bir belirlemede bu iki boyutu şöyle örneklendirecektir:

“İnsanın *duyguları*, tutkuları, vb. yalnızca dar anlamda antropolojik tanımlamalar olarak kalmayıp da, aynı zamanda insan yaratılışının gerçekten *varlıkbilimsel* (ontolojik) olumlamalarıysa ve yalnızca *nesneyi duygularıyla* algıladıkları için olumlanıyorlarsa, demek ki:

1. Olumlama tarzları hiçbir zaman aynı ve eşit olamaz; tersine, olumlanmanın farklı tarzı varoluşlarının, hayatlarının ayrı özelliğini meydana getirir; nesnenin onlar için var olduğı tarz, *doyumlarının* karakteristik tarzıdır.
2. Duyusal olumlama, bağımsız şekliyle nesnenin (yeme, içme, bir nesne üzerinde çalışma, vb.) dolaysız olarak yok edilmesi olduğunda, bu, nesnenin olumlanmasıdır.
3. İnsan ve duyguları, vb. *insani* olduğı sürece, nesnenin başkası tarafından olumlanması da aynı şekilde onun *kendi doyumudur*” (Marx, 2003 : 147).

Marx’ın insanı ele alırken duyusal olma ile nesnel olmayı insanın varlıksal nitelikleri olarak belirlemesi insan ve insanın özsel gücünü de tutku olarak belirlemesi onun insan doğasına uygun olan ve olmayan etkinlik konusundaki görüşlerini de tayin edecektir. Marx, insanın özsel niteliklerinden diğersini de yarar

olarak belirler<sup>6</sup> ve bu iki özsel belirleme, Spinoza ile Marx arasındaki benzerliğin boyutlarından biridir. Spinoza'ya göre arzu ve yarar nasıl insanın özsel nitelikleri olarak belirlenmişse Marx da benzer biçimde insanın özsel niteliklerinden bahsederken tutku ve yarardan bahseder. Norman Geras, yarar konusunda Marx'ın insan doğası anlayışına dönmeyi salık verir ve Marx'ın yazdıklarına gönderme ile onun yarar anlayışının genel yararçı anlayıştan özsel olarak ayırımına vurgu yapar. Geras'a göre yarar araştırması Marx'ın doğa anlayışının olup olmadığı sorusunun olumlu yanıtlanması yönünde sonuçlara sahiptir:

“Böyle bir örnek teşkil eden Jeremy Bentham hakkındaki olumsuz yorumun bir kısmı şöyledir: ‘Köpekler için neyin yararlı olduğunu bilmek için, köpeklerin doğasını araştırmak gerekir. Bu doğa fayda ilkesinden hareketle çıkarılamaz. Bunu insana uygulayacak olursak, tüm insan faaliyetlerini, ilişkilerini vs. fayda ilkesinden hareketle değerlendirecek olanlar, bundan önce genel olarak her dönemde tarihsel olarak tadil edilen insan doğasıyla uğraşmalıdırlar’” (Geras, 2012 : 85).

Marx'ın insan doğası ve yarar konusunda değindiği bu yanılsama Spinoza'nın sıkça uyardığı biçimde neden ile sonuçların karıştırılmasından kaynaklı olarak yorumlanabilir.

Marx üretim kavramını ele alırken her zaman toplumsal bir etkinlikten bahsettiği konusunda uyarıda bulunur ve üretim etkinliğinin bireylerin doğayı kendi gereksinimlerine göre biçimlendirildiğini söyler. Üretim ve bölüşüm ya da tüketim toplumsal ilişkinin iki yönü olarak açığa çıkar. Marx, üretim, değişim ve dolaşım kavramlarını belli bir ilişki tarzında birleştirerek ele alır ve bunların herhangi birini ele alışındaki en önemli etken, bütünsel bir bakış açısı ile ilişkilendirerek araştırmayı derinleştirmesidir. Üretime dönük araştırması da özne ve nesne araştırması ile ilişkisi içinde ele alınır. Ona göre üretim etkinliği sadece öznenin gereksindiği bir nesneyi ortaya çıkarmaz aynı zamanda üretilen “nesne için de bir özne yaratır”. Üretimde de üretilen nesneyi tüketen özne bu tüketim edimi ile kendine geri döner. Bu geri dönüşü yine üretici sıfatı ile gerçekleştirir.

---

<sup>6</sup> Marx, bu belirlemeyi Kutsal Aile çalışmasında burjuva sınıfının birikteliğine vurgu yaparken kullanır. Ona göre burjuva sınıfı da işçi sınıfı gibi yabancılaşmış bir sınıftır, onun yabancılaşması da aynı zorunluluk yoluyla gerçekleşir ve bu yabancılaşma insanın kendi yararını arayan özsel niteliğine uygun biçimde gerçekleşir.

Marx, ele aldığı kavramların anlaşılmasının yolunu yöntemsel olarak şöyle örneklendirir:

“Bir ilişkinin önce ortaya çıktığı durumlar ise aynı şeyi bize, ne bu ilişkinin saflığında, ne de bütünlüğünde gösterir. Değişim-değeri olmuş bir ürün, en başta basit ürün diye belirlenmiş olmaktan başka bir şey değildir; doğal niteliğinden farklı olarak ortaya konmuştur; ilişki olarak konmuştur ve hem de bu ilişki geneldir, bir meta ile değil, her meta ile, akla gelebilecek her ürünle ilgilidir. Öyleyse genel bir ilişkiyi anlatır; kendi kendisiyle, genel emeğin, toplumsal emek-zamanının\* belirli bir miktarının gerçekleşmesi olarak ilişkili üründür ve bu bakımdan değişim-değerinde dile gelmiş ilişki içinde başka her ürün için eşdeğerdir. Değişim-değeri bütün ürünlerin özü olarak, bunların doğallığı tamamıyla bir yana, toplumsal emeği gerektirir. Hiçbir şey, bir bütünlü ilişkisi olmaksızın genel bir ilişkiyi dile getiremez; ve hiçbir genel ilişki, genel bir şeyle ilişkisi olmaksızın var olamaz. Emek hareket olduğu için, zaman onun doğal ölçüsüdür. En ilkel biçimiyle trampa, öz olarak emeği ve metaların ölçüsü olarak emek-zamanını gerektirir; trampanın düzenlenmesinden, süreklilik kazanmasından, yenilenişinin karşılıklı koşullarını kendi kendine içermesinden hemen sonra da ortaya çıkan budur. –Değişim-değeri, ancak metanın ancak başka bir metada dile gelmesiyle, yani ilişki olarak metadır” (Marx, 1999 : 131).

Marx, emek kavramına dönük çözümlemesini felsefi bir tarzla gerçekleştirilir. Toplumun ekonomik belirlenimde kavramsal bir çözümleme ancak ilişki tarzının bütünsel kavrayışıyla gerçekleştirilir. Marx’ın yönteminin tarihsellikte çelişmeyen hatta onunla koşullu, geleneksel metafizik tanımının dışında bir metafizik önerisi olduğu söylenebilir. Zira bu yöntem sadece tarihin geçmiş ve gelecek kısmı ile değil gelecek açısından da geçerlilik taşımaktadır. Dolayısıyla ekonomik çözümlemelerinde tarihsel farklılıklar ya da yetersizlikler varsayılsa da Marx’ın toplumu ve toplumun kuruluşu hususunda geliştirdiği yöntem evrenselliğini korumaktadır.

---

\* Toplumsal emek-zamanı kavramı metanın değerinin belirlenmesi açısından esas teşkil etmektedir. Marx’a göre “Her bir metanın değeri –böylece de, sermayeyi oluşturan metaların değeri – bu metanın içerdiği gerekli emek-zamanı ile değil, onun yeniden üretim gerekli toplumsal emek-zamanı ile belirlenir“ (Das Kapital 3, 2003 (b) : 127). Ancak kârın belirlenmesindeki koşulların araştırılmasındaki gibi metanın değeri konusunda da nesnel bir eğilimden bahsedilse de Marx “öze ilişkin olmayan, rastlantıya bağlı ve birbirini telafi eden“ bazı tekil ayrılıklarında olabileceğini söyler. Marx’ın bu belirlenmesi toplumsal koşulları oluşturan uğrakların incelenmesindeki yöntemin ve kavrayışın nesnel ama mutlak olmadığını gösterir niteliktedir.



Marx'ın yönteminden bahsederken onu diyalektik olarak nitelemesi varolan ile olası olanın doğrudan doğruya birbiriyle koşullu olduğunu anlatmak içindir. Ona göre diyalektik yöntem, herhangi bir gizem içermez ve rasyonel olarak kullanıldığı sürece dönüştürücü ve eleştirel boyutu açığa çıkarılabilir. Ancak diyalektik yöntemin temel olarak sağladığı şey, düşüncenin devinim ve olasılık halindeki gerçekliğin kavranmasına olanak sağlamasıdır. Dolayısıyla sadece varolanı değil varolanın içinde varolanı olumsuzlayan olası durumu da kavramanın önkoşulu olarak değerlendirilebilir. Marx'ın diyalektik yöntemi de yukarıda bahsedildiği anlamıyla “ilişki”nin çözümlenme tarzından ibarettir. Dolayısıyla diyalektik Marx'ın felsefesinin özsel bir niteliği değil Michel Henry'nin deyişiyle de onun felsefesi açısından ikincil bir rol oynar.

Marx'ın kavrayışını ele alırken ise onun kavrayışının metafiziksel olduğunu iddia etmek geleneksel felsefedeki genel metafizik tanımı düşünüldüğünde ziyadesiyle iddialı gelecektir. Ancak onun metafiziksel kavrayışı çalışmalarında olağan biçimde iş başındadır. Marx'ın metafiziksel kavrayışı onun doğa araştırmasında görüldüğü gibi ekonomi-politik araştırmalarında da açığa çıkmaktadır. Özellikle emek ve değer çözümlemesindeki kavrayış tarzının metafiziksel niteliğini bazı örneklerle açıklamak mümkün gözüküyor. Marx'ın emek çözümlemesinde her ne kadar işçi, üretici, üretken özne gibi deyimler kullansa da emek ile değer arasındaki ilişkinin ne bu sıfatlar aracılığıyla ne de salt emek ya da sermayenin hareketinin kavranılması ile belirlenebileceğini düşünür. Ona göre emekler arasındaki ya da değerler arasındaki eşdeğerliliğin koşulu emeğin ya da değerın üretilme koşullarından farklı olarak belirlenir: “Farklı emeklerin *toto coelo* (tam) eşitliği ancak, bunların gerçekteki eşitsizliklerinden soyutlanmasıyla, insan emek gücü harcaması, soyut insan emeği olarak sahip buldukları ortak niteliklere ortak niteliklere indirgenmeleriyle mümkün olabilir” (Marx, 2012 : 83). Bu metafiziksel belirleme, Marx'ın ekonomi-politik kavrayışının özünü oluşturur. Marx'a göre “somut, yararlı ve özel” niteliklerine rağmen bir emeğin emek ya da değerın değer olarak kavranabilmesi bu emek ve değerın insanın “emek gücünün harcanması biçimindeki soyut, genel emek olma özelliğiyle” belirlenebilir. Değerın, emek-zaman ile belirlenimi de bu bütünsel dizge içinde düşünüldüğünde uygun olarak kavranabilecektir: “[B]ir metanın

gerçek değeri, onun bireysel değeri değil, toplumsal değeridir; yani bu değer, metanın bireysel kapitalist için ne kadar emek-zamana mal olduğuyula değil, üretimi için toplumsal olarak gereken emek-zamanla ölçülür” (Marx, 2012 : 310). Dolayısıyla emeğin ya da değer araştırılmasında bunların bir şey olarak değil “kişiler arasında şeyler aracılığıyla kurulan bir toplumsal ilişki” olarak kavranması metafiziksel bir görme ile mümkün gözükmemektedir. Nihai olarak Marx’ın felsefi kavrayışının özünü ilişki kavramı oluşturduğu söylenebilir.

### 3.2.4. Emek – Değer İlişkisi

Marx üretici güçten ve emekten bahsederken her ne kadar bunları kavramsal bir çözümlemeye tabi tutsa da bu çözümlemenin nesnelliği şüphe götürmezdir. Bu bağlamda onun nesnelliği dayanağını insana ve emeğe yaptığı her vurgunun belli bir doğa dolayımıyla kuşatılmasından almaktadır. Hem insan hem de emek salt kuramsal bir araştırmanın konusu edildiği sürece onun kendi maddi doğasından özerkleşmesi ve spekülatif belirlemelere başvurulması muhtemeldir. Oysa Marx’ın emek tanımı bile salt insan etkinliğiyle açığa çıkan bir tanımlamayla sınırlı değildir ve yine aynı dolayımı imler: “Emek her türlü servetin kaynağı değildir. Tabiat da, emek kadar, (hakiki servet olduğunda şüphe bulunmayan) kullanım-değerlerinin kaynağıdır. Zaten emeğin kendisi de tabii kuvvetin, insanın işgücünün ifadesinden başka bir şey değildir” (Marx, 1969 : 24). Emeğin bu tanımı emeğin doğayla tözsel ilişkisinin ifadesidir.

Marx’ın emeği ele alırken belirttiği önemli bir ayırım vardır: emeğin üretici niteliğini ne belirler? Marx bu soruyu şöyle açıklığa kavuşturur. Ona göre emek toplumsal olarak “yararlı bir şey üretiyorsa” üretici olarak nitelendirilebilir. Dolayısıyla Marx’ın emek araştırması ile yarar araştırması dolaysız olarak ilişkilendirilerek sürdürülür. Bilindiği gibi Marx’ın emek çözümlemesi onun değer çözümlemesi ile dolaysız bir ilişkide sürdürülür. Değer sorunu Marx’ta ekonomik bir araştırma sınırında düşünülür ve onun değere ilişkin tüm belirlemeleri ekonomik bir ilişki olarak değer biçiminde düşünülmelidir. Değer araştırması meta araştırması ile doğrudan ilişkilendirilerek üretilen nesnenin

değerinin oluşumu olarak incelenir. Bir metanın değeri neye göre belirlenir? Marx'a göre, değerler ve metalar arasındaki ilişki nitel ve nicel belirlemeler ile şu biçimde belirlenir:

“Değer olarak tüm metalar nitel bakımdan eşittir ve yalnız nicel bakımdan değişiktirler, böylece karşılıklı olarak ölçülürler ve belirli nicel ilişkiler içinde başkasının yerini alırlar. Değer, metaların toplumsal ilişkisi, ekonomik niteliğidir. Belli bir değere sahip bir kitap ve aynı değere sahip bir ekmek birbiriyle değişilebilirler; yalnız farklı bir malzeme içinde, aynı değerdedirler. Değer olarak meta, aynı zamanda, belli bir ilişki içindeki tüm öteki metalar için eşdeğerdir. Değer olarak meta eşdeğerdir; eşdeğer olarak metanın tüm doğal özellikleri metada kaybolmuştur. Meta bundan sonra öteki metalarla hiçbir nitel özel ilişki içinde değildir” (Marx, 1999 : 73).

Ekonomik ilişkilerin içinde doğal niteliklerinden ayrılarak nicel bağıntılarla ele alınan metanın değeri de bu ayrılma ile birlikte nicel olarak ölçülebilir hale gelir. Değişim değeri olarak belirlenen meta bu yolla “kendi maddesinden ve tüm doğal özelliklerinden“ soyutlanmış olacaktır. Metanın toplumsal ilişkilere dahil olması ve evrensel bir değer olarak iş görmesi ile para aracılığıyla gerçekleşecektir: “Metaların kendilerinden ayrılmış ve bizzat kendisi bunların yanında meta olarak varolan değişim-değeri, paradır. Değişim-değeri olarak metanın tüm özellikleri, metadan farklı, onun doğal varoluş biçiminden ayrılmış toplumsal bir varlık biçimi olarak parada kendini gösterir” (Marx, 1999 : 77). Doğadaki maddi bir varlığın toplumsal bir ilişkinin evrensel belirlenimi olarak tesisi emek yoluyla değişim-değerinin açığa çıkarılması ile koşulludur. Bu değişim-değeri ise paranın önkoşuludur ya da paranın varlığının koşulu değişim-değeridir. Ancak toplumsal üretim biçiminin ürünü olarak ve değişim-değerinin bir özelliği olarak ortaya çıkan para, bu değişim-değerinden bağımsızlaşarak toplumsal üretim biçimini koşullamaya başlar ve üretimin tözüne dönüşür: “Parada nesnelere değeri, özlerinden ayrılmıştır. Para özünde tüm değerlerin temsilcisidir; pratikte, nesnenin durumu değişir ve tüm gerçek ürünler ve uğraşlar, paranın temsilcileri haline gelirler” (Marx, 1999 : 81). Paranın bu işlevi toplumsal ilişkilerdeki tezahürü dolaşım vesilesiyle biçimlenir.

Dolaşım, toplumdaki bireyler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi açısından belirleyici bir unsur olsa da bu ilişkilerin üzerinde bir etken olarak para, bu

toplumsal ilişkilerden bağımsız ve bunların üzerinde bir güce dönüşür. Dolayısıyla dolaşım, “toplumsal hareketin bizzat bütünü” olarak iş görür ve bireyler arasındaki tüm doğal ilişki çözülmüş olur. Marx, ekonomi-politik araştırmasında hiçbir kavramı diğer kavramlardan bağımsızlaştırarak ele almadığı gibi dolaşıma dair araştırmasında da bu araştırmayı üretim ve değişim-değeri gibi kategorilerle ilişkilendirilerek ele alır ve kapitalist üretim tarzının varlığını sürdürmesi açısından dolaşımın da değişim-değeri gibi özelliğine vurgu yapar: “dolaşım sermayenin kayboluş hareketi değil, onun değişim-değeri olarak gerçekten yerleşmesinin hareketi, sermayenin değişim-değeri olarak gerçekleşmesidir” (Marx, 1999 : 180). Dolayısıyla sermaye dolaşım yoluyla sermayenin yoğunlaşması açısından olmazsa olmaz bir süreçtir ve dolaşıma girmeyen her ürün olumsuzlanarak bu sürecin dışına çıkarılır. Dolaşım, sermayenin özel eğilimlerinden biridir ve sermayenin sınırsızlık niteliği bu yolla açıklığa kavuşur:

“Basit meta dolaşımı, yani satın almak için satmak, dolaşımın dışında olan bir nihai amaca, yani kullanım değerlerinin elde edilmesine, ihtiyaçların giderilmesine aracılık eder. Buna karşılık paranın sermaye olarak dolaşımı başlı başına amaçtır; çünkü, değerinin büyümesi, ancak bu durmadan yenilenen hareketle olur. Bunun içindir ki, sermayenin hareketi sınırsızdır” (Marx, 2012 : 156).

Aslına bakılırsa bu sınırsızlık sermayenin içsel niteliğidir ve tarihsel çelişkilerden bağışık değildir.

Sermayenin sınırsızlık eğilimi\* emeğin hareketi ile birlikte sermayenin varlığını sürdürmesi açısından özel çelişkilere yol açar. Sermaye *doğası gereği*

---

\* Marx'ın sermayenin sınırsızlığı konusunda belirlemesi ve bu sınırsızlık eğiliminin sermayenin tahliyesi açısından ve sınıfsız bir toplumun tarihsel güvencesi olarak yorumlanmasına Zizek'in eleştirisi oldukça özgündür: “Marx'ın eserine bağlılığımızı korurken, Marx'ın hatasını da belirtmeliyiz: kapitalizmin kendini arttıran üretkenliğin nefes kesici dinamiğini nasıl serbest bıraktığını gördü – onun kapitalizmde nasıl “katı olan her şeyin havaya karıştığına”, kapitalizmin nasıl bütün insanlık tarihinin en büyük devrimcisi olduğuna ilişkin hayran betimlemelerine bakın; diğer yandan, açık bir şekilde bu kapitalist dinamiğin kendi iç engel ya da antagonizmasıyla ileri gittiğini de gördü – kapitalizmin (kapitalist kendini ilerleten üretkenliğin) başlıca sınırı sermayenin kendisidir, yani, kendi maddi koşullarını kesintisiz kapitalist geliştirilmesi ve devrimcileştirilmesi, onun koşulsuz üretkenlik sarmalının çılgın dansı eninde sonunda kendi güçsüzleştirici içkin çelişkisinden kurtulmaya yönelik umutsuz bir kaçıştan başka bir şey değildir [...] Marx'ın temel hatası bu anlayışlardan, yeni, daha yüksek bir toplumsal düzenin (Komünizmin) olası olduğu, kapitalizmin içinde, kendi içkin engeli

emeğin ve değer varoluşuna sınır koyarak kendi sınırını genişletmeye çalışır. Oysa sermayenin bu çabası sahip olduğu değer artırılması yönünde olmakla birlikte aynı zamanda onun yok olma, *değersizleşme* sürecini duyurur. Sermayenin sahip olduğu değeri artırmaya dönük çabası emeğin iki kısmını oluşturan gerekli-emek zaman ile artı-emek zaman arasındaki mesafeyi derinlemesine açmak hatta gerekli-emek zamanı ortadan kaldırma yönündedir. Ancak bu eğilim sermaye açısından kritik bir karşıtığa götürür. Artı-emeğin artırılması için gerekli-emeği olumsuzlama eğilimi sermayenin artı-emekten de olmasına neden olur. Sermayenin bu çelişkisi sermaye sınırsızlaşmaya ve artı-emeğe daha çok sahip olmaya uğraştığı oranda büyür ve gerekli-emek ile artı-emeğin üreticisi olanı da kendi emeğini kendisine mal etme zorunluluğuna kadar götürür. Sermayenin emek hareketine koşullu olarak gelişen dönüşümü için Marx'ın emek ve değer kavramlarına daha detaylı bakmakta yarar gözükmektedir.

Marx'a göre sermayenin varlığını borçlu olduğu ve değer özünü emek "nesneleşmiş emek" tir. Nesneleşmiş emeğin madde ve biçim (emek) olarak iki kısmından bahsedilebilir. Emek her ne kadar sermayenin özünü emek olarak görülse de sermaye açısından emekçi böyle bir özelliğe sahip değildir. Değer belirlenimi de ancak emek aracılığıyla belirlenebilir. Marx'a göre değer ve dolayısıyla sermayenin oluşmasında temel belirleyen "nesneleşmiş emek-zamanı" dır. Nasıl ki değer özünü emek ise ürünün de özünü emektir ve böylece üretimde ortak öz emek olarak saptanır. Unutulmamalıdır ki, burada ölçüsü zaman olarak belirlenen emek, kapitalist üretim tarzı içinde ele alınan emektir. Öyle ki Marx değer konusunda da bu anlamıyla mutlak bir belirleme yapılamayacağını tarihsel bir yaklaşım ile ortaya koyar: "Eski insanlarda değer ekonomik kavramı bulunmaz. Para değerinden farklı olarak değer yalnız hukuksal olarak zarara uğramaya karşı vardır vb. Değer kavramı tümüyle en modern ekonomiyle ilgilidir, çünkü bizzat

---

("çelişkisi") toplumsal olarak yıkıcı ekonomik krizlerle tekrar tekrar kösteklenen kendini artıran üretkenlik sarmalının gizilini sürdürmekle kalmayıp daha da yüksek bir düzeye taşıyacak ve etkin bir şekilde tam olarak serbest bırakacak bir düzenin olası olduğu çıkarımını yapmasıdır. Kısacası, Marx'ın gözden kaçırdığı şey – klasik Derridacı terimlerle söylersek-, üretici güçlerin tam yayılmasının 'olanaksızlık koşulu' olan, bu için engel/antagonizmanın, aynı zamanda onun 'olasılık koşulu' olduğudur: eğer engeli, kapitalizmin için çelişkisini ortadan kaldırırsak, sonunda kusurundan kurtulmuş üretkenliğe yönelik tam olarak serbest kalmış dürtüyü elde etmeyiz, tam da kapitalizm tarafından yaratılmış ve aynı zamanda kösteklenmiş olan bu üretkenliği kaybederiz – eğer engeli kaldırırsak, bu engelin kösteklediği gizilgüç dağılır" (Zizek, 2008 : 266).

sermayenin ve ona dayalı üretimin en soyut kavramıdır. Değer kavramında sermayenin gizemi açığa çıkmıştır” (Marx, 2003 (d) : 237-8). Mutlak bir değer olmadığına ve değerın ontolojik bir belirlenime sahip olmadığına onun sadece tarihsel üretim tarzı içinde tanımlanabileceğine vurgu yapan Marx, mülkiyeti de bu dolayım ile açıklar. Kapitalist üretim tarzı dahilinde değerın para biçimine dönüşmesi değerın mülk edilebilmesinin koşulunu da oluşturmaktadır.

Amacını “modern toplumun hareket yasasını ortaya çıkarmak” olarak belirten Marx’a göre “değerın özü olarak emek” her insan için eşittir. Yani değer üreten her emek birbiriyle eşittir. Emeğin üretkenliğinde ise farklı etkenler devreye girer: işçinin yeteneği, teknoloji düzeyi, üretim araçları olanağı, doğal koşullar. Ancak bu farklılıklara rağmen ortaya çıkan ürünün yararlılığının tek bir ölçüsü vardır: kullanım değeri. Ancak yararın ölçüsünü oluşturan bu değer sadece insan emeği ile edinilmiş ürünler olmak ve kendinde değere sahip olmak zorunda da değildir:

“Bir şey, değer olmadan da kullanım değeri olabilir. Şeyın insana sağladığı yarar, emek harcamasını gerektirmiyorsa böyle bir durum söz konusudur. Hava, el sürülmemiş topraklar, doğal çayırılar, kendi kendine yetişen ağaçlar vb. için durum budur. Bir şey, meta olmadan da yararlı ve insan emeğinin ürünü olabilir. Ürünüyle kendi ihtiyacını karşılayan bir kimse, kullanım değeri yaratmış ama meta yaratmamış olur. Meta üretmek için, o kimsenin, yalnızca kullanım değeri değil, başkaları için kullanım değeri, toplumsal kullanım değeri üretmesi gerekir” (Marx, 2012 : 54).

Değeri ve emeği tarihsel ve toplumsal bağıntıları ile ele alan Marx, her ne kadar değerın oluşumunda doğanın da dahil olduğunu söylese de doğanın kendinde bir değere sahip olmadığını iddia etmektedir. Değerden bahsedebilmenin koşulu kullanım-değeriştir. Ancak bu Marx’ın emeğin ve değerın üretilmesinde doğanın sadece bir aracı işlevi olarak gördüğü anlamına gelmemelidir:

“[M]addi servetin doğrudan doğruya doğadan gelmeyen bütün unsurları gibi, ceket ve keten bezinin var olmaları için, her zaman, doğanın verdiği belli maddeleri yine belli insan ihtiyaçlarını karşılayacak hale sokan, özel, amaca uygun üretici faaliyet zorunlu olmuştu. Bundan dolayı, kullanım değerlerinin yaratıcısı, yararlı emek olarak emek, insanın bütün toplumsal biçimlerinden bağımsız bir varoluş koşulu, insan ile doğa

arasındaki madde alışverişini ve dolayısıyla insan hayatını mümkün kılan ezeli ve ebedi bir doğal zorunluluktur.

Ceketin, keten bezinin vb. kullanım değerleri, kısaca meta cisimleri, iki unsurun, madde ile emeğin bileşimleridir. Ceketle, keten bezinde vb. saklı bulunan bütün farklı yararlı emeklerin toplamı çıkarılırsa, geriye, insanın hiçbir etkisi olmadan, doğa tarafından sağlanan bir maddi öz kalır” (Marx, 2012 : 56).

Böylece doğa, emek ve değer sürecinin ontolojik özü olarak belirlenmiş olur. Diğer taraftan Marx, emeğin üretkenliğine doğayı da dahil etse de bir değerini açığa çıkmasını emeğin etkinliği neticesinde ortaya çıkan nesnel bir biçim olarak tasvir eder. Her ne kadar bu etkinlik neticesinde nesnel bir biçim meydana gelse de bir şeyin ya da bir etkinliğin değere sahip olması başka koşullara ihtiyaç duyurur:

“Metanın fiziksel biçimi, değer biçimi haline alır. Ama, dikkat edilsin, bu, yani bir biçimin diğer bir biçim haline gelişi, bir B metası için (ceket veya buğday veya demir vb.), diğer herhangi bir A metasının (keten bezi vb.) karşısında yer aldığı değer ilişkisi içinde ve yalnızca bu ilişki içinde olur. Hiçbir meta eş değer olarak bizzat kendisiyle ilişki kuramayacağı ve dolayısıyla da kendi doğal kılığını kendi değerinin ifade aracı haline getiremeyeceği için, eş değer olarak bir başka metayla kendi arasında ilişki kurması ya da bir başka metanın doğal kılığını kendisinin değer biçimi haline getirmesi zorunludur” (Marx, 2012 : 68).

Görüldüğü üzere değer ve metanın araştırılmasında herhangi bir *a priori* koşul olmadığı gibi bu araştırma tarihsel olarak insanın üretim faaliyetinin dönüşümü ile tarihsel biçimde anlaşılır kılınabilir.

Marx’ın emek ve değer kuramında doğanın tözsel bir yeri olsa da Marx, bu tözsellik ile insanın tarihsel üretim etkinliğinin yarattığı emek ve değeri gelinen toplumsal üretim tarzını uygun olarak kavrayabilmek için ve metodolojik olarak birbirine karıştırmamaktan yanadır. Zira emeğin tarihsel dönüşümü doğanın dönüşümüne de neden olmuştur:

“Doğal ürünler olarak görmeye alıştığımız hayvanlar ve bitkiler, sadece, belki geçen yılın emeğinin ürünleri değil, fakat, bugünkü biçimleriyle, kuşaklar boyunca insanın denetimi altında, insan emeği aracılığıyla sürdürülmüş bir dönüşümün ürünleridir. Ama özellikle emek araçları söz

konusu olduğunda, bunların çok büyük çoğunluğu, en dikkatsiz gözlemcilere bile, geçmişteki emeğin izlerini gösterir” (Marx, 2012 : 185).

Emeğin ve değerın tarihsel çözümlemesi her ne kadar bilimsel bir araştırmayı imliyor olsa da bu araştırma kompleks bir yapıya sahip olması nedeniyle belli bir felsefi yöntemi gerektirir.

Marx üretim etkinliğini ele alırken bu etkinliğin doğal bir amaçlılığa sahip olduğunu belirtir. Ona göre bu “amaçlı faaliyet” insanın doğayla ilişkisindeki zorunlu yandır. İnsan her ne kadar amaçlı bir faaliyet içinde olsa da emek gücü kavramsallaştırması dahilinde düşünöldüğünde o da “doğal bir nesnedir”. Dolayısıyla emek gücü, herhangi bir aşkın yön içermediği gibi ancak doğa yoluyla açıklanabilir: “Lucretius’un ‘yoktan hiçbir şey yaratılamaz’ sözü apaçık bir şeydir. ‘Değer yaratımı’ emek gücünün emeğe çevrilmesiyle olur. Emek gücünün kendisi ise, her şeyden önce, insan organizmasında dönüştürölmüş olan doğal maddedir” (Marx, 2012 : 215). Değerin yaratılmasının koşulu olarak insan ve doğa zorunlu iki boyutu oluştururken değerın oluşumunda hiçbir etkisi olmayan sermaye, bu ikisinin daha fazla sömürölmesine neden olan “biriktirilmiş emek”tir. Özellikle doğa, sermaye açısından hiçbir maliyeti olmayan unsuru temsil etmektedir. Oysa Marx, doğayı insanın varlığını borçlu olduğu temel olarak tanımlar ve değerın oluşumunun sadece emeğe bağılı olarak düşünölmelerini eleştirir:

“Kullanım-değerlerinin yaratıcısı olan emeğin, ürettiği servetin, yani maddi servetin *biricik* kaynağı olduğunu söylemek yanlıştır. Emek, maddeyi şu ya da bu ereğe uyarlayan faaliyettir, bu bakımdan zorunlu olarak maddeyi varsayar. Emek ile doğal madde arasındaki ilişki, değişik kullanım-değerlerine göre değişik biçimler alır, ama kullanım-değeri, her zaman maddi bir desteğe dayanır. Şu ya da bu biçimde doğadan ürünler edinme açısından sistemli faaliyet olarak emek, insan varlığının doğal koşuludur, insanla doğa arasındaki –her türlü toplumsal biçimden bağımsız olarak- madde değişiminin koşuludur” (Marx, 1993 : 51).

Marx’ın emek ile madde arasındaki ilişkide maddeyi bir temel olarak görmesi ve emeğin aşkın bir boyuta sahip olmadığını gösteren bir başka belirlenimdir.



Emek etkinliğinin maddi bir temeli olduğu belirlemesi maddenin ne olduğu konusunda kısa da olsa bir açıklamaya ihtiyaç duyuruyor. Marx maddeye dair görüşlerini mekanikçi maddecilerin eleştirisi ile teşhir eder. Ona göre ne madde *idealistlerin* varsaydığı gibi “ruhun bir ürünü”dr\* ne de mekanikçi *maddecilerin* varsaydığı gibi süreçten bağımsız olarak anlaşılabilir: “Bu materyalizmin (18. yy. ve önceki mekanikçi materyalizm) zgl darlığı, dünyayı bir süreç olarak, tarihsel gelişme yolunda bir madde olarak kavramadaki yetersizliğidir” (Marx, 1975 : 27). Marx’ın maddenin ne olduğuna dair görüşleri esas olarak onun Hegel eleştirisi ile biçimleniyor. Ona göre Hegel, ortaya koyduğu ikinci varlık anlayışıyla birlikte aşkın bir düzleme yerleşiyor ve “kendinde ve kendi-için, tz ve özne ayrımı soyut bir gizemcilik alanına giriyor” (Marx, 1997 : 93). Dolayısıyla Marx her ne kadar yöntemsel olarak Hegel ile aralarında bir benzerlik olduğunu söylese de madde araştırmasında kendi yönteminin herhangi bir aşkınlık ve gizem içermemesi ile onunla kesin biçimde ayrıldığını söyler.

### 3.3. Marx’ın Praksis Kuramı

Marx’ın ontolojisinin belirleyici ve etkileyici olduğu esas temel onun özgürlük ve birey kuramıdır. Marx’ın bütün ekonomi-politik zmlmelerindeki nihai amaç özgürlüğün olanağının felsefi temellendirilmesi yönündedir. Birey ve bireyselleşme araştırması da bu amacın vazgeçilmez bir boyutu olarak kabul edilir. Marx’ın praksis kavramlaştırması özgürlük araştırması etrafında geliştirilir. Ancak bu kavramlaştırma sadece bu araştırma ile de sınırlı değildir. Marx’ın praksis felsefesinin onun Feuerbach zerine tezlerinde belirginleştiği görülür. Ernest Mandel, Marx’ın yönteminin ve öğretisinin dogmatik ya da “dnyevileştirilmiş bir din” olarak görülmesinin onun yönteminin ve öğretisinin özüne aykırı olduğunu söyler ve bu yönde iddiaların Marx’ın metinlerinde dolaysız biçimde olumsuzlandığının görülebileceğini telkin eder. Diğer taraftan Marx’ın öğretisinin salt pratikiliği salık verdiği yönündeki eleştiri de aynı oranda

---

\* Marx’ın bunun aksine “ruhun kendisi maddenin en üstün ürününden başka bir şey değildir” dediği bilinir.

hükümsüzdür ve onun felsefesi pratikten ziyade praksis kavramıyla derinleştirilmiştir:

“Feurbach üzerine ünlü 11. tezi – “Filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde yorumlamakla yetindiler; oysa, asıl önemli olan dünyayı değiştirmektir” – Karl Marx’ın hayatını adanmış olduğu işin tümü ışığında anlamak için, ona hemen şu sözleri eklemek şarttır: ‘Ama dünyayı etkili ve hedefin bilincine varmış bir şekilde değiştirmek, ancak, onu bilimsel olarak yorumlamakla, yani kavrayıp açıklamakla, bu değişimin zorunlu önkoşullarını tam olarak anlamakla mümkündür’” (Mandel, 1993 : 27).

Richard J. Bernstein’a göre ise *Feurbach Üzerine Tezler* “metafiziksel ve epistemolojik dallanmalara, önemli kritik pratik sonuçlara sahiptir. Bu tezlerin detaylı olarak kavranabilmesi için praksisin kökenine dönmek zorundayız” (Bernstein, 1971 : 13). Bernstein her ne kadar Marx’ın praksis kavramlaştırmasında Aristoteles ve Hegel’in etkisi üzerinden hareket etse de Marx’ın praksis anlayışının doğrudan ve dolaylı biçimde görüldüğü çalışmalarına bakmakta yarar gözükmektedir. Bu anlayış ise ağırlıklı olarak onun özgürlük kuramında belirir. Bununla birlikte Marx’ın Feuerbach eleştirisini ortaya koyan diğer tez ise onun ikinci tezidir ki bu tez onun praksis kavrayışını da ifşa eder niteliktedir: “Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilemeyeceği sorunu, bir teori sorunu değil, pratik bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini pratikte kanıtlamalıdır” (Marx, 2004). Bu tez, bir yandan hakikatin araştırılmasında nesnel bir yöntem temin ederken bir yandan da felsefedeki düşünce ile pratik arasındaki varsayılan ayrımı eleştirel biçimde ortadan kaldırır. Ernst Bloch, Marx’ın bu tezine dayanarak onun praksis kavramını tanımlamaya dönük açıklamalar ortaya koyar. Bloch’a göre praksis, “[e]leştirel, nüfuz edici, açımlayıcı bir eylemdir [...], onun için de bunun en iyi kanıtı bu çözümlenmeye ilişkin pratik deneydir” (Bloch, 2007 : 330). Bloch, Marx’ın praksis ve hakikat kavramını ortaya koyduğunu düşündüğü ikinci tezin “teori-pratik ilişkisini kuruşuyla tamamen yeni ve yaratıcı” (Bloch, 2007 : 330) olduğunu söyler. Teori ile pratik arasındaki bu dolaysız bağıntı Marx’ın özgürlük kuramını oluşturmasında da temel belirleyen olacaktır.

Marx'a göre özgürlüğün birincil koşulu "kendi *varoluşunu* kendine borçlu olması"dır. Marx'ın insanın doğada varolan ve bu varlığı itibariyle nesnel bir varlık olma özelliğine sahip olması iddiası ile birlikte düşünüldüğünde bu ontolojik belirlemenin dayanağının doğa araştırması olduğu açıktır. İnsanın etkinliğinin nesnellığı ve etkinliğinin olumlanması da aynı doğa temeline dayanacaktır. Marx, insanın etkinliğini nitelerken bunu "doğal bir varlığın etkinliği" olarak ifade eder ve etkinliğin çözümlenmesinde etkinliği gerçekleştirenin varlığının olumlanması ve olumsuzlanması yönünde iki eğilime dikkat çeker.

Etkinlik biçimlerinin ele alınmasında üretim etkinliğine ağırlık veren Marx, bunu tarihsel yöntemi itibariyle tercih eder. Marx'ta toplumun ve etkinliğin araştırma biçiminde ağırlık noktası olarak kabul ettiği üretim tarzının belirleyiciliği tarihsel boyut içinde nesnel geçerliliğe sahiptir. Zira Marx, bu eğilimiyle toplumların etkinlik biçimlerinin geriye dönük çözümlenmesinde tarihsel sonuçlara uygun belirlemelere ulaşmıştır. Bu belirlemeler, tarihin ya da toplumun ele alınışında pozitivist değil felsefi bir konumu temsil etmektedir. Marx'ın etkinliğin kuruluşuna dair açıklamaları ontolojik bir sezgiyle tesis edilmiştir. Bu ontolojik sezgi, bir yandan Marx'ın etkinlik araştırmasının nesnellğine olanak temin ederken diğer taraftan praksisin nesnel olanaklarını ortaya koymasında da dayanak oluşturacaktır. Dolayısıyla Marx'ın etkinlik araştırması deyim yerindeyse "tarih-aşırı" bir niteliğe sahiptir. Şayet Marx, etkinlik ile ilgili geleceğe dair kimi belirlemelere sahip ise ve bu belirlemeler belli bir gerçeklik olanağı taşıyorsa bu, Marx'ın ontolojik perspektifi nedeniyledir. Marx'ın praksis kavrayışı\* bu ontolojik perspektifin içinden tesis edilir.

Marx'ın etkinliğe ilişkin çözümlerinin önemli bir kısmına yukarıda değinildi. Praksis araştırması da ancak bu çözümlerinin derinleştirilmesiyle gün yüzüne çıkarılabilecektir. Üretim ilişkilerinin tarihsel dönüşümüne koşullu olarak etkinliğin dönüşümünü ele alan Marx, etkinliğin dönüşen yapısını kapitalist

---

\* Jason Read, Macherey'in praksis araştırmasına vurgu yaparak bu kavramın tanımlanmasına dair kimi uyarılarda bulunur. Macherey, praksis yerine teorik pratik kavramını kullanır ve bu kavramın "ne teorisinin özdeşliğini garanti eden sihirli bir sözcük, ne de saf bir pratik olduğunu" düşünür. Ona göre teorik pratik, teori ile pratiğin karşılıklı olarak ürettiği etkinlik sürecini göstermektedir (Read , 2007 : 517).

üretim tarzındaki etkinlik durumunda yoğunlaşarak ortaya koyar. Ona göre kapitalist üretim tarzı ile sürdürülen sınıfların varlığı ve çelişkisi içinde ortaya çıkan etkinliğin temel özelliği insanın “insanal *doğasını* yaşamdaki durumuna karşıt kılan, bu doğanın açık, kesin, bütünsel yadsınmasını oluşturan çelişki”yi (Marx, 2003 (c) : 58) geliştirmiş olmasıdır. Marx, herhangi bir spekülasyon yönelime başvurmaksızın ve etkinliğin tarihsel evrimine dayanarak bu çelişkinin tarihsel olumsuzlamasını da beraberinde taşıdığını iddia eder. Öyle ki Marx, bu yönelimde proletaryaya önemli bir rol atfeder ve proletaryanın tarihsel oluşumu içinde bu çelişkinin tarihsel olumsuzlamasını da beraberinde taşıdığı belirlemesine de zorunluluk addeder:

“[A]rtık ne sakınabileceği ne de allayıp pullayabileceği sefalet, kendini ona önüne geçilemez bir biçimde zorla kabul ettiren sefalet – *zorunluluğun pratik dışavurumu* -, onu böylesi bir insandışıllığa karşı doğrudan doğruya başkaldırmaya zorlar; bu nedenle proletarya, kendi kendini kurtarabilir ve zorunlu olarak kurtaracaktır da. Nedir ki o kendi öz yaşam koşullarını kaldırmadan kendi kendini kurtaramaz. Güncel toplumun, kendi öz durumunun özetlediği *tüm* insandışı yaşam koşullarını kaldırmadan da kendi öz yaşam koşullarını kaldıramaz” (Marx, 2003 (c) : 59).

Ziyadesiyle iddialı gözüken bu belirleme, herhangi bir teleolojik içeriğe sahip olmadığı gibi bu yöndeki bir belirlenimi dışlayarak tarihsel bir nedensellik ilkesi uyarınca geliştirilir. Bu nedensellik ilkesi ise Spinoza’ya benzer bir ilke ile birleştirilerek düşünülebilir. Spinoza gibi Marx’a göre de insanların etkinliklerinin özsel belirlemesi yararlıdır. İnsanların doğası itibarıyla bu böyledir. Öyle ki yarar, insanların doğalarının dönüşümünde de iş görür. Marx’a göre “insanların doğaları gereği yerleşik olmaması” da bu kavram etrafında düşünülebilir. Zira insanlar gereksinimlerini karşılamayı amaçladıkları sürece bu gereksinimlere uygun koşullara geçiş yapar. Marx’ın yarar kavramı ekseninde geliştirdiği argümanlar hem sermayenin hem de çalışanların etkinlik tarzları açısından da oldukça kullanışlıdır.

Marx’ın etkinlik araştırmasında temel boyutu çalışma oluşturmaktadır. Çalışma ile insanın tarihsel etkinlik tarzının insan doğasına uygunluğunu eleştirel biçimde ele alan Marx, çalışmanın esas olarak ontolojik değil tarihsel bir etkinlik

tarzı olduğunu belirtir: “Çalışma –başlangıçta doğal - belli bir temelden başlar, daha sonra tarihsel bir veri haline gelir. Ama sonradan bu temelin ya da önkoşulun kendisi de, ilerleyen insan kalabalığının gelişmesine çok dar gelerek ortadan kalkar ya da yok olma eğilimi gösterir” (Marx, 1999 : 388). Çalışmanın evrimini gerekli emek-zaman ile artı emek-zaman arasındaki bağıntı ile ele alan Marx’a göre, kapitalist üretim tarzının gelişmesinde bir yandan bilimin ilerlemesi sermayenin zorunlu koşullarından biri olarak açıklanabilir diğer taraftan bu ilerleme ile birlikte çalışma etkinliğinin sermaye için ağırlığı ortadan kalkacaktır. Bu dönüşüm her ne kadar emeğin değerinde bir gerilemeye neden olsa da Marx bu dönüşüme olumluluk atfeder: “Birinci nokta, burada, sermaye –hiç istemeden- insan emeğini, güç harcanmasını en düşük düzeye indirdiği için önemlidir. Bu, özgürlüğe kavuşmuş emeğin yararına olur ve emeğin özgürleşmesinin koşuludur” (Marx, 2003 (d) : 171). Marx canlı emek ile nesneleşmiş emek arasındaki bu çelişkinin emeğe dayanan üretim tarzında köklü bir değişikliğe neden olduğunu, bu değişikliğin bilimin ve teknolojinin gelişmesi ile form kazandığını, bu form ile birlikte de emeğin özsel karakterinin değiştiğini vurgular. Ancak makine ile emek arasındaki çelişki olarak nitelendirilebilecek bu gelişme makinenin ya da üretim aracının özünün emek olduğu gerçeğini değiştirmez. Öyle ki Marx, üretim araçlarından bahsederken de onların “doğa üzerindeki insan istencinin ya da insan etkinliğinin organlarına dönüşmüş doğal gereç”ler olarak niteler.

Bilimin ve teknolojinin gelişmesi ile sermaye ve emek arasında ortaya çıkan görece özerklik sermayenin emekten özerk bir güç olarak varlığını sürdürebileceği gibi yorumlanabilse de bu özerkleşme gerçeklikte daha yoğun çelişkilere neden olacaktır. Marx, bu özerkleşmeden bağımsız olarak şu nesnel ilkeyi ortaya koyarken sermayenin toplumsal bir miras niteliğinde olduğunu imler: “gerçek servet, bütün bireylerin gelişmiş üretken gücüdür” (Marx, 2003 (d) : 177). Marx’ın toplumun kuruluşu için öngördüğü ekonomik belirlemelerin günümüz açısından geçerliliği önemli oranda gerçeklikle uyumluluk göstermektedir. Marx’a göre gelişen bilim ve teknoloji ile canlı emek gücüne olan ihtiyaç da formunu değiştirecektir. Doğrudan emek sürecine katılan emek gücü yani gerekli emek-gücü zayıflarken bu süreç üretim sürecine katılan emeğin yoğunlaşmasına ve farklı iş alanlarının ortaya çıkmasına neden olacaktır. Üretimin bu çeşitliliği ve

yoğunluğu sermayenin doğa üzerindeki egemenliğini yoğunlaştıracak ve kapsamını da genişletecektir. Bu belirlemeler çağdaş ekonomi-politik durumun çözümlenmesinde doğrudan geçerlilik taşısa da Marx kavrayışını çözümlenmenin ötesine taşıyacaktır:

“Üretken güçlerin gelişmesinin belirli bir aşamasına bir kez ulaşılmışsa, artı-emek, ancak, nüfusun daha büyük bir kısmının işçiye dönüştürülmesiyle ve aynı zamanda emek-günlerinin artışıyla mutlak biçimde çoğaltılabilir. Birinci süreç, çalışan nüfus mutlak biçimde aynı kalmakla birlikte, görel olarak azalır; ikincisi ise, bunun çoğalmasındır. İki eğilim de sermayenin zorunlu eğilimlerindedir. Bu çelişik iki eğilimin birliği, dolayısıyla canlı çelişki [...] makinelerle gelir. Birinci biçim, yalnızca çalışmayan nüfusun çalışan nüfusa göre küçük bir oranına açıkça izin verir. İkincisi, onunla canlı emeğin gerekli pay miktarı, kullanılan sermayenin pay miktarından daha yavaş arttığı için, çalışan nüfusa oranla çalışmayan nüfusun daha büyük oranına izin verir” (Marx, 2003 (d) : 236).

Marx’ın bu öngörüsü varolan toplumsal dönüşümle bire bir uyum göstermekle birlikte sermayenin kendisini olumsuzlama olanaklarını da yaratmasına neden olacaktır. Marx bu argümanını kâr üzerine çözümlenmesi ile bilimsel olarak temellendirecektir.

Marx’a göre kapitalist üretimin gelişmesi değişen sermaye ile değişmeyen sermaye yani emek gücü ile üretim araçları arasındaki ilişkide ters orantılı biçimde dönüşüme neden olur. Değişen sermaye ile değişmeyen sermaye arasındaki bu karşıt ilişkide toplumsal sermayenin arttığı ve buna bağlı olarak “emeğin toplumsal üretkenliğindeki” gelişmenin sürekliliğinin de arttığı görülecektir. Bu artış ve gelişme daha az emek gücü içermesi nedeniyle ürünlerin ucuzlamasına neden olacaktır. Ürünün oluşumunda daha az emek-gücünün kullanılması nedeniyle genel kâr oranı da azalma gösterecektir. Marx’a göre “genel kâr oranındaki bu sürekli düşme eğilimi, tam da emeğin toplumsal üretkenliğindeki sürekli gelişmenin, *kapitalist üretim tarzına özgü bir ifadesidir*” (Marx, 2003 (b) : 190) . Kapitalist üretim doğası gereği artı-değerin düşüşüyle birlikte genel kâr oranında da bir düşüşe neden olur. Canlı emek fiili üretimin dışına çıktıkça üretim artsa bile genel kâr oranı düşmeye devam eder. Marx bunun nedenini kâr oranının “artı-değer kitlesinin toplam sermayenin değerine oranı” ile

belirlenmesi olarak açıklayarak genel kâr oranına dair bu olguyu bilimsel kesinliğiyle ortaya koymuş olacaktır. Ancak Marx'a göre genel kâr oranına dair ortaya çıkan bu gerçekliğin kapitalistlerin çalıştırdığı emekçi sayısı ile ilgili olsa da bu yönde bir artış olmaksızın da kapitalistin artan bir artı-emek gücüne el koyma olasılığı söz konusudur. Dahası kâr oranının düşüşüne rağmen art-emek gücü artabilir. Burada düşen ya da gerileyen kârın büyüklüğü değil kâr oranıdır. Bu düşüş ya da gerileme üretim araçlarındaki büyüme ile belirlenir. Kâr oranının belirlenmesinde ise bireysel sermayeler değil toplumsal üretim koşulu belirleyendir: “[Ç]eşitli üretim kollarında ortalama kâr oranı, her bireysel sermayenin kendi özel bileşimi ile değil, ortalama toplumsal bileşimle belirlenmektedir” (Marx, 2003 (b) : 195-6) ya da kâr oranında “[h]er şey, metanın üretimine yatırılan toplam sermayenin büyüklüğüne bağlıdır” (Marx, 2003 (b) : 203). Sermayenin özsel hareketi artı-değer üretimi ve bu artı-değerin bir kısmının tekrar sermayeye dönüşmesi yönünde olduğu için burada kâr oranını düşüren, işçinin daha az sömürülmesi değil “yatırılan sermayeye oranla daha az emek kullanılması”dır.

Kâr oranının düşmesi ekonomik krizlerin de nedenini teşkil eder:

“Çelişki, genel bir deyişle, kapitalist üretim tarzının, değer ve bu değer içerdiği artı-değer hesaba katılmaksızın, kapitalist üretimin yer aldığı toplumsal koşullar dikkate alınmaksızın, üretici güçlerde mutlak bir gelişmeye doğru bir eğilim taşımasından ileri gelir; öte yandan ise, bu üretim tarzının amacı, mevcut sermayenin değerini korumak ve kendisini genişletmesini en üst sınıra ulaştırmaktır (yani, bu değer gitgide artan bir hızla büyümesini sağlamaktır). Bu üretim tarzının kendine özgü niteliği, sermayenin mevcut değerini, bu değeri en yüksek noktaya ulaştırmada bir araç olarak kullanmasıdır. Bu amaca ulaşmak için kullandığı yöntemler, kâr oranında düşmeyi, mevcut sermayenin değer kaybını ve emeğin üretkenlik gücünü, zaten yaratılmış bulunan üretici güçler aleyhine geliştirmektir.

Mevcut sermayenin devresel değer kaybı – kâr oranındaki düşmeyi durdurmak ve yeni sermaye oluşturma yoluyla sermaye-değer birikimini hızlandırmak için kapitalist üretim tarzına özgü araçlardan birisi – sermayenin dolaşımı ve yeniden-üretim süreçlerinin yer aldıkları belirli koşulları bozar ve bu yüzden, üretim sürecinde ani duraklamalara ve bunalımlara yol açar” (Marx, 2003 (b) : 221).

Üretici güçlerin sınırsız geliştirme eğiliminde olan sermayenin bu eğiliminin yarattığı kâr oranındaki düşme nedeniyle ortaya çıkan bunalımlar sermayenin hareketinin çelişkilerinden birisidir. Görüldüğü üzere sermayenin özündeki çelişkide temel belirleyen kâr oranıdır. Marx'ın bu argümanı şimdiye değin ortaya konulan ve tarihin ekonomi-politik yasaları uyarınca geliştirilen bilimsel çözümlmelerine dayanmaktadır. Ancak şu da unutulmamalıdır ki Marx, yasalardan bahsederken her zaman “rastlantısal sapmalar”ın ve “rastlantıya bağlı dalgalanmalar”ın araştırmanın dışında tutulabileceği konusunda ikaz eder.

Marx'ın kendine özgü bilimsel ve felsefi kavrayışı onun kapitalist üretim yasasını ortaya koyma çabasında da doğrudan doğruya açığa çıkacaktır. Marx'a göre kapitalist üretim tarzının dönüşmesi bu üretim tarzının görünümünün ve yönelimlerinin de dönüşmesine neden olur. Dolayısıyla bu yönde bir çözümlmede ne emek-gücünün formu açısından ne de üretim merkezleri açısından *apriori* herhangi bir kategoriden hareket edilemez. Marx, kapitalist üretimin yoğunlaşmasını da bu yönde yeniden çözümlmeye tabi tutar:

“Kapitalist üretimin ilerlemesiyle birlikte, bu üretim tarzı kendi koşullarını da geliştirir ve üretim sürecinin dayandığı bütün toplumsal önkoşulları, kendisine özgü niteliğe ve kendi özel yasalarına bağımlı kılar.

Devamlı sapmaların sürekli bir biçimde dengelenmeleri, 1) sermaye ne kadar hareketli ise, yani bir üretim alanından bir diğerine ne kadar kolay kaydırılabilirse; 2) emek-gücü, bir alandan diğerine, bir üretim bölgesinden ötekine ne denli kolay aktarılabilirse, o kadar çabuk olur. Birinci koşul, toplumda tam bir ticaret özgürlüğünü ve doğal olanların dışında kalan, yani kapitalist üretim tarzının kendisinden doğan bütün tekellerin kaldırılmasını gerektirir. Bu, ayrıca, inorganik kullanılabilir toplumsal sermaye kitlesini, bireysel kapitaliste karşı bir arada toplayan kredi kredi sisteminin gelişmesini gerektirir. Son olarak bu, çeşitli üretim alanlarının, kapitalistlerin denetim altına girmesini gerektirir. Bu son koşul, bizim varsayımımızda zaten bulunmaktaydı, çünkü biz, bütün kapitalist biçimde sömürülen üretim alanlarında, değerlerin, üretim-fiyatlarına çevrilmekte olduklarını kabul etmiştik. Ne var ki, bu eşitleme, kapitalist esasa göre işletilmeyen çok sayıda ve büyük üretim alanlarının (küçük çiftçiler tarafından toprağın işletilmesi gibi), kapitalist girişimler arasına sızdığı ve onlarla bağlandığı durumlarda, büyük engellerle karşılaşır. Büyük bir nüfus yoğunluğu bir başka önkoşuldur. – İkinci koşul, işçilerin bir üretim alanından diğerine, bir üretim merkezinden bir başka üretim merkezine aktarılmalarını engelleyen



bütün yasaların yürürlükten kaldırılmasını; emekçinin, yapacağı işe karşı ilgisiz hale gelmesini; bütün üretim alanlarında emeğin, elden geldiğince basit emeğe indirgenmesini, emekçiler arasında, meslekleri ile ilgili bütün önyargıların yok edilmesini; ve ensonu, ama özellikle, emekçinin, kapitalist üretim tarzının egemenliği altına sokulmasını gerektirir” (Marx, 2003 (b) . 176).

Görüldüğü üzere sürekli harekete ve devinime sahip olan bir yapının kavranması salt bilimsel bir kavrayışla olası gözükmemekte bu yapının kavranmasına ilişkin bütünselliği temin edecek felsefi bir kavrayışı ihtiyaç duyurmaktadır.

Üretim tarihiyle birlikte yeni formlar alan sermayenin hareketinin anlaşılmasının yolu üretim tarzına ve ilişkilerine dair bütünsel kavrayışa sahip olabilmektir. Marx felsefesinin güvencesini verdiği bu bütünsel kavrayışı sayesinde sermayenin hareketinde ileriye dönük kestirimlerde de bulunacaktır. Marx'taki özgürlüğün olanağını bu tarihsel araştırmasına borçlu olduğu söylenebilir. Ona göre özgürlüğün önündeki sınıfsal engel aynı zamanda bu sınıfların olduğu üretim tarzının yarattığı maddi güçle aşılacaktır:

“Toplumsal yaşam süreci, yani maddi üretim süreci, üzerindeki mistik sis örtüsünden, ancak, özgürce bir araya gelmiş insanların ürünü olarak, onların bilinçli planlı denetimleri altına girdiğinde sıyrılabilir. Ama bu da, toplumun maddi bir temelini ya da kendileri de yine uzun ve ıstıraplı bir gelişim tarihinin kendiliğinden ortaya çıkan ürünleri olan bir dizi maddi varlık koşulunu gerektirir” (Marx, 2012 : 89).

Ancak Marx'ın emek ile sermaye arasındaki çelişkiye dayanarak geleceğe dair kimi öngörülerde bulunması onun tarihin bir amaca meylettiği ya da üretim ilişkilerinin doğa yasaları gibi zorunlu belirlenimlerine sahip olduğu anlayışına sahip olduğunu göstermez. Marx bu iki çizginin de dışında hatta karşısında yer alır. Zira Marx'a göre üretim ve mülkiyet ilişkilerinin bu anlamda ne “doğal bir temeli“ vardır ve ne de bu ilişkilerin mutlak geçerliliğine dair toplumsal bir temel vardır.

Marx'ın geleceğe dair öngörülerinin onun tarihsel sezgisine dayanmaktadır. Bu sezginin oluşturulmasında geçerli olan nesnel ilke toplumun üretim tarzının toplumun yapısını oluşturduğu ve toplumun da ancak bu ilke uyarınca

anlaşılabileceğidir. Bu ilkenin nesneliliği Marx'ın geleceğe dair argümanlar geliştirmesine temel oluştursa da Marx hiçbir çalışmasında geleceğe dair ereksel bir imaya dahi yer vermemiştir. Onun tarihsel olarak üretim tarzına dönük çözümlemesi tarihsel ve doğal yasalara dayanması ile gerçeklik imkânı edinir. Marx'ın sınıflı toplumlara dair yaptığı çözümlemesinden hareket ederek sınıfsız topluma dair ortaya koyduğu tasavvur da aynı gerçeklik imkânına dayanmaktadır:

“Eğer toplumu kapitalist değil komünist bir toplum olarak düşünürsek, her şeyden önce, ortada ne para-sermaye diye bir şey olacak, ne de bundan ileri gelen alışverişleri örten sahtelik. O zaman sorun, toplumun gereksinimlerini önceden hesap etmekten, toplam yıllık üretimden, emek, üretim araçları ve geçim araçları çektikleri halde, herhangi bir üretim ya da geçim aracı sağlamadıkları gibi, uzun bir süre, herhangi bir yararlı etki de yaratmayan örneğin demiryolları yapımı gibi, iş kollarına zarar vermeksizin, toplumun ne kadar emek, üretim aracı ve geçim aracı yatırılacağı önceden hesap etmekten ibaret olacaktır” (Marx, Das Kapital 2003 (f) : 283.

Üretimin toplumsal bir organizasyon olarak iş gördüğü Marx'ın sınıfsız toplum tasavvuru tarih kavrayışına bağlı olarak biçimlenir ki bu kavrayış, “karşılıklı olarak birbirini koşullayan” insan bilimleri ile doğa bilimleri olarak iki boyutu kapsar. Marx'ın tarih okumasına içkin diğer ilke ise şimdiye değin tüm toplumların tarihinin “sınıf savaşmaları tarihi” olduğudur. Bir yandan tarihin doğal ve insani boyutu diğer taraftan tarihin sınıfsal belirlenimi Marx'a sınıfların ortadan kaldırılmasına ilişkin olanakların neler olduğuna dair dayanaklar oluşturacaktır. İlk olarak Marx'ın üretim ilişkilerine vurgu yapması onun toplumsal yapıyı mutlak olarak bu ilişkilerle açıklanabileceği varsayımına sahip olduğunu göstermez. Eagleton bu eğilimi Marx'ın toplumda ekonominin “öncelikli rolü” olarak yorumlanması gerektiğini düşünür. Eagleton'un bu değerlendirmesi Marx'ın kendi ifadeleri ile de desteklenir: “Bugünkü toplumun en alt tabakası olan proletarya, resmi toplumu kuran tabakaların oluşturduğu üstyapının bütününe havaya uçurmadan ayağa kalkamaz, doğrulamaz” (Marx, 2003 (e) : 93). Bu argüman Marx'ın üretim ilişkilerini tek toplumsal kategori olarak kabul etmediğini duyurur. Onun geleceğe dair tüm görüşleri ve tasavvuru tarihin kuruluşuna dayanmaktadır.

Marx'ın tüm politik öngörülerinin özünü oluşturanın onun özgürlük anlayışı olduğu söylenebilir. Özgürlüğün önkoşullarından birisini entelektüel emek ile kol emeği arasındaki çelişkinin ortadan kalkması olarak gören Marx, bu çelişkinin ortadan kalkmasıyla birlikte emeğin yeni bir biçim alacağını belirtir:

“[B]ireylerin işbölümüne ve onunla birlikte kafa emeği ile kol emeği arasındaki çelişkiye kölece boyun eğişleri sona erdiği zaman; emek, sadece bir geçim aracı değil, ama kendisi birinci hayati ihtiyaç haline geldiği zaman; bireylerin çeşitli biçimde gelişmeleriyle, üretici güçler de arttığı ve bütün kolektif zenginlik kaynakları gürül gürül fişkırdığı zaman, ancak o zaman, burjuva hukukunun dar ufukları kesin olarak aşılmış olacak ve toplum kaynaklarının üstüne şunu yazabilecektir: ‘herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyaçlarına göre’” (Marx, 1969 : 33).

Bu ilkenin ekolojik yönde kullanışlı olabilecek formel bir ilke olarak varsayılması da mümkün gözükmemektedir. Marx insan etkinliğinin araştırılmasında bu araştırmayı doğa araştırmasından bağımsız biçimde sürdürmemiştir. Bruno Latour, Marx'ın insan ile doğa araştırmasındaki bu terkinin o zamana değin ayrı tutulmuş iki kaynağı buluşturduğu yönünde yorumlar. Latour'a göre Marx'ın insan bilimleri ve doğa bilimlerini konusunda esas başarısı bunları “gerçek manada kesiştirmesi ve onların ebediyen o halde kalmalarını sağlamasıdır” (Latour, 2008 : 48). Latour'a göre insan ile doğa araştırmasındaki bu kesiştirme ideoloji-ötesi-aşırı niteliktedir.

Geleceğe, sınıfsızlığa ve özgürlüğe dair öngörülebilecek argümanlar, tarihi yasasına uygun olarak kavramak ve bu kavrayış yoluyla varolandaki olanakları görerek bu olanakların edimselleştirilmesi yönünde etkinlikler geliştirebilmekle koşulludur. Burada Marx'ın tarihsel okumaya dair ortaya koyduğu ontolojik kavrayışın ötesinde hiçbir *a priori* gönderme olmadığı gibi insanlığın üretim etkinliği olarak bütünüyle empirik temelden hareket edilmektedir: “İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar. Tüm göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker” (Marx, 2010 : 30). Bu belirleme bir yandan insanın tarihsel bir varlık olarak bu özsel niteliği uyarınca sınırlarına işaret

ederken diğerk taraftan aynı varolma tarzı uyarınca mutlak denilebilecek belirlenimleri aşabileceği olanağa sahip olduğunu duyurur. Zira insanın tarihsel ve toplumsal varlık tarzı aynı zamanda “insanların bireysel gelişmesinin tarihidir” (Marx, 1995 : 31) ve dahası “insan ancak tarih süreci içinden geçerek bireyleşebilir” (Marx, 1967 : 104). İnsanın doğayla ilişkisini çözümlerken salt onun doğal varlık tarzını ele almak bu nedenle yetersiz olacağı gibi onun varolma tarzlarına ilişkin bütünsel bir perspektif ancak varolma tarzlarının birbiriyle bağıntısını kuşatacak metafiziksel bir kavrayışla mümkün gözükmektedir. Marx, insanın doğal varolma tarzı ile toplumsal varlık tarzı arasındaki çelişkinin nedenlerinin ancak tarihsel olarak üretim tarzının biçimine bakılarak belirlenebileceğini vurgulayarak bu kuşatıcılığı temsil etmektedir. Marx bu kuşatıcı kavrayışıyla tarihsel ve toplumsal varlık tarzlarını çözümlerken *ilişki* kavramını bu kavrayışının kurucu unsuru yapar ve kategorilerin de ancak bu bağlamda ele alınması gerektiğine vurgu yapar: “[K]ategoriler, ifade ettikleri ilişkilerden daha ölümsüz değildirler” (Marx, 1979 : 172). Marx’ın tözsellik araştırmasına doğa araştırmasını; kategori, form, kavram gibi araştırmalara ise ilişki kavramını ikame etmesi nesnellik olanağını sınırlar mı ya da mutlak bir göreceliğe mi neden olur? Marx’ın nesnellik kuramı şimdiye değin ona yapılan atıflarda görüldüğü gibi geleneksel felsefenin dışında dahası geleneksel felsefedeki mutlakçı ve aşkınıc felsefenin karşısında yer alır. Onun nesnellüğünün koşulu insanın doğa yoluyla ve doğada, toplum yoluyla ve toplumda etkinlik imkânı ile belirlenir. Doğal ve toplumsal varlık tarzı daha önce de belirtildiği üzere üçüncü olarak öznel varolma tarzı ile birlikte düşünölmelidir. İnsanın bu varolma tarzları ilişkilendirilerek düşünöldüğünde nesnellik daha kesin biçimde anlaşılır. Bu doğa ve insan anlayışından yola çıkıldığında yeni bir toplum tasavvurunun oluşturulmasında nesnellik imkânı daha da belirginleşecek ve kurgusal yönelimlerden uzaklaşılacaktır. Marx’ın sınıfsız toplum tasavvuru da bu anlamıyla olabildiğince kurgusal yönelimleri olumsuzlayan, tarihsel gerçeklikle uyumlu yanları olan nüveler taşımaktadır. Ona göre sınıfsız toplum ne bir hayal ne bir soyutlama ne de insanın ilkel durumuna geri dönüştür. Sınıfsız toplum “ilk gerçek doğuş, insan özünün, gerçek bir şey olarak insan özünün, insan için gerçek olmuş gerçekleşmesidir” (Marx, 2003 (a) : 176). Marx’ın sınıfsız

toplumda öngördüğü etkinlik tarzı onun praksis anlayışını verir ve Marx bu kavramı insan özünün ya da doğasının gerçekleşmesi olarak tasvir eder.

Praksis kavramı Marx'ın özgürlük kuramıyla bire bir bağlantılı olarak düşünüldüğünde onun praksis anlayışına özgürlük kuramı ile aynı düzlemde yani onun yöntem olarak ekonomi-politik tarzda ortaya konmuş felsefesinde ulaşılabilir. Marx'ın çalışma, yetenek, emek, üretim gibi kavramları çözümlemesinin her kısmında praksisin olanağının araştırılması amacını beraberinde taşır. Marx'ın üretime dair ortaya koyduğu eleştiri ve saptamalar da bu olanağın araştırılmasına aracılık etmektedir. Marx bir yandan sınıflı toplumlardaki üretim tarzını eleştirel bir biçimde çözümlerken diğer taraftan da üretim tarzının farklılaşmasının yeni toplumsal olanakların ve farklı niteliklerin açığa çıkarılmasındaki katkılarına vurgu yapar:

“Yeniden-üretim eyleminin kendisi, yalnızca nesnel koşulları değiştirmekle kalmaz – örneğin köyü kent haline getirmek, boş toprakları tarıma açmak, vb.- üreticilerin kendilerinde yeni nitelikleri ortaya çıkararak, üretim içinde kendilerini dönüştürerek ve geliştirerek, yeni güçler ve yeni anlayışlar, yeni ilişki biçimleri, yeni gereksinimler ve yeni bir dil oluşturarak, onları da birlikte değiştirirler” (Marx, 1999 : 386) .

Kapitalist üretim tarzı içinde tarımın sanayileşmesi için teknik gelişmelerin teşvik edilmesine rağmen bu üretim tarzında tarımın rasyonel tarzda sürdürülmesi\* kapitalizmin özüne aykırıdır. Dolayısıyla her ne kadar tarımda üretkenlik ya da verimlilik artsa bile toprağın doğal niteliğinde tersi yönde bir hareket olur. Marx, üretim ya da üretkenlik kavramına atıfta bulunurken onun koşulunun yararlılık olduğunu söylese de bu genel belirleme onun üretim ve yararlılığa dair akılcı

---

\* “Tarım rasyonel bir biçimde yapılırsa, yani örneğin Birleşik Devletler'in eski köle-sahipleri arasında moda olduğu gibi, toprağın vahşice yağma edilmesine indirgenmezse, genel olarak asıl tarım gibi, bu yatırımlar da, toprağı iyileştirirler, ürününü artırır ve toprağı salt malzeme olmaktan çıkarıp toprak-sermayeye dönüştürürler; bununla birlikte, kibar toprak sahipleri bu tip uygulamalara karşı sözleşme ile kendilerini güvence altına almışlardır. İşlenmiş bir tarla, aynı doğal nitelikteki işlenmemiş bir tarladan daha değerlidir. Toprağı katılan ve daha uzun bir süre içinde tüketilen, daha sürekli sermaye yatırımları da, esas olarak ve bazı alanlarda çoğu kez tümüyle kapitalist çiftçi tarafından yapılır. Ama sözleşmede yükümlenilen zaman sona erer ermez, - ve kapitalist üretimin gelişmesi ile, toprak sahiplerinin sözleşme süresini mümkün olduğu kadar kısaltmaya çalışmalarının nedenlerinden biri de budur-, toprağı katılmış olan iyileştirmeler, asıl maddenin, toprağın ayrılmaz bir niteliği olarak toprak sahibinin malı olurlar“ (Das Kapital 3, 2003 (b) : 548).

eleştireliliğine engel teşkil etmez. Aksine Marx'ın felsefi eleştireliliği üretimin ya da doğanın kullanılması açısından her belirlemede, her saptamada devrededir.

İnsanın doğal, toplumsal ve öznel niteliklerinin çoğalmas ve geliştirilmesi üretim etkinliğinin eleştirisi ile birlikte düşünüldüğünde varolan aracılılıkla olması gerekene dair kimi önbelirlenimler de geliştirilebilir. Marx'ın uzmanlaşma ya da tek tip çalışmaya dayanan üretim tarzına dönük eleştirisi de bu yönde bazı önbelirlemeleri kapsamaktadır: “Sürekli aynı işi yapmak, faaliyetin kendisindeki değişme sayesinde, yenilenen ve canlanan yaşama gücünün dayanaklılığına ve diriliğine zarar verir” (Marx, 2012 : 331). İşbölümüne dönük bu özsel eleştiri bir yandan insan doğasının tek nitelikli bir etkinliğe uygun olmadığını dahası bu tarz bir etkinliğin onun doğasının olumsuzlanması olduğunu diğer taraftan da teorik ile pratik etkinliğin ayrılmasına dönük eleştiri birleştirmektedir. Ancak işbölümü ve yeteneklerin farklılaşması da üretim tarzının gelişimine göre farklılıklar gösterecektir. İnsan doğasının olumsuzlanmasına neden olan üretim tarzlarından biri olarak kapitalist üretim tarzı kendi büyüme eğilimi içinde doğanın sınırlarıyla karşılaşır ve doğayla bu karşılaşmada onu aşarak egemenliği altına almayı sürdürür:

“Kapitalist üretim tarzı, insanın doğa üzerindeki egemenliğine dayanır. Fazla cömert bir doğa, ‘insanı, yürümeyi öğrenmesi için kayışlarla bağlanmış çocuk gibi, denetimi altında tutar’. İnsan için, kendi gelişimini doğal bir zorunluluk haline getirmez. Sermayenin anayurdu, gür ve yoğun bitki doğurma gücüne sahip tropik iklim kuşağı değil, ılıman kuşaktır. Toplumsal iş bölümünün doğal temelini oluşturan ve insana doğal çevresindeki doğal değişmelerle, ihtiyaçlarını, yeteneklerini, emek araçlarını ve çalışma tarzlarını çok yönlülemeye teşvik eden, toprağın mutlak verimliliği değil nitel farklılığı, doğal ürünlerinin çeşitliliğidir. Sanayi tarihinde en belirleyici rolü, bir doğa gücünün toplumun denetimi altına alınması, onun idareli bir şekilde kullanılması, insan elinin eserleriyle ona ilk kez büyük ölçüde sahip ya da egemen olunması zorunluluğu oynar” (Marx, 2012 : 490).

Sermayenin doğa ve toplumsal üretim tarafından koşullanan bu çok yönlü üretime ve etkinliğe yönelim Marx'a göre aynı zamanda kapitalist üretim tarzının olumsuzlanmasının yani “olumsuzlamanın olumsuzlanması”nın da koşullarını yaratacaktır. Burada olumsuzlama da “olumsuzlamanın olumsuzlanması” da salt

emeğin hareketine değil emeğin doğayla koşullu olan dönüşümüne bağlıdır: “[E]mek, tabiat karşısında bağımlı durumda olduğuna göre, bundan çıkan anlam, kendi işgücünden gayri hiçbir şeye sahip bulunmayan insanın, her toplumda ve uygarlıkta zorunlu olarak emeğin objektif şartlarını ellerine geçirmiş olan başka insanların kölesi olacaktır. Bu insan, bu yüzden, ancak bu ikincilerin izni ile çalışabilir ve yaşayabilir” (Marx, 1969 : 24). Burada Marx’ın etkinlik araştırmasında doğal ile toplumsal boyutu ayırmaksızın ele aldığı görülmektedir.

## SONUÇ

### EKOPRAKSİSİN KURULUŞU AÇISINDAN SPİNOZA VE MARX'IN VARLIK ANLAYIŞLARININ İNCELENMESİ

Spinoza ve Marx'ın praksis kavramlarının dayanağını iki filozofun doğa araştırması ile dolaysız biçimde bağıntılı olan ontolojik araştırmaları teşkil etmektedir. Diğer taraftan her iki filozof için praksis araştırması özgürlüğün olanağı açısından özsel bir öneme sahiptir. Siyaset ve ahlak kuramlarının geneli için özgürlük sorununun bu öneminin geçerli olduğu söylenebilse de bu kuramların doğa araştırmasıyla ne düzeyde birleştirilebildiği bilhassa güncel olarak insanın doğayla ilişkisindeki çatlağı aşacak ontolojik bir zemini temin edip edemeyeceğinin araştırılmasıyla koşullu gözükmektedir. Bu ontolojik ve etik olanakta olmazsa olmaz sorular şunlardır: Özgürlük sorunu dolayısıyla ortaya konulacak praksis kavramlaştırmasında doğa, etiğin dolaysız biçimde konusu olabilir mi? Doğanın dolaysız biçimde etik bir ilgiye sahip olması mümkün müdür? Bu soruların yanıtı doğrudan etik bir araştırmayla verilebilir gözükmemekle birlikte olumlu ya da olumsuz bir yanıtın ancak ontoloji araştırması aracılığıyla verilebileceği söylenebilir. Peki bu ontolojinin temel ilkeleri neler olabilir?

Spinoza'nın ahlak ya da özgürlük anlayışı düşünüldüğünde onun hareket noktasının ontoloji olması nedeniyle bu anlayışlarının da ancak gerisin geri bu başlangıç noktasına dönülerek anlaşılacağını söylemek mümkün gözükmektedir. Doğa ile tözün özdeşliğinde tesis edilen bu ontolojik düzlem, Spinoza'nın praksis kavramlaştırmasında da doğrudan belirleyici olacaktır. Spinoza ile Marx arasındaki ortak yanların incelenmesinde ilk olarak öne çıkan argümanın her iki filozofun da içkin varlık anlayışı ve varlık ile doğa özdeşliğinde ortaya konan praksis kuramları olduğu söylenebilir. İki filozof arasındaki karşılaştırmada bir başka bağlam da iki filozofun yöntemi hususunda olabilir. Marx'ın sadece ekonomik bir teori geliştirmedeğini söyleyen Yovel'e göre Marx aynı zamanda "geleneksel teoloji ve metafiziklerin yerine 'ilk felsefe'nin bir türünü sundu" (Yovel, 1989 : 98). Yovel'in iki filozof arasındaki benzetmeye ilişkin iddialarından birisi Spinoza'nın yöntem olarak geometriyi tercih ederek ortaya



koyduğu insan ve ahlak anlayışını Marx'ın ekonomik yöntemle ortaya koymuş olmasıdır. Ne var ki özellikle Marx için ekonominin yöntemden öte bir işlevi olduğu bilinir. Bu ekonomik ve toplumsal çözümleme itibariyle Marx'ın ütopyacılığı ve iradeciliği reddettiğini belirten Yovel, benzer bir olumsuzlamayı Spinoza'nın da ortaya koyduğunu düşünür. Ancak Yovel, toplumsal çözümlemelerindeki önerileri ile iki filozof arasında özsel bir ayrıma işaret eder. Bu önerilerin ya da toplumun kurtuluşu yönündeki tartışmanın Marx açısından bir anlamda teleolojik bir içeriği olmasına rağmen Spinoza için bu teleolojik içeriğin olmadığını iddia eder:

“Spinoza için, kurtuluşun evrenselleştirilmesi ne kendinde kavranılabilen bir amaçtır ne de (Hegel ve Marx'taki gibi) bireyselliğin kurtuluşu için bir önkoşuldur. Spinoza'nın her zaman gerçek kurtuluş kapsamı dışında kalan çokluk için ayrı bir teoriye ihtiyaç duymasının nedeni de budur. Marx, aksine, büyük bir tarihsel ölçek üzerine kurtuluş öngördüğü için – ama, Spinoza'ya benzer biçimde her şeyin içkin bir gerçekliğin gücüyle meydana gelmesini bekler- evrensel kurtuluşun kaldırıcı olarak kitleler ve proletaryanın formunda çokluğa döner.

Burada Marx ile Spinoza arasındaki bütün kompleks bütün farklılıklar görülebilir. Spinoza da (ortak görüşe rağmen ) gelecek için değişimin temsilcisi olarak çokluğa dayanan bir plana ve tarihsel bir perspektife sahiptir” (Yovel : 1989 : 101).

Ancak bilindiği üzere Spinoza'nın geleceğe dair teleolojik ya da teleolojik olmayan bir tasavvuru söz konusu değildir. Spinoza ile Marx'ın güç kavramlaşmalarına değinerek iki filozofun teleolojiye dönük tutumlarını ortaya koymaya çalışan Eugene Holland, iki filozofun karşılaştırılmasına farklı bir yorum getirir. Eugene Holland, Spinoza ile Marx arasında yaptığı karşılaştırmada iki filozof için de üretici güç kavramının önemine değinir: “Spinoza üretici güçlerden bahsederken bundan insan türünün gücünden ziyade insan türünün de ayrılmaz bir parçası olduğu bir bütün olarak doğanın gücünden bahseder. Spinoza böylece anti-hümanizmin bir türünü sunar” (Holland, 1998 : 5). Spinoza üretici güçlerden insan türü ile sınırlı olmayan genel olarak doğa yoluyla anlaşılabilir gücü anlar: “Spinozacı maddecilik, tarihsel sürecin kendinde ilericiliği ve devrimin kaçınılmazlığını tamamen ortadan kaldırır” (Holland, 1998 : 5). Holland'a göre Spinoza'nın bu güç kavrayışından ve bu yöndeki teleoloji

eleştirisinden yola çıkıldığında Spinozacı bir Marksizmin şu iki yaklaşımı bertaraf etmesi gerekecektir: “Üretimin yıkıcı ya da kısıtlayıcı ilişkileri karşısında dahi üretim güçlerinin gelişmeye devam edeceğinin bir güvencesi yoktur. İkincisi, bu gelişimin insan özgürlüğü için bir artış oluşturacağına güvencesi yoktur” (Holland, 1998 : 5). Bu yönleri ile ele alındığında böyle bir politik anlayışın temel argümanlardan birisi teleolojik eğilimin reddi olurken diğeri ise sermayenin yoğunlaşmaya dönük hareketinin kapitalizm için doğrulanabilir tek eğilim olarak düşünülmesi olacaktır.

Geleceğe dair toplumsal bir tasarımın koşulunun doğal ve tarihsel yasalara uygun tarzda geliştirilebileceği söylenebilir. Bu toplumsal tasarımın mutlak tarzda belirlenmiş ya da teleolojik bir uğrak olarak tasarlanmış bir içeriğe sahip olması gerekmez. Toplumun yapısının ve onu oluşturan ilkelerin göz önünde bulundurulması yoluyla oluşturulacak bir toplumsal tasarımın edimselleşmesi toplumun oluşum koşullarının yine toplumsal etkinlik yoluyla düzenlenmesiyle mümkün gözükmektedir. Bu sadece Marx’ın ya da bir başka filozofun toplum ve tarih anlayışına dayanarak düzenlenebilecek bir kuruluş da değildir. Bu minvalde geriye dönük toplum ve tarih anlayışlarına bakılabilir. Ne var ki bu yeterli olmadığı gibi toplumsal bir tasarımın kuruluşu sadece tarih ve toplum araştırması ile de sınırlı değildir:

“Topluma ve tarihe dair miras aldığımız anlayışları tartışmak, demek ki, onların mantıksal ve ontolojik temellerinin aydınlatılmasından ayrı düşünülemez. Tıpkı bunları eleştirebilmek için bu temelleri eleştirmenin gerekli olması ve toplumsal-tarihseli aydınlatmanın miras aldığımız mantığa ve ontolojiye indirgenemez olması gibi” (Castoriadis, 2011 : 22-3).

Yeni bir toplumsal tasarıda toplumsal ve tarihsel bir yaklaşımdan yararlanmak ya da tarihsel ve toplumsal bir perspektiften hareket etmek ontolojik düzlemin dışarıda bırakılacağı anlamına gelmemelidir. Dolayısıyla kalıcı ve geçici, mutlak ve görece, değişmeyen ve değişen, sonsuz ve sonlu gibi ayrımlar üzerinden yapılan ontolojik ve tarihsel ayrımın paradoksal bir nitelikte olduğunu gösteren hiçbir nesnel dayanak söz konusu değildir.

Cornelius Castoriadis, ‘özdeşleştirici mantık-ontolojinin’ radikal bir eleştirisini gerçekleştirdiği toplumun kurumlaşması ve toplumun imgesel kuruluşunu incelediği çalışmasında, ontoloji araştırması ile toplumsal kuruluşun terkiğini örnekler niteliktedir. Bu terkipte, kapitalist toplumdaki kurumlaşmanın bir eleştirisi olduğu gibi bu kurumlaşmayı aşacak ontolojik bir ufku da teşkil edecek biçimde geliştirilir:

“[T]oplumun öz-yabancılaşması ya da yaderkliği ‘basit temsil’ ya da toplumun kendini bir başka yerde ve bir başka yerden itibaren kurumlaşmış olarak tasarlama yetersizliği değildir. Toplumun somut kurumlaşmasının içinde cisimleşmiştir, güçlü ve ağır biçimde maddileşmiştir, toplumun çatışkılı bölünmesi içine dahil olmuştur, tüm örgütlenmesi tarafından taşınmış ve dolayımlanmış, toplumsal işleyiş, nesnelere, faaliyetlerin, toplumsal bireylerin böyle-varlığı içinde ve dolayısıyla bitmek bilmez biçimde yeniden üretilmiştir. Aynı şekilde, - tarihin yasaları, proletaryanın çıkarları ya da varlığın yazgısı böyle olduğu için değil, *biz istediğimiz için* hedeflediğimiz ve başka insanların da istediğini bildiğimiz – bunun aşılması, toplumun yalnızca kendini bilmekle kalmadığı, açıkça kendini kurumlaştıran olarak *kendini yaptığı* bir tarihin inşası, toplumun bilinen kurumunun köklü bir yıkımını gerektirir; bu, ancak en kuşku duyulmaz köşelerine dek, yalnızca yeni kurumların değil, kendini kurmanın / kurumlaştırmanın yeni bir *kipinin* ve toplumun ve insanların kurumla yeni bir ilişkisinin de konumu / yaratılması olabilir. Görebildiğimiz kadarıyla, tarihin böyle bir özdönüşümünün imkânsız olduğunu ileri sürmeyi sağlayan hiçbir şey yoktur” (Castoriadis, 2011 : 344).

Böylesi bir toplumun kuruluşunun ontolojik boyutları bu kuruluşun bütün boyutlarıyla düşünülmesi açısından olmazsa olmazdır. Marx’ın bu boyutu doğa araştırması ile ortaya koyduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Marx’ın yeni bir toplumun kuruluşuna dair sınırlı vurgusu onun toplumsal olanı doğal olan ile birlikte düşünmesinden ileri gelir. Paul Burkett, Marx’ın bu çoklu kavrayışının bir yandan onun yaklaşımında ekolojik bir nüve olduğunu gösterirken diğer yandan da toplum ile doğa arasındaki ilişkinin *paradoksal* biçimde ortaya konduğunu belirtir :

“Marx’ın vizyonunun ekolojik potansiyelinin temelinde ilginç bir paradoks yatar. Toplumun doğayla, varlığının doğrudan doğruya kaynağıyla daha uyumlu bir tarzda birlikte evrimi, ancak, bütün ilişkilerin doğaca belirlendiği şekilde değil, toplum tarafından konulduğu, gerçek bir toplumsal komünallik’ yoluyla mümkün olur (Marx, 1973,

276). İnsanlar doğal varlıklar olarak gelişmek istiyorlarsa, toplumsal varlıklar olarak daha da gelişmek ve üretimin doğal koşullarının açık bir toplumsallaşmasını sağlamak zorundadırlar” (Burkett, 2004 : 308).

Toplum ile doğa arasında varsayılan paradoksun<sup>7\*</sup> Marx'ta başından itibaren zımnen de olsa kabul edilmediği açıktır. Şayet bu yönde bir paradoks söz konusu ise bunu –en azından çağdaş açıdan- Marx'ın yaptığı gibi bu paradoksun en gelişkin biçimini kapitalist üretim tarzı ile birlikte düşünmekte yarar görmektedir.

Toplumsal kuruluşun ve doğanın ontolojik araştırılmasında Spinoza ile Marx'ın yöntemsel farklılığına rağmen doğa ile toplum arasında bir paradoksun olup olmadığı yönündeki sorunda iki filozofun benzer bir tutum sergiledikleri görülebilir. Toplumun kuruluşunu ele alınışında Spinoza ontolojik yasanın keşfini hareket noktası olarak kullanırken Marx, tarihsel-toplumsal yasanın keşfini hareket noktası olarak kullanır. Nasıl ki Marx her insan ya da toplum dediğinde doğayı kastediyor ise Spinoza da özellikle her politik ve teoloji dediğinde tarihi kasteder. Toplum ile doğa arasındaki çatlak temel olarak tarihsellik ile ontoloji arasında varsayılan özsel ayırmadan kaynaklanmaktadır. Oysa yeni bir ekoloji felsefesinin kurucu iki boyutu olarak ontoloji ve tarihsellik, praksis kavramlaştırması altında ahlak mı politika mı, pratik mi teori mi, birey mi toplum mu gibi tüm ikilemleri anlamsızlaştırdığı gibi ekoloji sorununu da bu ikilemleri aşacak kuşatıcı bir düzleme yükseltir.

Ekolojik praksis araştırmasının bir sınır araştırması olduğu belirtilmişti. Bu sınır insanın politik, etik ya da estetik tüm etkinlik tarzlarını belirleme ya da düzenleme yönünde sınırlayıcı bir ilke, bir boyut ya da ilişki tarzı arayışı olarak da görülebilir. Böylesi bir çalışmada etik boyut genel olarak

---

\* Gerard Dumenil, Mihael Löwy ve Emmanuel Renault'nun ortak olarak hazırladığı Marksizm sözlüğünün doğa başlığında Marx'ın insan ve toplum araştırmasında doğal boyutun her zaman bu çalışmayı belirleyen olarak iş gördüğünü vurgulanır: “Marx daima insan varlığının ve tarihin doğal boyutunun önemini vurgulamıştır. O doğayı, insanları meydana getiren şey; toplumu, ( “insanın ve doğanın metabolizması“ olarak kabul edilen emek aracılığıyla) sürekli doğayla karşılıklı etkileşim içerisinde olan şey; tarihi ise, doğayı daimi olarak dönüştüren bir süreç olarak tasavvur eder” (Dumenil, Mihael Löwy, Emmanuel Renault, 2011).

Marx'ta göz ardı edilmiş olarak yorumlanır. Steven Lukes, Marx'taki bu etik boyutun oldukça derinlerde bir belirleyen olarak iş gördüğünü düşünür:

“Marksizm'in ahlak görüşünün güçlü yanları hakkında neler söylenebilir? Marksizm'in ahlak görüşü, yanlıcı ve bir ölçüde kör olmakla birlikte, en azından iki şekilde olağanüstü derecede de derinlere nüfuz edicidir.

Birincisi [...] özgürlük ve ona getirilen kısıtlamalar ya da onun önüne koyulan engeller konusunda bir anlayış [...] İkincisi insan hakları-türsel çıkarlar” (Lukes, 1998 : 190-1).

Lukes'in bu yaklaşımı yerinde olsa da bu etik esasın ortaya konulmasında onun bu esasın felsefi yönünü ortaya koymada yeterli olduğunu söylemek oldukça güç gözükmektedir. Bu konuda bir iddianın Marx'ın felsefi ya da ontolojik yaklaşımını ortaya koymaksızın desteklenemeyeceği söylenebilir. Marx'ın ontolojik yaklaşımının özünü ortaya koyan ve bunu da praxis kavramı yoluyla gerçekleştiren Etienne Balibar, Marx'ın tüm iktisadi anlayışının altında ontolojik bir kavrayış olduğunu gözler önüne serer: “*Kapital*'in en teknik açıklamaları, aynı zamanda, geleneksel tanımlarından kurtarılmış ve tarihsel analizin ihtiyaçlarının işleyişi içinde yeniden düşünülmüş toplumsal ilişki ve birey tariflerinin, mantık ve varlıkbilim (ontoloji) kategorilerinin açıklamalarıdır” (Balibar, 2003 : 12-3). Marx'ın kavrayışındaki “evrimi, kopuşları ve yön değişikliklerini izlemek” sizin bu ontolojik özün ihmal edilebileceğini düşünen Balibar, bu özün Marx'ın “devrimci pratik” kavramı aracılığıyla ele alınabileceğini düşünür.

Marx'ın felsefesini “bir ilişki varlıkbilimi“ olarak nitelendiren Balibar, bu varlıkbilimi ise şöyle açıklar:

“[T]ürün ve bireyin bağlantıları üzerine bir tartışmada varlıkbilimi bir soruşturma programını bu ilişkilerin çeşitliliği üzerine ikâme eder. Bu ilişkiler içlerinde toplumdaki bireylerin bağının kurulup bozulduğu durum değiştirmeler, aktarmalar kadar geçişler de. Buna karşılık toplum da ilişkilerin bizzat kendisini inşa eder. Gerçekten de böylesi bir perspektif içinde en çarpıcı olan nokta, söz konusu perspektifin bu iki kutup arasında tam bir karşılıklılık kurmuş oluşudur. Bu iki kutuptan her biri öteki olmaksızın varolamaz ve dolayısıyla kendi başlarına soyutlamadan başka bir şey değildirler ama, her biri ve bağlantıların ya da ilişkilerin düşünülmesinde gereklidirler” (Balibar, 2003 : 46).

Türün ve bireyin araştırılmasına karakteristiğini veren ise praxis kavramı olacaktır. Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'ini "praxisin ontolojisi" olarak ifade eden Balibar'ın yorumunda, Marx'ın praxis kavramına dair –tarihsel bir perspektifle- oldukça önemli bir belirlemeye tanık olunur:

“[E]ğer *praxis* veya devrimci eylem nosyonu, benzersiz bir açıklıkla 'dünyanın dönüştürülmesi'nin tüm özcü felsefeleri bertaraf ettiğini ilan etmiş ise de, kendisi de paradoksal biçimde, insani özün bir başka adı olarak sunulmaya daha az elverişli olmamıştır. Bu gerilim Marx'ın bundan böyle analiz ettiği *üretim* (olgusu) ile birlikte yoğunlaşır. Çünkü bu gerilimin nedeni sadece ortada – filozofu ekonomist, tarihçi, teknoloji, etnolog... olmaya mecbur kılan- üretimin bütün bir deneysel tarihinin duruyor olması değildir. Aynı zamanda Marx'ın özellikle felsefenin en eski tabularından birini, *praxis* ve *poiesis* arasındaki köklü farklılığı (mesafeyi) kaldırmış olmasıdır.

(“Vatandaşlar”a, yani efendilere imtiyaz tanıyan) Yunan felsefesinden beri, *praxis*, içinde insanların kendilerinden başka hiçbir şeyi ne gerçekleştirip, ne de değiştirdikleri, sırf kendi mükemmelliklerine erişmek için arayışında oldukları 'özgür' eylem idi. *Poiesis*'e gelince (*Poiein*: yapmak, imal etmek fiilinden türetilmiştir) gelince, Yunanlılar onu temeli itibariyle kölelere özgü saymaktaydılar, bu doğayla ilişkilerin tüm zorunluluklarına, maddi koşullara tabi olan 'gerekli' bir faaliyet idi. Onun aradığı mükemmellik, insanın değil, şeylerin, kullanılan ürünlerin mükemmelliğidir.

Marx'ın (gerçekten de *yeni* bir materyalizmi sunduğu) *Alman İdeolojisi*'ndeki materyalizmin temeli işte buradadır: söz konusu olan basit bir hiyerarşiyi tersine çevirmek, (Hannah Arendt ve başkalarının Marx'ı kınadıkları gibi konuşursam) bir 'teorik uvriyerizm' değildir; yani maddeyle doğrudan ilişkisi nedeniyle *poiesis*'i *praxis*'in üstünde kabul eden bir primattan değil, iki kavramın tanımlanmasından, *praxis* ve *poiesis*'in karşılıklı olarak ve sürekli biçimde birbirleri içinde gerçekleştiklerini söyleyen bir devrimci tezden bahsedilmektedir. Şimdiye kadar aynı zamanda da maddi bir dönüşüm olmayan, tarihsel olarak dışında *addedilen* gerçek bir özgürlük var olmamıştır. Ve yine, sanki insanlar değişmez bir 'özü' koruyarak kendi varoluş (yaşam) koşullarını değiştirebilirlermiş gibi, sadece kendi içinde bir dönüşüm olabilen bir işte asla varolmamıştır” (Balibar, 2003 : 57-8).

Her ne kadar Balibar da praxis araştırması yoluyla birçok düşünür gibi Marx'ı maddeci olarak nitelendirse de buradaki maddeciliğin geleneksel maddecilikle – atomcu, determinist ya da mekanikçi- hiçbir ilişkisi olmadığı açıktır. Marx'ın maddeciliği konusunda ona onun dışından bu sıfatı atfetmek yerine onun madde

derken neyi kastettiğini kavramakta yarar gözükmüyor ki bu onun doktora çalışmasında gün yüzüne çıkmaktadır. Bununla birlikte Marx ne ekonomi-politik çözümlerinde ne de etkinlik tarzına dönük incelemelerinde değişmez kategorilerle iş görecektir. Marx'ın yöntemi tarihsel ve toplumsal olana uygun ve buna göre dönüşen kategorilerle ve kavramlarla belirlenir.

“Genç Marx'ın tüm temel felsefi sorunsalı özellikle insanın özünü, türün özünü, *Gattungswesen*\*'i, insan türünü reddetme sorunsalıdır. Ne var ki, Marx'ın insanın özü felsefesini reddettiği bu sorunsal birey kavramını, gerçek birey kavramını uzaklaştırmaz tam tersine buna yönelir” (Henry, 2011 : 23). Michel Henry, Marx'ın kavrayışının fenomenolojik bir çözümlenmesine başvurarak Marx'ı özgün bir tarzla ele alsada fenomenolojinin yöntem ve kavrayışı itibarıyla Marx'ın kavrayışının bu fenomenolojik çözümlenmeye uygun olup olmaması ziyadesiyle tartışmaya açıktır. Zira Henry, Marx'ın fenomenolojik çözümlenmesini yeğlerken ontolojik düzlemin mutlaklaştırıcı niteliği nedeniyle kavramların yanlış anlaşılacağını düşünür. Oysa Marx'ın kendi kavrayışından da yola çıkarak her ontolojik araştırmanın mutlaklaştırıcı bir özü olduğunu söylemek pek de mümkün gözükmemektedir. Henry, fenomenolojik çözümlenmesinin özelliğine rağmen Marx'ın ontolojisi olduğu ve bunun “kütlesel ontoloji” olarak tanımlanabileceğini vurgular:

“Marx'ta mutlak bir varoluş teorisi vardır, ben bunu her türü tarihsel ya da iktisadi görececilikten bağımsız, kütlesel ontoloji (*ontologie massive*) olarak adlandırıyorum. Demek ki, bu ontolojiyi oluşturan, mutlak, tarihsel, hiçbir ideolojiye indirgenemeyen, kısacası saf bir felsefe gibi olan fikirler vardır” (Henry, 2013 : 23).

Burada Henry'nin Marx'ın ontolojisine atfettiği kütesellik niteliği onun ontolojisindeki çok-boyutluluğu kavramak açısından açımlayıcı değil engel teşkil edici niteliktedir. Bununla birlikte Henry, Marx yorumunda temel olarak birey araştırmasına yoğunlaşırken özne ile birey araştırması arasındaki ayrımı da muğlaklaştırır: “İktisadi temellendiren ve son tahlilde belirleyen bu son gerçeklik ise bireysel öznel yaşamdır. Marx'ın bütün iktisadi sorunsalı böylece bize mevcut

---

\* Kelimesi kelimesine 'tür(ün) doğası' / 'tür varlığı' / 'tür oluşu'. Marx bunu, Feuerbach'tan esinlenerek, 'insan doğası' kavramı yerine kullanır (ed.n.) (Akt. Henry, 2011 : 23).

haliyle iktisadı katederek, kaynağına, hakiki tözüne, gerçek belirlenimlerine erişen bir analiz olarak sunulur” (Henry, 2011 : 35). Oysa Marx’ın özne ve birey konusundaki ayrımı ya da insan araştırmasında özneyi mi bireyi mi kastettiği yine onun praksis kavramına bakılarak anlaşılabilir gözükmektedir.

Praksis kavramına dair araştırmayı oldukça detaylı ve güçlü biçimde gerçekleştiren Cornelius Castoriadis, bu araştırmanın bir “toplumsal-tarihsel yaratı” olarak düşünülmesini salık verir. Bu bağlamda sürdürülecek bir araştırmada da Marx ile *karşılaşmak* kaçınılmazdır. Ama bu Marx ile sınırlı kalınacağı anlamına gelmemelidir ki böylesi bir sınır aslında “Marx’ın ortaya koyduğu temel ilkeleri ihlal etmek”ten başka bir şey değildir. Burada Marx’a atfen kastedilen tam olarak şudur:

“Marx’tan sonra artık hiç kimse, tarihi; her toplumun kendi yaşamının maddi koşullarının üretimini sağlamak zorunda olduğunu ve toplumsal yaşamın tüm veçhelerinin derin bir biçimde emeğe, bu üretimin örgütlenmesine ve o örgütlenmeye tekabül eden toplumsal bölünmeye bağlı olduğunu ‘unutarak’ düşünemez” (Castoriadis, 1997 : 33).

Burada emeğin ya da üretimin tek tarihsel-toplumsal açıklayıcı kategori ya da etken olarak görülmesi yönündeki tehlikelerden uzak durmak konusunda uyarıda bulunan Castoriadis’e göre esas idealizm, bu yönde tek bir etkenden hareketle tarihsel-toplumsalı açıklamaya çalışmak olacaktır. Ama bu açıklamaya dönük öneri maddeci tarih anlayışı da olmamalıdır. Zira bu anlayış, açıklamayı teknikleştirir, tarihi bütünsel olarak kavramanın önünde engeldir ve ekonomik belirlenimcilik temelinde değişmez bir insan doğası tanımlamaya değin vardırabilir. Oysa Marksizm ne geçmiş için ne de gelecek için bu yönde bir kavrayışa sahip olmuştur. Toplumun gerçekliğinden yola çıkan Marksizm, bu gerçekliğin dönüşümünü teknik bir sorun olarak ya da tek boyutlu bir eylem tarzı ile değil *devrimci bir praksis* ile tesis etmiştir<sup>8\*</sup>.

Marksizme göre, bilinç ile yapma arasında mutlak anlamda bir ayrım söz konusu değildir. Yapma ile bilinç birliktedir ve bilinç nasıl ki yapmanın parçası

---

\* Bu iddiayı Marx ile Marksizm arasında bir ayrım yaparak ele almak da yarar gözükmektedir.



ise yapma da bilincin uzantısıdır. Politika da yapma ile bilinç arasındaki birleşmenin görünülerinden birisidir. Ne teknik ne de mutlak bir bilme ile sınırlı olan politika Castoriadis'e göre praksisin alanıdır: "İçindeki öteki ya da ötekilerin özerk varlıklar olarak hedeflendikleri ve kendi özerkliklerinin gelişiminin temel eyleyicisi olarak değerlendirildikleri yapmayı praksis olarak adlandırıyoruz" (Castoriadis, 1997 : 133). Kantçı ahlak anlayışını anımsatan bu praksis tanımındaki amaçlılık, Kant'ın bahsettiğinin aksine yöntemsel bir işleve sahiptir. Castoriadis'e göre praksis, ne amaç ne de araç olarak düşünülebilir. Ötekilerin özerkliği söz konusu olduğunda praksis sadece bir *başlangıçtır*, bitmemiştir, indirgenemezdir ve tanımlanamazdır: "praksisin kendisi sürekli yeni bir bilmeyi ortaya çıkarır, zira o dünyayı, aynı anda hem tekil hem de evrensel bir dilde konuşturur [...] praksis fiili bir bilmeye dayanır – bu bilme, elbette sınırlıdır, elbette geçicidir" (Castoriadis, 1997 : 135-6). Bu bir anlamda onun tanımına görece bir içerik verir ki bu görecelik onun "kendisinin yaptığı ama aynı zamanda da kendisini yapan" niteliğini duyurur. O zaman praksisin ya da insanın kendisini kendi yasası yoluyla belirlemesinin koşulu nedir? Castoriadis'e göre "insan kendini yönetebilme yeteneğini ancak ortak şeylerin yönetimine eşitlikçi bir biçimde katılarak edinebilir" (Castoriadis, 2006 : 129). Şayet insan, sonsuz bir tözün ya da doğanın sıfatı ya da parçası ise beden de bu müşterekliğin dolaysız biricik ontolojik koşulu olduğu söylenebilir. Bu düzlemde düşünüldüğünde praksisin bu müşterekliğin ifade edilmesinin insani tarzından başka bir şey olmadığı açık gözükmektedir. Bu tarz ise toplumsallıkla gelişir ve genişler. İşte bu Spinoza ile Marx'ın buluşmasındaki onto-politik düzlemdir.

Ekopraksis, bireyin kendini var ettiği ve gücünü oluşturan töze yerleşerek var olduğu bu güç yoluyla kendini ifade etmesi, bu yöndeki etkinlik gücünü artırmasıdır. Peki bu yerleşme tarzının uygunluğunu ne belirleyebilir? Bu uygunluk, etkinliğin ontolojik bir sınırlandırılması ile başka bir ifadeyle ontolojik bir belirlenim ile mümkündür. Ama bu sınırlandırma bir düzenleme ya da belirleme anlamında olduğu içindir ki aynı zamanda bir genişlemeye imkân verir: Bireye varolma ve etkinlik gücünü artırmaya dönük bir imkân temin etme yönünde genişleme. Etkinlik gücünü ve imkânını artırmaya dönük bir belirleme ise Marx'ın ortaya koyduğu gibi önemli oranda üretim tarzı yoluyla –ki bu

ağırlıklı olarak ekonomik üretim tarzını anlatsa da bununla sınırlı değildir ve Marx biteviye insanı zorunlu üretim etkinliğinden bağımsızlaştırma olanağını araştırır- ve Spinoza'nın bahsettiği anlamıyla beden kurulumunun doğasına uygun tarz yoluyla anlaşılmalıdır. Bu tarzda ele alındığında ontolojik ve tarihsel boyutları birlikte göz önünde bulundurulurken düzenlenmiş bir üretim tarzıyla toplumsal etkinlik gücünün sınırlarını genişletmekten bahsedildiği anlaşılır. Bu iki boyuttan sadece ontolojik olan dikkate alındığında ekopraksis olarak adlandırılabilir etkinlik tarzına dönük felsefi bir kavrayışa sahip olunabilir ki bu sınırdaki Spinoza durmaktadır. Diğer taraftan aynı yönde sadece tarihsel boyutuyla ele alınmış bir araştırma ise tarihsel bir çözümlemenin ötesine dönük bir etkinlik kavrayışını oluşturmada teorik bir sınır teşkil edecektir. Dolayısıyla etkinliğin oluşumunda ne ontolojik boyutu göz ardı ederek ne de toplumun üretiminin düzenlenmesini göz ardı ederek böyle bir kavramı teşkil etmek mümkün gözükmemektedir. Zira ekolojide salt üretimin düzenlenmesine gönderme yapmak "Peki nasıl bir etkinlik tarzı?" sorusunu yeterince yanıtlayamaz. Bu soru ekolojinin ontolojik boyutunu imler. Ancak burada ekopraksis araştırması üzerinden Spinoza ile Marx arasında bir yakınlaştırmaya değil ilişkilendirmeye değinildiği ve elbette ki önerilen –Hartman'inkine benzer biçimde- bir tarihsel ontoloji değil, ekopraksis kavramının olmazsa olmaz iki boyutunun tesis edilmeye çalışılmasıdır. Bununla birlikte temkinli olunacak diğer bir husus da, ontolojik ve tarihsel iki boyutun tesis edilmesinde Spinoza'nın ilk boyutu Marx'ın ise ikinci boyutu temsil edebileceği yönündeki yanlış olacaktır ki iki filozofun kaynakları aracılığıyla hem Spinoza'nın tarihselci kavrayışına hem de Marx'ın ontolojik kavrayışına sahip olduğuna dair yeterince değinildiği söylenebilir. Marx'ın doğa görüşlerinde Spinoza kadar ontolojik, Spinoza'nın teoloji-politik yazılarında Marx kadar tarihselci kavradığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Ekopraksis kavramı, politik ve etik –dahası estetik- araştırmanın kesiştiği uğrak olarak görülebilir. Burada çağdaş ekoloji tartışmaları açısından en önemli sorun, doğanın etiğin konusu olup olamayacağı yönünde formüle edilmesine rağmen bu sorunun çıkış noktası olarak etiğin kabulünün belli engeller teşkil edeceği açıktır. Bu yönde bir incelemenin hareket noktası ontoloji olmaksızın doğanın doğrudan doğruya etiğin konusu olabileceğini söyleyebilmek oldukça güç

gözükmektedir. Hiçbir önsel etik belirlenim olmadığına göre ve önsel olan tek belirlenim ontolojik belirlenim olduğuna göre etiği sadece bu ontolojiye yerleştirebilirerek doğayı da etik bir ilgede düşünmek mümkün gözükmektedir. İnsanın doğayı neden gözetmesi gerektiği sorunu epistemolojik ya da etik bir dayanak oluşturma çabası ile çözülebilir gözükmemektedir. Bu sorunun çözümünde biricik dayanak ontoloji olabilir. Bu ontolojinin nasıl ya da hangi ontoloji olacağı konusunda ise karşımıza kaçınılmaz biçimde Spinoza çıkacaktır. Ancak Spinoza'nın ontolojisi ekopraksis kavramı açısından tözsel bir kuruluşa imkân verirken bu belirleme etkinliğin tarihsel biçimlenişinden bağışık bir araştırma yürütüleceği anlamına gelmemelidir. Bu nedenle ekopraksis kavramlaştırmasında ontolojik ve tarihsel araştırmanın çelişmeksizin bir arada yürütülebileceği görülebilir.

Ontolojik ve tarihsel boyut, Spinoza'nın ve Marx'ın insan özü belirlemelerinde de gün yüzüne çıkmaktadır. İnsanın özü araştırmasında Spinoza bu özü arzu ya da çaba olarak belirlerken Marx emek olarak belirler. Aslında Spinoza'nın bahsettiği arzu ya da çaba, etkinliğin ve gücün artırılması yönünde bir öz tanımıdır. Marx'ın emek kavramı da benzer olarak etkinliğe ve güce vurgu yapar. Spinoza'nın Marx'a göre avantajı, belirlediği özün ontolojik dayanağını en başından tesis etmesidir.

Spinoza'da çaba sadece varlığın sürdürülmesi değil aynı zamanda bireyselliğin olumlanması yönündedir. Dolayısıyla *conatus* eko-ontolojik bir ilkedir. Nadler, *conatusun* “bir şeyin diğer şeylerden farkı için gerçek bir metafiziksel temel” (Nadler, 2006 : 195) sağladığını söylese de *conatusun* bu yönde ontolojik bir ilke olduğunu söylemek daha uygun bir belirleme olacaktır. Spinoza'nın etiğinde ortaya çıkan bu metafiziksel belirleme Marx'ın emek ve değer kavrayışına içkin biçimde tezahür eder. Bu kavrayışı dolaysız biçimde belirleyen ise Marx'ın doğa ve madde anlayışdır. Marx'ın –bilhassa determinist tarzda- maddeci olduğuna dönük genel yargı da filozofun çalışmalarındaki bu metafiziksel özün keşfiyle aşılabilir gözükmektedir. Bununla birlikte Marx'ın madde araştırmasına baktığımızda onun hesaplaşmasının sadece idealizmle

sınırlanmadığı maddeciliğe dönük görüşleriyle bu açılımın iyiden iyiye genişletildiği görülebilir.

İnsanın doğayla ilişkisinde bir sınırlandırmaya daha ya da -çağdaş anlamda da- bu yönde yeni bir etkinlik tarzına işaret eden ekopraksis, dışsal bir ilkeye göre değil içsel bir ilkeye göre bir belirlenim ihtiva eder ve dolayısıyla Spinoza'nın "kendi kendisinin yasasına uygunluk" olarak ifade ettiği ve özgürlüğün de koşulu olan içsel belirlenim olarak da ifade edilebilir. Bu belirlenim, ekoloji tartışmaları açısından Spinoza ile Marx'ın karşılaşma noktası gibidir.

Spinoza ile Marx arasındaki ilişkilendirme sadece iki filozofun özgürlük ve doğa kuramları yoluyla değil onların yöntemleri yoluyla da kurulabilir gözükmemektedir. Spinoza kesinliğin ifadesi olması nedeniyle geometrik yöntemi kullanırken -ki Spinoza'ya göre geometri varlığın yapısı değil sadece onun ifade ediliş tarzıdır- Marx da benzer biçimde kesinliğin benzer bir başka ifade biçimi olan ekonomi aracılığı ile matematiği kullanır. Ancak iki filozof arasındaki yöntemsel ayırım şöyledir: praksisin oluşumundaki metafiziksel boyut Spinoza'da ağırlıklı olarak doğadaki varolan olarak insan araştırması yoluyla ortaya konulurken Marx'ta bu boyut toplumdaki tarihsel etkinliği içindeki insan araştırması ile ortaya konur. Bununla birlikte iki filozofun da nihai amacı özgürlüğün olanağını araştırmaktır. Her iki filozof da bunu doğanın parçası olan insan belirlemesinden hareket ederek gerçekleştirir. Spinoza bu olanağı ontolojik düzlemde sürdürürken Marx'ın ağırlık verdiği düzlem tarihsel olarak üretim etkinliği olacaktır.

Ekolojik bir etkinliğin teşekkülünde önemli sorunlardan birisi beden sorunudur ki bu sorun genel olarak felsefe tarihinde beden ile ruh arasındaki ilişki açısından ya da bu ilişki yoluyla ele alınmıştır. Ancak Spinoza ve Marx ne beden ile ruh arasında bu yönde bir ontolojik ayırmaya başvurmuştur ne de bedeninin nelliğini ruhun nelğine göre ikincil tarzda değerlendirmiştir. İki filozofa göre de her ne kadar ayrı ayrı tanımlamaya çalışılsa da beden ve ruh biteviye birbirine karışır. İkisi arasındaki ilişki kompleks bir ilişkidir ve yalınlaştırılabilir gözükmemektedir. Aslında hem bu birlik hem de tek başına beden ve ruh sorunu

bilimsel bir açıklama yoluyla kavranamaz. Bu birlik, fiziksel ve metafiziksel bir kavrayışla kuşatılabilir. Spinoza'nın "metafiziğe ve fiziğe dayanan Ethica" belirlemesi tam da bu birliğe gönderme yapmaktadır. Bu belirleme ekopraksisin de tözü gibidir. Ekopraksis ise ekolojik etiğin doğrulanmasından başka bir şey değildir.

Praksisin ya da kendi ilkesini kendinde içeren etkinliğin olanağı nedir? İnsanın doğanın varlık tarzlarından birisi olması insanın ancak bu varlık tarzına uygun davrandığı koşulda kendi doğasını gerçekleştirebileceğini göstermektedir. Ne var ki praksisin kuruluşunda bu ontolojik koşul tek başına yeterli gözükmediğinden birlikte insanın tarihsel varlık tarzıyla birlikte düşünülmelidir. Praksis araştırmasının dolaysız biçimde özgürlüğün olanağının araştırılması olduğu ve özgürlüğün de –belli tarzda- etkinlik gücünün artırılması ile koşullu olduğu düşünüldüğünde ise bu hakikat bize praksisin teşekkülünün üretme etkinliğinin doğaya göre düzenlenmesinden başka bir seçenek sunmamaktadır. Ekopraksis bu minvalde bir sınırı imler ve bu sınır araştırması doğrudan doğruya metafiziksel bir düzlemde yürütülmelidir. Bu sınır aynı zamanda özgürlük ile zorunluluğun kesişme noktasıdır. Elbette ki praksis kavramı tanımı itibariyle belirlenemezliği ya da öngörülemezliği ihtiva eder. Esasen bu belirlenemezliği nedeniyle metafiziksel bir kavrayışı zorunlu kılar. Ancak metafiziğin olumlanması her türlü metafiziğin olumlanması anlamına da gelmemelidir. Bu anlamda Spinoza'daki gibi –fiziksel olanda değil- fiziksel olanla birlikte düşünülen ve fiziksel olanı kavramanın koşulu olarak metafizikten bahsedilmektedir.

Düşüncenin metafiziksel niteliğinin onun fiziksel doğasıyla çeliştiğini iddia edebilmek için hiçbir ontolojik dayanak söz konusu değildir. Nihai olarak şunu söylemekte yarar gözükmektedir: Her ne kadar Spinoza'nın ontolojisi ekopraksisin olanağının araştırılmasında özsel bir yere sahip ise de ve doğanın insanın nesnelliği açısından tek ontolojik koşul olduğunu düşünen Marx bu yönde felsefi bir ufka haiz olsa da bu, güncel madde araştırmalarının\* sonuçlarıyla geliştirilmiş yeni bir ontolojinin tesisinin zorunluluğunu ve ekopraksisin

---

\* Spinoza bu konuda da temkinlidir: "doğa, insanın ancak küçük bir parçası olduğu, bütün doğanın ebedi düzeniyle ilgili sonsuz sayıdaki diğer yasaları da kapsar" (Spinoza, 2007 : 19).

edimselleşmesinin tarihsel koşullarının somut inşası ihtiyacını ortadan kaldırmayacaktır. Bu zorunluluğun ve ihtiyacın felsefi tarzda ele alınışında Spinoza'nın fizik ile metafizik, Marx'ın ise tarihsellik ile ontoloji arasındaki gelenekselleşmiş paradoksu aşmasının önemi şüphe götürmezdir. Bu aşma, praksis araştırmasının zorunlu ekolojik özünü temin etmesi açısından da kurucu bir niteliğe sahiptir.

## KAYNAKLAR

- Akal, Cemal Bâli (2004), Varolma Direnci ve Özerklik, Ankara : Dost Kitabevi
- Allison, Henry E. (1987), Benedict de Spinoza : An Introduction, New Haven and London: Yale University Press
- Althusser, Louis (1991), Özeleştirici Öğeleri (Çev: Levent Targu), İstanbul : Belge Yayınları
- Archibald, W. Peter (1989), Marx and the Missing Link: 'Human Nature', Atlantic Highlands : Humanities Press International
- Arendt, Hannah (2000), İnsanlık Durumu (Çev: Bahadır Sina Şener), İstanbul : İletişim Yayınları
- Ariew, Roger (1990), "The İnfinite in Spinoza's Philosophy,, in Spinoza Issues and Directions – The Proceedings of the Chicago (1986) Spinoza Conference –, edit. by : Edwin Curley and Pierre-François Moreau –E.J.Brill, Leiden: Printed in the Netherlands, 16-31
- Aristoteles (1996), Metafizik (Çev: Ahmet Arslan), İstanbul : Sosyal Yayınları
- Aristoteles (1996), Kategoriler (Çev: Saffet Babür), Ankara: İmge Kitabevi
- Aristoteles (1997), Fizik (Çev: Saffet Babür), İstanbul : YKY
- Aristoteles (2001), Ruh Üzerine (Çev: Zeki Özcan), İstanbul : Alfa Yayınları
- Armaner, Türker (2004), Spinoza ve "Zaman'ın Siyasi Bir Mekân Olarak Restorasyonu", Felsefe Tartışmaları 33
- Armaner, Türker (2009), "Spinoza'da "Doğal Hak" ya da Aklın Doğası", Spinoza Günleri, Teolojik-Politik İnceleme Etrafında, İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

- Bacon, Francis (1999), Novum Organum (Çev: Sema Önal Akkaş), Ankara : Doruk Yayınları
  
- Bahro, Rudolf (1996), Nasıl Sosyalizm? Hangi Yeşil? Niçin Tinsellik? (Çev: Tanıl Bora), İstanbul : Ayrıntı Yayınları
  
- Baker, Ulus, Kullanışlı bir Felsefe: Spinozacılık, <http://www.korotonomedy.net/kor/index.php?id=8,79,0,0,1,0>
  
- Balibar, Etienne, (2003) Marx'ın Felsefesi (Çev: Ömer Laçiner), İstanbul : Birikim Yayınları
  
- Balibar, Etienne (2004), Spinoza ve Siyaset (Çev: Sanem Soyarslan), İstanbul : Otonom Yayıncılık
  
- Bennet, Jonathan (1984), A Study of Spinoza's Ethics, Printed in Great Britain : Cambridge University Press,
  
- Bennett, Jane (2004), "The Force of Things: Steps Toward an Ecology of Matter", Political Theory, Vol. 32, No.3, Published by: Sage Publications
  
- Bensais, Daniel (2010), Marx / Kullanım Kılavuzu, Daniel Bensaid (Çev: Volkan Yalçıntoklu), İstanbul : Habitus Yayıncılık
  
- Bernstein, Richard J. (1971), Praxis and Action / Contemporary Philosophies of Human Activity, Philadelphia : University of Pennsylvania Press
  
- Bien, Joseph (1984), History, Revolution and Human Nature: Marx's Philosophical Anthropology, Amsterdam : B.R. Grüner Publishing Co.
  
- Bloch, Ernst (2007), Umut İlkesi (Cilt 1) (Çev: Tanıl Bora), İstanbul: İletişim Yayınları
  
- Bookchin, Murray (1996), Toplumsal Ekolojinin Felsefesi / Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler (Çev: Rahmi G. Ögdül), İstanbul : Kabalcı Yayınevi



- Boscherini, Emilia Giancotti (1977), “Necessity and Freedom – Reflections on Text by Spinoza,,”, edited by: Siegfried Hessing, in Speculum Spinozanum, 1677-1977, London-Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul
  
- Brown, Steven D., Paul Stenner (2001), Being Affected: Spinoza and The Psychology of Emotion, International Journal of Group Tension, Vol : 30, No.1, 81-105
  
- Brun, Jean (1997), Stoa Felsefesi (çev: Medar Atıcı), İstanbul: İletişim Yayınları
  
- Burkett, Paul (2004), Marx ve Doğa / Al-Yeşil Bir Perspektif (Çev: Ercüment Özkaya), Ankara : Epos Yayınları
  
- Capelle, Wilhelm (1994), Sokrates’ten Önce Felsefe (Çev: Oğuz Özügül), İstanbul : Kabalcı Yayınları
  
- Carriero, John (2011), “Conatus and Perfection in Spinoza”, Midwest Studies in Philosophy, Volume XXXV, pp. 69-92
  
- Carus, Lucretius (2011), Varlığın Yapısı (Çev: İsmet Zeki Eyüboğlu), Cumhuriyet: Dünya Klasikleri
  
- Castoriadis, Cornelius (1997), Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? / Marksizm ve Devrimci Kuram – 1 (Çev: Hülya Tufan), İstanbul : İletişim Yayınevi
  
- Castoriadis, Cornelius (2011), Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? 2 (Çev: Işık Ergüden), İstanbul : İletişim Yayınları
  
- Castoriadis, Cornelius (2006), Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair (Çev: Hülya Tufan), İstanbul : İletişim Yayınları
  
- Collingwood, R.G. (1999), Doğa Tasarımı (Çev: Kurtuluş Dinçer), Ankara: İmge Kitabevi

- Copleston, Frederick (1996), Spinoza, (Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul : İdea Yayınevi
- Curley, E. M. (1969), Spinoza's Metaphysics, Cambridge : Harvard University Press
- Curley, Edwin (1988), Behind the Geometrical Method, A Reading of Spinoza's Ethics, Princeton/ New Jersey : Princeton University Press
- Çotuksöken, Betül, Saffet Babür (1989), Metinlerle Ortaçağ'da Felsefe, İstanbul: Ara Yayıncılık
- Darwin, Charles (2001), İnsanın Türeyişi ve Evrim Üzerine, (Doğal Ayıklanma Kuramının Gelişmesi) (çev: Orhan Tuncay), İstanbul : Gün Yayınları
- DeBrabander, Firmin (2007), Spinoza and The Stoics / Power, Politics and the Passions, London : Continuum Studies In Philosophy
- Deleuze, Gilles (1990), Expressionism in Philosophy: Spinoza (Translated by: Martin Joughin), New York : Zone Books
- Deleuze, Gilles (2000), Spinoza Üstüne Onbir Ders – Felsefe Dersleri (1972 – 1986) (Çev: Ulus Baker), Ankara : Öteki Yayınları
- Deleuze, G, – F. Guattari (2000), Felsefe Nedir? (Çev: Turhan Ilgaz), İstanbul: YKY
- Deleuze, Gilles (2005), Spinoza / Pratik Felsefe (Çev: Ulus Baker), İstanbul: Norgunk Yayınları
- Deleuze, Gilles (2006), Müzakereler (Çev: İnci Uysal), İstanbul : Norgunk Yayıncılık
- Descartes (1998), Felsefenin İlkeleri (Çev: Mesut Akın), İstanbul: Say Yayınları

- Descartes (1967), Metafizik Düşünceler (Çev: Mehmet Karasan), İstanbul : M.E.B.
  
- Descartes (1997), Anlığın Yönetimi İçin Kurallar / İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar (Çev: Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları
  
- Duff, Robert A. (1903), Spinoza's Political And Ethical Philosophy, Glasgow Printed at The University Press
  
- Duffy, Simon (2006), "The Logic of Expressionism in Philosophy: Spinoza : A Strategy of Engagement,,," International Journal of Philosophical Studies Vol.12 (1), 47-60
  
- Dumenil, Gerard, Mihael Löwy, Emmanuel Renault (2011), Marksizmin 100 Kavramı (Çev: Gözde Orhan), İstanbul : Yordam Yayınları
  
- Eagleton, Terry (2004), Kuramdan Sonra (Çev: Uygur Abacı), İstanbul : Literatür Yayıncılık
  
- Einstein, A., L. Infeld (1994), Fiziğin Evrimi (İlk Kavramlardan İlişkinliğe ve Kavramlara) (Çev: Öner Ünalın), İstanbul : Onur Yayınları
  
- Emmet, Dorothy (1996), The Nature of Metaphysical Thinking, New York: St Martin's Press
  
- Epiktetos (2007), Düşünceler ve Sohbetler (Çev: Cemal Süer), İstanbul: Kaknüs Yayınları
  
- Foster, John Bellamy (2011), Marx'ın Ekolojisi / Materyalizm ve Doğa (Çev: A. Ercüment Özkaya), Ankara : Epos Yayınları
  
- Fransez, Moris (2004), Spinoza'nın Tao'su ( Akıllı İnançtan İnançlı Akla), İstanbul : Yol Yayınları
  
- Frowde, Henry (1901), A Study of The Ethics of Spinoza, Oxford at the Clarendon Press

- Gamlund, Espen (2007), "Who Has Moral Status in the Environment? A Spinozistic Answer", *Trumpeter*, Volume 23, Issue 1, pp. 3-27
  
- Garrett, Aaron V. (2003), *Meaning In Spinoza's Method*, Cambridge: United Kingdom at the University Press
  
- Garrett, Don (2008), *Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of The İmagination*, edited by: Charlie Huenemann, in *Interpreting Spinoza, Critical Essays*, Utah State University – Cambridge University Press
  
- Geras, Norman (2012), *Marx ve İnsan Doğası /Bir Efsanenin Reddi* (Çev: İsmet Akça, M. Görkem Doğan), İstanbul : Birikim Yayınları
  
- Gorz, Andre (1993), *Kapitalizm, Sosyalizm, Ekoloji* (Çev: Işık Ergüden), İstanbul: Ayrıntı Yayınları
  
- Gould, Carol C. (1980), *Marx's Social Ontology / Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*, The MIT Press
  
- Guattari, Felix (2000), *The Three Ecology* (Trans: Ian Pindar/Paul Sutton), New Jersey : Athlone Press
  
- Hampshire, Stuart (1953), *Spinoza*, London :Penguin Books, London
  
- Hampshire, Stuart (1956), *The Age of Reason, The 17th Century Philosophers*, A Mentor Book, Published by: The New American Library
  
- Hardt, Michael (2002), *Gilles Deleuze / Felsefede Bir Çıracılık*, Michael Hardt (Çev: İsmail Öğretir – Ali Utku), İstanbul : Birey Yayıncılık
  
- Harris, Errol E. (1984), "Spinoza's Treatment of Natural Laws", edited by: C. De Deugd, in *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam : Nort-Holland Publishing Company

- Haserot, Francis S. (1950), "Spinoza and the Status of Universal", The Philosophical Review, Vol. 59, no. 4, Duke University Press on behalf of Philosophical Review, pp. 469-492
  
- Hegel (1991), Mantık Bilimi (Çev: Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları
  
- Hegel (2010), Tarih Felsefesi (Çev: Aziz Yardımlı), İstanbul : İdea Yayınları
  
- Hegel (2011), Tinin Görüngübilimi (Çev: Aziz Yardımlı), İstanbul : İdea Yayınları
  
- Heidel, William Arthur (1910), "A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics,,," Proceeding of the American Academy of Arts and Sciences, Vol. 45, No. 4, American Academy of Arts & Sciences, pp. 79-133
  
- Heisenberg, Werner (1990), Parça ve Bütün (Çev: Ayşe Atalay), İstanbul : Düzlem Yayınları
  
- Henry, Michel (2011), Marx'a Göre Sosyalizm (Çev: Işık Ergüden), İstanbul : Monokl Yayınları
  
- Hoeven, P. Van der (1974), "The Significance of Cartesian Physics for Spinoza's Theory of Knowledge,,," edited by: V.G. Van Der Bend, in Spinoza on Knowing, Being and Freedom, Netherlands . Van Gorcum & Comp. B.V.- Assen, 114-125
  
- Holland, Eugene (1998), Spinoza and Marx, Cultural Logic, Vol. 2, Number 1, pp. 95-136
  
- Hubbeling, Hubertus Gezinus (1964), Spinoza's Methodology, Holland : Assen – MCMLXVII, University of Groningen
  
- Inwagen, Peter Van (2002), Metaphysics, Westview Press
  
- Jarrett, Charles E. (1976), "A Note On Spinoza's Ontology,,,"Philosophical Studies 29, D. Reidel Publishing Company, 415-418

- Jarrett, Charles (2007), Spinoza / A Guide for The Perplexed, New York : Continuum International Publishing Group
  
- Jonas, Hans (1986), "Parallelism and Complementarity: The Psycho-Physical Problem in Spinoza and in the Succession of Niels Bohr", edited by: Marjorie Grene and Debra Nails, in Spinoza and the Sciences, D. Reidel Publishing Company, 237-247
  
- Kabağaç, Sina, Erdal Alova (1995), Latince-Türkçe Sözlük, İstanbul : Sosyal Yayınları
  
- Kant (1982), Ahlak Metafiziğine Giriş (çev: İoanna Kuçuradi), Ankara : Hacettepe Üniversitesi Yayınları
  
- Kant (1995), Prolegomena (Çev: İoanna Kuçuradi), Ankara : Türkiye Felsefe Kurumu
  
- Karatani, Kojin (2008), Transkritik (Çev: Erkal Ünal), İstanbul : Metis Yayınları
  
- Kisner, Matthew J. (2011), Spinoza on Human Freedom, (Reason, Autonomy and the Good Life), Cambridge University Press
  
- Kitching, Gavin (1988), Karl Marx and The Philosophy of Praxis, London and New York : Routledge
  
- Kovel, Joel (1994), Tarih ve Tin / Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir İnceleme (Çev: Hakan Pekinel), İstanbul : Ayrıntı Yayınları
  
- Kovel, Joel (2005), Doğanın Düşmanı – Kapitalizmin Sonu mu? Dünyanın Sonu mu? (Çev: Gürol Koca), İstanbul : Metis Yayınları
  
- König, Gert (1997), Doğa Felsefesi (Günümüzde Felsefe Disiplinleri) (Çev: Doğan Özlem), İstanbul : İnkılap Kitabevi
  
- Kranz, Walther (1994), Antik Felsefe (Çev: Suad Y. Baydur), İstanbul : Sosyal Yayınları

- Lachterman, David R. (1978), "The Physics of Spinoza's Ethics", ed: Robert W. Shahan and J.I. Biro, in *Spinoza: New Perspectives*, Norman: University of Oklahoma, pp. 71-111
  
- Latour, Bruno (2008), *Biz Hiç Modern Olmadık / Simetrik Antropoloji Denemesi* (Çev: İnci Uysal), İstanbul: Norgunk Yayınları
  
- LeBuffe, Michael (2010), *From Bondage to Freedom / Spinoza on Human Excellence*, Oxford University Press
  
- Leibniz (1999), *Monadoloji* (çev: Can Şahan), İstanbul: Kuram Yayınları
  
- Leibniz (2010), *Metafizik Üzerine Konuşma* (Çev: Atakan Altınörs), Ankara : Doğu Batı Yayınları
  
- Lloyd, Genevieve (1996), *Routledge Philosophy GuideBook to Spinoza and the Ethics*, London : Routledge
  
- Lloyd, Genevieve (1994), *Part of Nature / Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Cornell University Press
  
- Lukes, Steven (1998), *Marksizm ve Ahlak* (Çev: Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları
  
- Macherey, Pierre (1996), "The Encounter with Spinoza, in *Deleuze: A Critical Reader*", edited by: Paul Patton, Oxford and Cambridge : Blackwell Publishers
  
- Macherey, Pierre (1997), "The Problem of the Attributes", edit. Warren Montag / Ted Stolze, in *The New Spinoza*, Minneapolis: Minnesota University Press, pp. 65-96
  
- Macherey, Pierre (1991), "From Action to Production of Effects: Observations on the Ethical Significance of Ethics I," *in God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, edited by Yirmiyahu Yovel, (Leiden: E. J. Brill, 1991), pp. 161-180

- Macherey, Pierre (2012), Hegel ve/veya Spinoza (Çev: Işık Ergüden), İstanbul : Otonom Yayıncılık
  
- Mandel, Ernest (1993), Çağdaş Toplum ve Marksizm (Çev: Nail Satlıgan), İstanbul : Kardelen Yayınları
  
- Mandel, Ernest (1986), Marksizmin Tarihteki Yeri (Çev: Masis Kürkçügil), İstanbul : Yazın Yayıncılık
  
- Mark, Thomas Carson (1978), "Truth and Adequacy in Spinozistic Ideas", edit by: Robert W. Shahan and J. I. Biro, in University of California, Spinoza: New Perspectives, University of Oklahoma: Norman, University of Oklahoma Press, 11-34
  
- Marx, Karl (1967), Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri (Çev: Mihri Belli), Ankara : Sol Yayınları
  
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1969), Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi (çev: M. Kabagil), Ankara : Sol Yayınları
  
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1975), Felsefe İncelemeleri (çev: Sevim Belli), Ankara : Sol Yayınları
  
- Marx, Karl (1979), Felsefenin Sefaleti (Çev: Ahmet Kardam), Ankara : Sol Yayınları
  
- Marx, Karl (1993), Ekonomi Politîğin Eleştirisine Katkı (çev: Sevim Belli), Ankara : Sol Yayınları
  
- Marx, Karl, Friedrich Engels (1995), Seçme Yazışmalar 1, 1844-1869 (Çev: Yurdakul Fincancı), Ankara: Sol Yayınları
  
- Marx, Karl (1997), Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi (Çev: Kenan Somer), Ankara: Sol Yayınları
- Marx, Karl (1999), Grundrisse 1 / Ekonomi Politîğin Eleştirisinin Temelleri (Çev: Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları



- Marx, K.H. (2001), Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayırım, (Çev: Saffet Babür), Ankara : Ayraç Yayınevi
- Marx, Karl (2003 (a)), 1844 El Yazmaları (Çev: Murat Belge), İstanbul : Birikim Yayınları
- Marx, Karl (2003 (b)), Das Kapital 3 (Çev: Alaattin Bilgi), Ankara : Sol Yayınları
- Marx, Karl, Friedrich Engels (2003(c)), Kutsal Aile / Ya da Eleştirel Eleştiri'nin Eleştirisi (Çev: Kenan Somer), Ankara: Sol Yayınları
- Marx, Karl (2003 (d)), Grundrisse 2 (Çev: Arif Gelen), Ankara : Sol Yayınları
- Marx, Karl, Friedrich Engels (2003 (e)), Komünist Manifesto (Çev: Levent Kavas), İstanbul : İthaki Yayınları
- Marx, Karl (2003 (f)), Das Kapital 2 (Çev: Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları
- Marx, Karl, Friedrich Engels (2004), Alman İdeolojisi (Çev: Sevim Belli), Ankara : Sol Yayınları
- Marx, Karl (2010), Louis Bonaparte'nin On Sekiz Brumaire'i (Çev: Tanıl Bora), İstanbul : İletişim Yayınları
- Marx, Karl (2012), Das Kapital - Cilt 1 (Çev: Mehmet Selik – Nail Satılğan), İstanbul : Yordam Yayınları
- Marx, Karl (2012), Grundrisse / Ekonomi Politüğün Eleştirisi İçin Ön Çalışma (Çev: Sevan Nişanyan), İstanbul : Birikim Yayınları
- Marx, Karl (1992), Ücretli Emek ve Sermaye (Çev: Orhan Suda), Ankara : Sol Yayınları
- Mason, Richard (1997), The God of Spinoza / A Philosophical Study, Richard Mason, Cambridge University Press

- Matheron, Alexandre (1986), "Spinoza and Euclidean Arithmetic: The Example of the Fourth Proportional", edited by: Marjorie Grene and Debra Nails, *in Spinoza and the Sciences*, D. Reidel Publishing Company, pp. 125-150
  
- Matheron, Alexandre (1991), "Essence, Existence and Power in Ethics I: The Foundations of Proposition 16", *in Spinoza by 2000*, Yerusalem Conference 1, edited by: Yirmiyahu Yovel, Leiden : E.J. Brill, pp. 23-34
  
- Matheron, Alexandre (1994), "Ideas of Ideas and Certainty in the Tractatus de Intellectus Emendatione and in the Ethics", edited by: Yirmiyahu Yovel – E.J. Brill, Leiden, *in Spinoza on Knowledge and the Human Mind – Papers Presented at The Second Jerusalem Conference (Ethika II)*, pp. 83-91
  
- McClure, M. T. (1934), "The Greek Conception of Nature,, The Philosophical Review, Vol. 43, No. 2, Duke University Press, pp. 109-124
  
- Meikle, Scott (1991), "History of Philosophy: The Metaphysics of Substance in Marx", *The Cambridge Companion to MARX*, edited by: Terrell Carver, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 296-319
  
- Montag, Warren (1999), *Bodies, Masses, Power, Spinoza and his Contemporaries*, London : Verso,
  
- Moreau, Pierre-François (1994), "The Metaphysics of Substance and The Metaphysics of Form", edited by: Yirmiyahu Yovel – E.J. Brill, *in Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Leiden-New York-Köln : Papers Presented at The Second Jerusalem Conference (Ethika II) –, pp. 27-37
  
- Nadler, Steven (2001), *Spinoza's Heresy / Immortality and The Jewish Mind*, Okford : Clarendon Press
  
- Nadler, Steven (2002), "Eternity and Immortality in Spinoza's Ethics,,*Midwest Studies in Philosophy*, XXVI, pp. 224-244
  
- Nadler, Steven (2006), *Spinoza's Ethics / An Introduction*, New York: Cambridge University Press

- Nadler, Steven (2008), Spinoza: Bir Yaşam (Çev: Anıl Duman – Murat Başekim), İstanbul : İletişim Yayınları
  
- Negri, A., M. Hardt (2004), Çokluk (Çev: Barış Yıldırım), İstanbul : Ayrıntı Yayınları
  
- Negri, Antonio (2005), Marx Ötesi Marx / Grundrisse Üzerine Dersler (Çev: Münevver Çelik), İstanbul: Otonom Yayıncılık
  
- Negri, Antonio (2005), Yaban Kuraldışılık / Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü (Çev: Eylem Canaslan), İstanbul : Otonom Yayıncılık
  
- Negri, A., M. Hardt (2011), Ortak Zenginlik (Çev: Eflâ – Barış Yıldırım), İstanbul : Ayrıntı Yayıncılık
  
- Negri, Antonio (2011), Aykırı Spinoza (Çev: Nurfer Çelebioğlu – Eylem Canaslan), İstanbul : Otonom Yayıncılık
  
- Newton (1998), Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri (Çev: Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları
  
- Nutku, Uluğ (2011), Gezgin Felsefe, Adana : Baştuğlar
  
- Parkinson, G.H.R. (1978),“ “Truth Is Own Standard”: Aspect of Spinoza’s Theory of Truth,,edit by: Robert W. Shahan and J. I. Biro, in Spinoza: New Perspectives, University of Oklahoma: Norman, University of Oklahoma Press, pp. 35-56
  
- Peters, Francis E. (2004), Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü (Çev: Hakkı Hünler), İstanbul : Paradigma Yayınları
  
- Platon (1998),Yasalar (Çev: Candan Şentuna – Saffet Babür), İstanbul : Kabalcı Yayınevi
  
- Platon (2000), Sofist (Çev: Cenap Karakaya), İstanbul: Sosyal Yayınları
- Platon (2001), Phaidon (Çev: Hamdi Ragıp Atademir – Kemal Yetkin), İstanbul : Sosyal Yayınları

- Platon (2001), Timaios (Çev: Erol Güney – Lütfi Ay), İstanbul : Sosyal Yayınları
- Read, Jason (2007), “The Order and Connection of Ideas : Theoretical Practice in Macherey’s Turn to Spinoza”, Rethinking Marxism, Volume 19-Number 4 (19:4), pp. 500-520
- Read, Jason (2013), “Arzu İnsanın Özüdür”: Bireylik-Ötesinin Filozofları Olarak Spinoza ve Hegel”, içinde: Marx’tan Spinoza’ya Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler, Derleyenler: Eylem Canaslan / Cemal Bâli Akal, Ankara : Dost Yayınları
- Rizk, Hadi (2012), Spinoza’yı Anlamak (Çev: Işık Ergüden), İstanbul : İletişim Yayınları
- Rocca, Michael Della (2007), Spinoza and the Metaphysics of Scepticism, Mind, Vol. 116, 851-874
- Rocca, Michael Della (2008), Spinoza, New York: Routledge
- Roth, Leon (1924), Spinoza, Descartes & Maimonides, Oxford University Press
- Sartre, Jean-Paul (2011), Varlık ve Hiçlik / Fenomenolojik Ontoloji Denemesi, (Çev: Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul : İthaki Yayınları
- Sayers, Sean (2009), Marksizm ve İnsan Doğası (Çev: Şükrü Alpagut), İstanbul : Yordam Kitap
- Scruton, Roger (2002), Spinoza (Çev: Cemal Atila), İstanbul : Altın Kitaplar
- Shanks, Alexander (1938), An Introduction To Spinoza's Ethic, Edinburg : Great Britian- R. & R. Clark
- Spinoza (2000), Törebilim (Çev: Aziz Yardımlı), İstanbul : İdea Yayınları

- Spinoza (2011), *Ethica / Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak* (Çev: Çiğdem Dürüşken), İstanbul : Kabalcı Yayınevi
- Spinoza (2004), *Etika* (Çev: Hilmi Ziya Ülken), Ankara : Dost Yayınları
- Spinoza (1999), *Kavrayış Gücünün Gelişimi* (çev: Can Şahan), İstanbul : Kuram Yayınları
- Spinoza (2007), *Tractatus Politicus* (Çev: Murat Erşen), Ankara: Dost Yayınları
- Spinoza (2008 (a)), *Kötülük Mektupları (Spinoza-Blyenbergh)* (Çev: Alber Nahum), İstanbul : Norgunk Yayıncılık
- Spinoza (2008 (b)), *Tractatus Theologico – Politicus /Teolojik-Politik İnceleme* (Çev: Cemal Bâli Akal – Reyda Ergün), Ankara: Dost Yayınları
- Spinoza (2002), *Complete Works, Short Treatise On God, Man and His Well-Being* (Translation by: Samuel Shirley, Cambridge : Hackett Publishing Company
- Tatian, Diego (2009), *Dünya Sevgisi* (Çev: Hüsam Turşucu – Sevin Aksoy Hancı), Ankara: Dost Yayınları
- Terrena, Quintin C. (1976), *Causa Sui And The Object Of Intuition in Spinoza*, University of San Carlos City, Cebu City : Clavano Offset Press
- Thompson, E.P. (1994), *Teorinin Sefaleti* (Çev: Ahmet Fethi Yıldırım), İstanbul : Alan Yayıncılık
- Thornhill, Chris (2007), *German Political Philosophy / The Metaphysics Law*, London and New York : Routledge
- Westfall, Richard S. (1994), *Modern Bilimin Oluşumu* (Çev: İsmail Hakkı Duru), Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları Dizisi

- Wolfson, Harry Austryn (1934), The Philosophy of Spinoza, Harvard University Press
  
- Wood, Ellen Meiksins (2008), Kapitalizm Demokrasiye Karşı / Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması (Çev: Şahin Artan), İstanbul : Yordam Kitap
  
- Wood, Ellen Meiksins (2011), Sınıftan Kaçış (Çev: Şükrü Alpogut), İstanbul: Yordam Kitap
  
- Woolhouse, Roger (1993), Descartes, Spinoza, Leibniz, London : Routledge
  
- Yovel, Yirmiyahu (1989), Spinoza and Other Heretics / The Adventures of Immanence, Princeton University Press
  
- Yovel, Yirmiyahu (2001), “Transcending Mere Survival: From Conatus to Conatus Intelligendi”, Edited by: Yirmiyahu Yovel, in Desire and Affect: Spinoza as Psychologist – Papers Presented at The Third Jerusalem Conference (Ethica III) — new York: Little Room Press, pp. 45-62
  
- Yovel, Yirmiyahu (1989), Spinoza and Other Heretics, The Marrano of Reason, Princeton University Press
  
- Yovel, Yirmiyahu (2013), “Marx’ın Ontolojisi ve Spinoza’nın İçkinlik Felsefesi“, içinde: Marx’tan Spinoza’ya Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler, Derleyenler: Eylem Canaslan / Cemal Bâli Akal, Ankara : Dost Yayınları, 279-290
  
- Žižek, Slavoj (2002), Kırılğan Temas (Çev: Tuncay Birkan), İstanbul : Metis Yayınları
  
- Žižek, Slavoj (2008), Paralaks (Çev: Sabri Gürses), İstanbul : Encore Yayınları

## **ÖZGEÇMİŞ**

Sevinç Türkmen Aksu

Doğum Tarihi: 10.07.1981

### **Eğitim**

2005-2007 Felsefe Yüksel Lisans Tezi : “Aristoteles, Spinoza ve Kant’ta Ekolojik Praksis Olanaklılığı Üzerine Varlıkbilimsel Bir İnceleme”  
Kocaeli Üniversitesi – Felsefe Bölümü

### **Uluslararası Bildiriler**

“Şiddetin Meşruluğu”, V. Kocaeli Üniversitesi Uluslararası Felsefe Günleri “Şiddet”,  
2007

“Dayanışmanın Bir İlkesi Olarak Conatus”, VIII. Kocaeli Üniversitesi Uluslararası  
Felsefe Günleri, “Dayanışma”, 2010

“Hegemonya ve Güç”, III. Uluslararası Fesatoder Toplantısı, “Gramsci”, 2011

“Ekolojide Anti-Teleolojik Bir Ontoloji” X. Kocaeli Üniversitesi Uluslararası Felsefe  
Günleri, 2012

“Gramsci’nin Praksis Kuramı”, IV. Uluslararası Fesatoder Toplantısı, “Gramsci II”,  
2012

## **Yayınlar**

“İktidar ve Vicdanı Arasında Aydın”, KOÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Sayı 1, 2008

“Nispi Artı-Nüfus ve Çokluk”, Felsefelogos Dergisi, sayı: 38, Şubat 2010

“Ekoloji ve Spinoza”, Felsefelogos Dergisi, sayı: 40, Mart 2011

“Hegemonya ve Güç”, Felsefelogos Dergisi, sayı : 44, 2012 / 1

“Felsefenin Olanığı Olarak Teolojisiz Metafizik”, Felsefelogos Dergisi, sayı: 45, Temmuz 2012

“Ekolojide Anti-Teleolojik Bir Ontoloji”, Felsefelogos Dergisi, sayı: 2012 / 4

## **Ulusal Bildiriler**

Türkmen, Sevinç. “Bilim, Ekoloji ve Ötesi”, Ege Üniversitesi – Mühendislik Fakültesi, Panel, 02.05.2012

## **Kitap Eleştirileri**

“Çevre mi? Ekoloji mi?”, Felsefelogos Dergisi, sayı: 27-28, Kasım 2005

“Kuramdan Sonra”, Felsefelogos Dergisi, sayı: 27-28, Kasım 2005

“Türklüğü Ölçmek”, Felsefelogos Dergisi, sayı: 27-28, Kasım 2005

“Feminizm ve Doğaya Hükmetmek”, Felsefelogos Dergisi, sayı: 29, Nisan 2006

“Doğanın Düşmanı”, Felsefelogos Dergisi, sayı: 32, Şubat 2007

“Spinoza ve Siyaset”, Felsefelogos Dergisi, sayı: 32, Şubat 2007

“Yaban Kuraldışılık”, Felsefelogos Dergisi, sayı: 35-36, Eylül 2008

“İnanmanın Felsefesi”, Felsefelogos Dergisi, sayı 45, Temmuz 2012