

PAPER DETAILS

TITLE: HAKIKAT SEVGİSİ VE HAKIKAT ARZUSU OLARAK FELSEFE: PLATON VE SPİNOZA

AUTHORS: Sevinç TÜRKMEN AKSU

PAGES: 277-294

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/804398>

HAKİKAT SEVGİSİ VE HAKİKAT ARZUSU OLARAK FELSEFE: PLATON VE SPİNOZA

Sevinç TÜRKMEN AKSU*

ÖZ

Felsefenin genel tanımı için “felsefe hakikat araştırmasıdır” denilebilir. Kuşkusuz birçok filozof hakikat kavramını farklı tanımlar. Ne var ki bu farklılık felsefenin bu tanımıyla çelişik değildir. Hakikate ulaşma olanağını sevgi ve arzu kavramları ile birlikte düşünen Platon ve Spinoza da felsefeyi tanımlarken temel olarak hakikat kavramına gönderme yapar. Sevgi ve arzu, iki filozofun hakikat kuramında özsel bir yere sahiptir. Dahası hakikate ulaşmanın yolu konusunda iki filozofun kimi “ifadeleri” benzerlik taşır. Ancak bu benzerliğin tamamen söylemsel mi yoksa hakikatin içeriğine dair bir benzerlik mi olduğunu anlamak için iki filozofun arzu ve sevgi kavramları ile dolaysız bir biçimde bağlantılı olan insan doğası araştırmalarına bakmak gerekecektir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Hakikat, Arzu, Sevgi, İnsan Doğası, Platon, Spinoza

(Philosophy as Love of Truth and Desire of Truth: Plato and Spinoza)

ABSTRACT

Philosophy may be defined as “a search of truth”. Undoubtedly, many philosophers define the notion of truth differently. However, the difference in defining does not contradict with the definition of philosophy. Platon and Spinoza, who considers the possibility of reaching truth together with the concepts of love and desire, refer to the notion of truth constitutively, while defining philosophy. Love and desire have an essential place in both philosophers’ theory of truth. Furthermore, some “expressions” of the both philosophers concerning the way of reaching truth bear some resemblances. Nevertheless, in order to understand whether this resemblance is entirely discursive or due to similarity to the content of truth, it is necessary to interpret the two philosophers’ search of human nature, which is directly related to their concepts of desire and love.

Keywords: Philosophy, Truth, Desire, Love, Human Nature, Plato, Spinoza

* Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2017 Güz, sayı: 24, s. 277-294
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Makalenin geliş tarihi: 30.09.2017
Makalenin kabul tarihi: 25.10.2017

Giriş

Varlık, bilgi, erdem, özgürlük gibi sorunlar kadar felsefenin ne olduğu da felsefenin temel sorunlarından biridir. Bu sorunu ele alırken ortak bir kabul olarak “felsefe hakikat araştırmasıdır” tanımından yola çıkılabilir. Sözelimi Aristoteles’in felsefeyi “hakikatin bilgisi” olarak tanımlaması ya da “kuramsal bilginin amacı hakikattir”¹ ifadesi, Spinoza’nın “felsefenin amacı hakikatten [truth] başka bir şey değildir”² belirlemesi ve Platon’un “isteğimizin amacı olarak” ve “ruhumuzun kendiliğinden sahip olduğu aşkı”³ temsil eden hakikat araştırması vurgusu felsefenin genel tanımı için kullanılabilir. Felsefenin bu tanımı –bilhassa klasik felsefe açısından- birçok filozofun itiraz edemeyeceği bir tanımdır. Felsefeler arasındaki özgül ayrımlar ise felsefenin tanımından ziyade hakikatin nasıl tanımlandığına ve hakikate ulaşma tarzına göre tesis edilir. Öyleyse iki filozofun karşılaştırılmasındaki temel belirleyen, o filozofların hakikat kuramları ve hakikate ulaşma tarzları olacaktır. Bu yazıda ise hem bu ayrımı örneklemeye hem de Platon ve Spinoza’nın hakikate ulaşma konusundaki* -bilhassa arzu konusunda- kimi benzer ifadelerine rağmen hakikat tanımları açısından nasıl ayrıldıklarına bakılarak bir bakıma söylem ile hakikat arasındaki özsel ayrıma değinilmeye çalışılacaktır. Zira kimi filozoflarda oldukça benzer ifadeler ya da söylemlere rastlanmakla birlikte daha derinlemesine bir bakış iki filozofun köklü ayrımlara sahip olabileceğini gösterir. Bu ayrımın kilit noktasını ise filozofların ontolojileri oluşturur. İki filozofun felsefe tanımlarını karşılaştırırken Platon ile Spinoza’nın tercih edilmesinin nedenlerinden biri ise iki felsefede de sevgi ve arzu kavramlarının kurucu bir yere sahip olmasıdır.

Bu yazının bir başka amacı da hakikatin söylemle temsil edilebileceğine ya da söylemin hakikati temsil ettiğine ilişkin bilhassa güncel olarak analitik felsefede ve semantik felsefedeki gibi dil araştırmalarını temel alan yaklaşımlara dönük eleştirel bir bakış açısı sunmaktır. Bu açıdan bakıldığında da varlık araştırmasının hâlâ felsefenin yani hakikat

¹ Aristoteles, Metafizik, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul: 1996, 993b-20.

² Spinoza, Theological-Political Treatise, edited by: Jonathan Israel, translated by: Michael Silverthorne and Jonathan Israel, Cambridge University Press, New York: 2007, s. 184.

³ Platon, Philebos, çev: Sabri Esat Siyavuşgil, MEB Yayınları, İstanbul: 1997, 58d.

* Burada yapılmaya çalışılan araştırmada Platon ile Spinoza’nın hakikat kavramlarına gönderme yapılsa da iki filozofun hakikat araştırmalarını daha etraflıca ele almak için Platon’un idealar kuramına ve Spinoza’nın doğa kuramına bakmak gerekecektir. Ne var ki bu yazının temel konusu, iki filozofun “hakikate ulaşma yolu” açısından karşılaştırılması olduğu için yazının kapsamı iki felsefedeki sevgi ve arzu kavramları ile sınırlı tutulacaktır.

araştırmasının eksenini oluşturduğu tezi, yazının hareket noktalarından biridir. Hakikate ulaşmanın yoluna dair karşılaştırmalı bir incelemede Platon ve Spinoza’nın seçilmesinin diğer nedeni de budur, yani iki filozofun da felsefelerini tesis ederken tam da bu eksenden hareket ediyor olmaları ve söylem –ya da dil- ile varlık arasındaki farklılığa bilhassa dikkat çekiyor olmalarıdır.

İnsan Doğası Sorunu Açısından Platon ve Spinoza’nın Ontolojileri

Platon ve Spinoza’nın hakikat kavramlarını karşılaştırırken – kuşkusuz iki filozofun ontolojileri üzerine inşa edilmiş- insan doğası sorunundan hareket ederek bir perspektif sunulabilir gözüküyor*. Bu sorunları ele alırken ise hakikate ulaşma konusunda Platon’da sevgi –dahası zaman zaman isteme-, Spinoza’da ise arzu kavramının -ki Spinoza arzusunun “sevgiyle aynı nedenlerden kaynaklandığını”⁴ söyler- öne çıktığı görülür. Bu açıdan görece bir benzerlik göze çarpar. Ne var ki bu benzerliğin tamamen söylemsel mi yoksa iki filozofun hakikat kuramlarındaki bir benzerlik nedeniyle mi olduğunu anlamak için iki filozofun insan doğası araştırmalarına bakmak yol gösterici olabilir.

Felsefede insan doğası araştırmasında birçok farklı yaklaşım olmakla birlikte –nesnesi ve eğilimi farklı olarak yorumlansa da- isteme ya da arzusunun bu araştırmada bir ağırlık noktası oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Platon’la birlikte Aristoteles’in de “[b]ütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler”⁵ belirlemesinden günümüze değin gelen bu tartışma güncelliğini korumaktadır. Platon ve Spinoza’nın bu bağlamda karşılaştırılmasında iki filozofun *ifadelerindeki* bu benzerliğin temel olarak döndüğü eksen ise arzu sorunsalıdır. Spinoza için insanın özü olan arzu,

* Platon’un insan doğası araştırmasında her insan için ortak ve tek bir doğadan bahsetmediği bilinir. Filozofa göre bazı insanlar doğaları gereği hakikati kavrama gücüne sahip oldukları için filozof yaradılışa sahipken bazıları ise doğaları gereği kavrama güçleri zayıf olduğu için pratik ve gündelik işleri yapma gücüne sahiptir. İnsan doğasının altın, gümüş ya da demirden (ya da tunçtan) gelebileceğini ileri süren Platon, toplumsal yaşamın kuruluşunda kimlerin nasıl yetkilere sahip olabileceğinin de bunların hangisini doğasında ya da mayasında taşıdığı ile belirlenmesi gerektiğini ileri sürer. Dolayısıyla insanlar arasında doğuştan özsel bir farklılığa işaret edilir. Burada yürütülmeye çalışılan tartışma ise “hakikat arzusu olarak felsefe”ye dönük olduğu için Platon’un filozof karakterinden ziyade onun yürüttüğü etkinliğin yani felsefenin ve felsefe yapma olanağının muhtevası öncelikli konumuz olacaktır.

⁴ Spinoza, Kısa İnceleme, çev: Emine Ayhan, Dost Yayınları, Ankara: 2015, s.93.

⁵ Aristoteles, Metafizik, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul: 1996, 980a.

Platon’un felsefesinde bilhassa Şölen diyalogunda tartışılan sevgi kavramı ile ilişkilendirilebilir*. Zira Platon ölümsüzlükle felsefeyi bir tür sevgi ya da isteme olarak tanımlar. Böylece felsefenin tanımlanmasında arzu ya da istemenin rolü iki filozof açısından da benzer bir anlama işaret eder: Felsefe hakikat arzusu ya da hakikat sevgisidir. Sözelimi Platon filozoflardan “doğruyu görmesini sevenler”⁶, “varlığa, gerçeğe tutkun”⁷ ve “kendinin aynı kalan öz varlıkları seyreden”⁸ kişiler olarak bahsederken Spinoza “daima akıl ve hakikat sevgisi vasıtasıyla doğru yola gireriz”⁹ der. Yine Spinoza, hakikatin konusu diyebileceğimiz ve “şeylerin özünün” bilgisi olarak tanımladığı üçüncü tür bilgiden bahsederken bu bilgi türünü “gerçek ve hakiki Sevgiye ve onunla gelen her şeye kaynaklık”¹⁰ eden bilgi olarak niteler. Hakikate dair bu tanımların ve ifadelerin iki filozofun insan doğası kavramını anlamak açısından da önemli olduğu kuşkusuz.

Hakikatin sevgiyle bağintısında iki filozof arasındaki benzerliğin formel mi yoksa ontolojik boyutlarda mı olup olmadığını anlayabilmek için insan doğasının gerçekleşmesinin olanaklarının araştırılması açısından iki filozofun ifadelerinde ontolojik olarak kastedilene bakılmalıdır. Ancak bu varlık anlayışları yoluyla insan doğasına dair belirlenimler uygun biçimde kavranabilir. İnsan doğası araştırması ise kuşkusuz erdem ve özgürlük sorunları ile doğrudan ilintilidir. Bu yazıda erdem için “insan doğasının gerçekleşmesi” ya da “kendi doğasına uygun etkinlik durumu” olarak genel bir tanım kullanılacaktır. Bu tanım çerçevesinde Platon ve Spinoza’nın insan doğası anlayışlarına bakarken iki filozofun varlık anlayışlarının ortak kavramları olan arzu ve etkinlik kavramlarından hareket edilecektir. İnsan doğası sorununun erdem ve özgürlük sorunu ile bağintısı kurulurken ise Spinoza’nın “[ö]zgürlük gerçekte bir erdemdir”¹¹ argümanı göz önünde bulundurulmalıdır.

* Şölen diyalogu her ne kadar temel olarak sevgiyi tartışan bir diyalog olarak düşünülse de bu diyalogun temel konularından bir başkasının da “iyi” olduğu söylenebilir. Frisbee C. C. Sheffield’a göre Şölen diyalogu, “hem içerik hem de biçim açısından Platon’un iyi yaşamın doğasına dair daha kapsamlı etik sorunlarla yakından ilgilidir” (Sheffield, 2006: 7).

⁶ Platon, Devlet, çev: Sebahattin Eyüboğlu / M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, 475e

⁷ Platon, a.g.e., 500c.

⁸ Platon, a.g.e., 479e.

⁹ Spinoza, Kısa İnceleme, çev: Emine Ayhan, Dost Yayınları, Ankara: 2015, s. 102.

¹⁰ Spinoza, a.g.e., s.78.

¹¹ Spinoza, Tractatus Politicus, çev: Murat Erşen, Dost Yayınları, Ankara: 2007, s.18.

İnsan doğası sorunu ele alınırken başlangıç olarak ruh ve beden arasındaki ilişkiye bakmakta yarar var. Bu yönde bir araştırma, Spinoza ile Platon’un erdem ve özgürlük –dolayısıyla da felsefe- anlayışındaki ayrımların ortaya konmasında kritik bir yere sahiptir. Kuşkusuz ruh ve beden ilişkisinin neliği töz ya da varlık kavrayışı ile serimlenebilir. Felsefeler arasındaki etik, estetik ya da epistemolojik ayrımın temelini de bu tözsel ayrım teşkil eder. Platon ve Spinoza’da arzu ve sevgi kavramlarını ele alırken ise “insan doğası, erdem ve özgürlük” sorunları bir bağıntı içinde ele alınmaya ihtiyaç duyuruyor. Bu sorunların iki filozofta nasıl ele alındığına dair sunulacak genel bir çerçeve, yine iki filozofun felsefeyi tanımlarken ne açıdan arzu ve sevgi kavramlarına vurgu yaptıklarını anlamamıza yardımcı olabilir.

Platon’un varlık anlayışındaki idealar ve görünüşler ayrımına rağmen Spinoza tüm varolanları tek bir tözün tezahürleri olarak belirler. Bu tez, Spinoza’nın tözün tek olduğuna dair nedensel kanıtlamaları ile ortaya konur. Platon’un varolanlar arasında tesis ettiği ayrım ve Spinoza’nın tek töz anlayışı, iki filozofun beden ve ruh anlayışlarında ifadelerini bulur. Platon, bedeni görünüşler dünyasının parçası, ruhu ise idealar dünyasının parçası olarak ortaya koyarken Spinoza tözün tekliğinden yola çıkarak beden ve ruhun “tözün özünü ifade eden sıfat”ları (*attributum*) ya da tözün tavırları ya da halleri¹² (*modus*) aracılığıyla kavranabileceğini ileri sürer. Spinoza bu açıdan ruh ve bedenin birliğini kabul eder. Öyleyse insan doğasına uygun olanın ya da iyi olanın ne olduğu bedenle ruh arasında ne tarz bir ilişki olduğuyula bağıntılıdır.

“İyi olanı isteme”nin insanların ortak doğası olduğuna dair yaklaşım Platon’un ve Spinoza’nın bulunduğu uğraklardan biridir. Ne var ki iyi derken iki filozof farklı şeyleri kasteder. İki filozofun “iyi” anlayışları onların ruh ve beden anlayışlarına bakılarak ele alınabilir. Platon, ruhun zayıflığını ve güçsüzlüğünü beden ile ilişkisi yoluyla gerekçelendirir: “Ruhun çektiği büyük acıların sebebi de yine vücuttur”¹³. Ruhun doğası ile bedenin doğası birbirinden farklı olduğu için ruhun kendi doğasına uygun devinimi kendi kendine dönük devinimidir. Ruhun kendine dönük bu devinimi bedenden bağımsızlaşması ile koşulludur: “[R]uh, kendisini ne ısıtma, ne görme duyusu, ne acı, ne haz, hiçbir şey bulandırmadığı zaman daha iyi düşünür; böylece kendi içine çekilerek teni uzaklaştırır ve onunla her türlü ilişkiyi

¹² Spinoza, *Ethica / Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2011, 161.

¹³ Platon, *Timaos*, çev: Erol Güney & Lutfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul: 2001, 86 e.

elden geldiği kadar keserek gerçeği kavramaya çalışır”¹⁴. Ruhun hakikati kavramasının önündeki esas engel, bedenin sahip olduğu ihtiyaçlar, tutkular ve arzulardır. Ruh bedenle birlikte olduğu sürece özsel arzusunun ulaşamayacağı gibi bedenin geçici arzularıyla engellenecek ve hakikate ulaşamayacaktır. O zaman ya hakikatin bilgisine ulaşmak imkânsızdır ya da hakikate ancak ruh bedenden ayrılınca ulaşılabilir. Yine de ruh ve beden birlikteyken bedenin arzularından ve zayıflıklarından arınarak hakikate mutlak olarak ulaşılmasa da bu hakikate ortak olunabilir. Hakikate mutlak olarak ulaşılmasının nedeni ise ruhun bedenle olan birlikteliğidir. Bu yüzden bu dünyada hakikatin deneyimlenmesi -deyim yerindeyse- kısmi düzeyde gerçekleşebilir. Zira ruh, “düşkün halinde, onu bedenle ve bir sürü dertlerle katışmış halinde” değil, bedenden ayrılmış, “katıksız, yalın, kendi başına” halinde iken hakikatle saltık bir bağ içinde olabilir. Öyleyse Platon’un felsefesindeki insan doğası araştırması için ruhun ve bedenin doğasına ayrı ayrı bakmak gerekecektir.

Platon’a göre hakikate ulaşmanın mutlak koşulu, ruhun maddi olanla yani bedenle tüm bağlarını koparması, arınması yani “saf özüne” ulaşmasıdır. Zira “saf olmayan biri için saf olan bir şeyi kavramak imkânsızdır”¹⁵. Ruhun bedenden bağımsızlaşması onun hakikate dair saf arzusunun pekiştirecektir. Bedenden bağımsızlaşma yoluyla kendine dönen, “kendi içine kıvrılan” ruhun bu özsel devinimi felsefenin de koşuludur. Öyleyse “[b]ilgelik gerçekten içindeyse, ne olduğu üstüne, gerçek özelliği üstüne bir şey söylemeni sağlayacak bir duygu yaratmıştır sende”¹⁶. Platon ruhun doğasına ya da özüne uygun olan etkinliği ise iyi olarak nitelendirilir. Oysa bedenin ihtiyaçları ruhun kendi özüne uygun olan etkinliğini engeller. Zira bedenin ihtiyaçları ile ruhun ihtiyaçları deyim yerindeyse çelişiktir: “[B]edeni doyurmaya yarayan şeyler, toptan, öz gerçeğe, öz varlığa, ruhu doyuran şeylerden daha uzaktır”¹⁷. Ruhun bedenle birleşmiş tüm halleri ruhun sağlığını kavramasının önünde engel olduğu gibi gerçek iynin kavranmasında da engel teşkil edecektir. Ruh ile bedenin özlerindeki farklılık ruhun ölümsüz bir doğası bedenin ise ölümlü bir doğası*

¹⁴ Platon, Phaidon, çev: Hamdi Ragıp Atademir & Kemal Yetkin, Sosyal Yayınları, İstanbul: 2001, 65 c.

¹⁵ A.g.e, 67 b.

¹⁶ Platon, Kharmides, çev: Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul: 2012, 159a.

¹⁷ Platon, Devlet, çev: Sebahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2010, 585 d.

* Bedenin ölümlülüğüne ilişkin tartışma Spinoza’da maddenin ve duyguların sonsuzluğuna ilişkin tartışma ile birlikte yürütülür. Spinoza’da madde ile düşünce, duygu ile akıl arasındaki ilişki ele alınırken genel olarak ilkine ölümlülük ve sonluluk ikincilere ise ölümsüzlük ve sonsuzluk atfedilmesinin herhangi bir ontolojik

olmasından ileri gelir. Kalıcı ve ölümsüz olan ruh, geçici ve ölümlü olan bedenle karıştığı sürece “katıksız, yalın ve kendi başına” kavranamayacaktır. Platon’da hem beden ile ruh arasındaki ayrımı oluşturan hem de felsefenin tanımı için önemli olan temel kategorilerden biri ise “etkileme gücü”dür.

Bir şeyin gerçekliğinin onun etkileme gücü ile koşullu olduğunu belirten Platon, gerçeklik ve bilginin de belli bir tarzda etkileme olduğunu belirtir: “[H]erhangi bir başka şey üzerinde etkili olmak ya da en önemsiz bir etkileyicinin en küçük bir etkisini bile kendinde duymak gücüne tabiatı gereği sahip olan her şey – isterse bu gücü bir kez kullanmış olsun – hakikaten vardır; çünkü, varlıkları tanımlayan tanımı şöyle koyuyorum: varlıklar, güçten başka bir şey değildirler”¹⁸. Bu güç, etkileme ve etkilenme gücü olduğu için ruhun bedenden arınabilme ve bakışını hakikate çevirebilme düzeyi onun sahip olduğu gücü gösterecektir. Dolayısıyla beden ruhu bu yönde desteklemesi ya da ruhun gözlerini geçici olandan kalıcı olana doğru çevirmesinde engel teşkil edecek bir etkileme içinde olmaması gerekir. Zira etkileme ve etkilenme ayrımı ruh ve beden arasındaki ilişki açısından da temel belirleyendir. Ruhun bedenle ilişkisi etkileme ya da etkilenme tarzına göre olumlu ya da olumsuz sonuçlara neden olacaktır: “Ruhu her şeyin nedeni olarak koyarsak, iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin, adaletin ve adaletsizliğin ve bütün karşıtların da nedeni değil midir”¹⁹. Böylece güç ve etkinlik, Platon’un varlık anlayışının olduğu gibi iyi anlayışının da iki kurucu kavramı olarak düşünülebilir. “[İ]yiye elde etme gücü”²⁰ olarak isteme ve bu istemenin ortaya çıkardığı etkinlik ise hakikate ulaşmanın zorunlu koşuludur.

İsteme ve etkinlik, Platon’un ve Spinoza’nın felsefeleri açısından iki önemli kavram olarak karşımıza çıkar. Ancak iki filozofun isteme ve etkinlik konusundaki ayrımı onların varlığa ve daha özelde ise beden ile ruh arasındaki ilişkiye dair kavrayışlarından ileri gelir. Bu ayrımı ortaya koyabilmek için Spinoza’nın beden ve ruh anlayışına geri dönmek gerekir.

gerekçesi olmadığına işaret eder. Filozofa göre bu yanılgının nedeni maddenin gerçeklikte sonsuza değin bölünebilirliğine ilişkin önyargı iken iradenin duygulara ya da duylara göre sınırsız olarak kabul edilmesinin nedeni ise iradenin doğanın zorunluluğuna tabi olmadığı önyargısıdır. Bu önyargı ise sonsuzluğun kavranılmasının ancak bedenden arınmış bir ruhla kavranabileceği varsayımına neden olmuştur. Oysa Spinoza bedeni ya da ruhu itibarıyla sonlu bir varlık olmanın sonsuzluğu kavrama önünde engel teşkil etmediğini düşünür. Spinoza’da “[s]onluluk deneyimi bile sonsuzluğu açıklar” (Rizk, 2012: 35).

¹⁸ Platon, *Timaios*, 247 e.

¹⁹ Platon, *Yasalar*, çev: Candan Şentuna & Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 1998, 896 d.

²⁰ Platon, *Menon*, çev: Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul: 2012, 78 c.

Yukarıda da belirtildiği üzere tözün bir ve içkin neden olduğu argümanından hareket eden Spinoza, beden ve ruhu da bu tözün sıfatları ve tavırları aracılığıyla ele alır. Beden ve ruh da tüm diğer varolanlar gibi tözün sıfatları ve tavırları bilindiğinde uygun tarzda kavranabilir. Klasik olarak beden ve ruh biçiminde ele alınan ayrım, Spinoza’da beden ve akıl ya da beden ve zihin olarak ele alınır. Filozofa göre beden, Tanrının sonsuz sayıdaki sıfatlarından bilinebilir olan “yer kaplayan varlık” aracılığıyla düşünülmelidir: “Beden deyinse, yer kaplayan varlık olarak düşünülen Tanrı’nın özünü şu ya da bu şekilde ifade eden tavrını anlıyorum”²¹. Fikri ise düşünce sıfatının bir tavrı olan “zihnin biçimlediği zihinsel kavram” olarak tanımlayan Spinoza’ya göre, nasıl ki zihin değişik etkiler ve etkin hallerle fikirler oluşturuyorsa beden de “cisimler ve düşünme tarzları” yoluyla etkilenir ve etkinleşir. Tanrının sıfatları ve tavırları aracılığıyla kavranabilen düşünce ve beden, “Tanrı’nın doğasını belli bir şekilde açığa vuran biçimlerdir”²². Düşünce “ne kadar çok şey düşünüyorsa” o denli gerçek, “sonsuz şekilde sonsuz şey düşünebildiği” ölçüde sonsuzdur*. Şayet düşünce kendi doğasını uygun biçimde kavrayabilirse nesnesinin ya da fikrinin de aynı etkin neden yoluyla yani Tanrı ya da töz yoluyla oluştuğunu bilebilir. Bununla birlikte her bir sıfat “kendi başına”, her tavır da tavrı olduğu sıfat aracılığıyla kavranmalıdır. Spinoza sıfatlar ile tavırlar arasındaki bu zorunlu bağlantıyı şöyle örnekler: “[T]ıpkı fikirlerin düşünce sıfatından çıkmasına benzer şekilde ve aynı zorunlulukla fikirlerin nesneleri de kendilerine özgü sıfatlarından çıkarlar ve anlaşılırlar”²³ ve dolayısıyla “yer kaplayan sıfatın tavrı ile bu tavrın fikri bir ve aynı şeydir”²⁴. Bu belirlenimler, beden ile zihin arasındaki ilişki tarzının anlaşılabilmesindeki öncüller olarak da değerlendirilebilir. Zira ikisi hem birbirinden bağımsız iki sıfat aracılığıyla kavranabilir hem de her ikisi aynı neden tarafından belirlenmiştir.

²¹ Spinoza, *Ethica / Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2011, B. II, T. I.

²² a.g.e., B. II, K.

* Spinoza, *Ethica*’nın ikinci bölümünde sıfatlar ve tavırlar ile Tanrı arasındaki ilişkinin uygun tarzda kavranabilmesi için uyarılarda bulunur. Bu uyarılardan en önemlisi, Tanrının varolanlar üzerinde iradi bir hükmetme gücüne sahip olduğuna dair yanlışlığın Tanrısal nitelikler ile insani niteliklerin birbiriyle karıştırılmasından ileri geldiği yönündedir. Oysa Tanrı da varolanlar da aynı zorunlu doğaya sahip olmaları nedeniyle aynı yasaya göre etkinlik içindedir. Tanrı da diğer varolanlar gibi aynı zorunlulukla etki etmektedir. Dolayısıyla varolan her şey Tanrıdadır, Tanrı değildir. Bu belirlenim Spinoza’ya atfedilen panteist sıfatı iddiasını zayıflatan bir yaklaşım olarak da değerlendirilebilir.

²³ a.g.e., B. II, ÖS. VI.

²⁴ a.g.e., B. II ÖS. VII.

Spinoza’nın beden ile zihin ya da yer kaplama ile düşünce arasında belirlediği özgün bağıntı, bu ikisinin nedeninin aynı töz olmasına rağmen bir düşüncenin bir cisim tarafından bir cismin ise bir düşünce tarafından sınırlandırılmayacağı yönündedir. Ancak “[i]nsan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir; yani fiili olarak varolan belli bir yer kaplama tavrıdır, başka bir şey değildir”²⁵. Beden ve zihinden oluşan insanın bu birliği kavraması ise beden ve zihnin doğasını bilmesi ile koşulludur: “Spinoza’nın teorisi ilk olarak evrensel doğanın parçası olan bedenle birlikte zihni göstermek ve insan doğasının birliğini açıklamak için tasarlanmıştır”²⁶. Spinoza, -yaygın biçimde kabul gören- zihnin bedene üstün olduğu ve bir insanın diğer insandan üstünlüğünü de yine zihnin sahip olduğu yetkinliğin belirleyebileceği tezini köklü biçimde eleştirir ve zihnin doğasının ancak beden doğasının uygun biçimde kavranması ile mümkün olduğunu savlar: “[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 diyebilirim”²⁷. Öyleyse bedene dair bu belirlenim, onun doğasına dair başka belirlenimler tarafından desteklenebilir ki Spinoza’nın ontolojisinin Platon’un ontolojisinden farklı olduğu en temel uğraklardan biri de budur.

Spinoza’ya göre beden, “farklı doğalara sahip pek çok bireysel kısımdan oluşmuştur ve bunların her biri kendi içinde son derece karmaşık yapıdadır”²⁸. Bu karmaşık yapıdaki bireysel kısımlar hem beden birçok şeyden etkilenmesine neden olur hem de kendi dışında birçok şeye gereksinim duyar. Beden, sadece dışsal şeylerden etkilenip değişmez aynı zamanda kendisi de dışsal şeyleri değiştirip biçimlendirmeye muktedirdir. Bedenin bu muktedirliği zihin ile ilişkisinde doğrudan doğruya karşılığını bulur. Beden ne kadar farklı şeyi ne kadar farklı biçimde değiştirmeye ve biçimlendirmeye yatkınsa zihin de o düzeyde kavramaya yatkındır. Beden ile zihin arasındaki bu ilişki paralel değil bağışık niteliktedir. Zihnin fikri de bu karmaşık yapıda bireysel kısımlardan oluşan beden fikridir. Dolayısıyla zihin hem beden doğasını hem de kendi doğasını içerir. Spinoza hatırlamanın da zihnin bu yapısı ile açıklanabileceğini savlar. Zihnin bedeni, cisimleri ve kendisini birlikte algılaması bedeninin etkilenme durumu ortadan kalktığında ya da zihnin konusu olan cisimlerin ortadan kalkması

²⁵ a.g.e., B. II, Ö. XIII.

²⁶ Henry E. Allison, Benedict de Spinoza: An Introduction, Yale University Press, New Haven and London: 1987, 85.

²⁷ Spinoza, Ethica, B. II, Ö 13, ÖS.

²⁸ a.g.e., B. II, Önkabul I.

durumunda da zihin bu durumu ya da cismi varmış gibi düşünebilir. Zihnin beden bu halleri algılaması aracılığıyla hafıza ya da imge teşkil olunur. Zihnin bir cismi ya da durumu hatırladığında o cisimle ya da o durumla ilgili bağıntılı diğer cisimleri ya da durumları hatırlaması da bu nedenledir. Dolayısıyla zihnin fikri de imgesi de beden aracılığıyla ya da bedenle bağıntısıyla birlikte düşünülmelidir. Bu bağıntı, zihnin fikir yoluyla başka fikirler oluşturmaya yolundaki özerkliğini ortadan kaldırmadığı gibi zihnin bedenle bağıntısında beden tarafından ortaya konulan bir sınırı da teşkil etmez. Nasıl ki zihin bedenle birleşmişse fikir de aynı biçimde zihinle birleşmiştir. Dahası zihnin kendisini bilmesi –Platon’un söylediğinin aksine- “bedenin halleri”ni bilmesi ile koşulludur.

Batı felsefesindeki beden araştırmasında, beden ruha göre ikincil bir ontolojik statüde kabul edilmesinin oldukça yaygın bir eğilim olduğu düşünüldüğünde Spinoza’nın beden anlayışı oldukça özgün yönler içerir. Filozofa göre karmaşık bireysel bileşenlere sahip olan beden, ancak bu bileşenlerinin birliği ve doğasına uygun ilişki tarzı yoluyla kavranabilir. Dolayısıyla bu bireyselliklerin diğer bileşenlerinden bağımsız olarak düşünülmesi hem o bireyselliğin hem de beden birliğinin kavranmasında yanılgılara neden olacaktır. Bedenin bu bileşenlerinin birlik içinde etkin olabilmeleri için beden doğasını koruyup olmaları gerekir. Zira beden bu bileşenleri birbiriyle ilişkisi içinde beden özünü ihtiva eder. Zihnin bir cisme dair fikre sahip olabilmemesinin koşulunun “bedenin hallerine dair fikirler”in yardımı olarak anlaşılabilmesi de beden özüne dair bu belirlenimler yoluyla mümkündür. Dolayısıyla zihnin bir cisme dair fikir oluşturmaya beden o cisim tarafından bir biçimde etkilenmesine bağlıdır. Zira bu fikir cismin doğası ile beden doğasını birlikte ihtiva eder. Bu ihtiva, fikrin bire bir ya da bire bir olmayışından bağımsız olarak ve genel biçimde fikrin kuruluşu ile ilgilidir. Tüm şeylerde olduğu gibi fikrin kuruluşu da her şeyde ortak olan “Tanrının ezeli-ebedi doğası” yoluyla düşünülmelidir.

Zihni “kesin ve belirli bir düşünme biçimi”²⁹ olarak tanımlayan Spinoza, bu tanımın zihnin nedenler tarafından belirlendiği ve dolayısıyla zihin için seçme ya da istemenin mümkün olmadığını kanıtladığını belirtir. Bu tanımdan yola çıkarak zihin ve irade arasında hiçbir ayrım olmadığını, bu yönde varsayılan ayrımın nedeninin iradenin de zihin gibi aynı zorunlu neden tarafından belirlendiğinin bilinmemesinden ileri geldiğini ortaya koyan Spinoza’ya göre, iradenin sınırsız biçimde düşünülmesindeki etken de bu varsayımsal ayrımdır. İradenin sınırsız olduğu kabulü, iradenin diğer yetilerden farklı doğada düşünülmesine ve sınırsızlığın onun doğasına özgü

²⁹ a.g.e., B. II, Ö. XLVIII, K.

olduğu yanlışına neden olmuştur. Oysa Spinoza, Batı felsefesinin de genel eğilimini oluşturan “irade ayrıcalığı”nı ters yüz eder: “[H]iç anlamıyorum neden irade yetimiz sınırsız olsun da, başka herhangi bir duyu yetimiz sınırsız olmasın. Çünkü biz irade yetimizle sonsuz sayıdaki şeyi olumlayabildiğimiz gibi (tabii teker teker, çünkü sonsuz sayıda şeyi aynı anda olumlayamayız), hissetme yetimizle de sonsuz sayıda şey hissedebiliriz, yani algılayabiliriz”³⁰. Spinoza’nın irade ile zihin, irade ile duyu arasında varsayılan bu ayrıma dair eleştirisinin, zihin ile beden arasında varsayılan özsel ayrım için de geçerli olduğu söylenebilir. Zihin ile beden arasındaki ilişkinin doğası araştırılırken buradaki kritik tartışma özgürlük sorunda düğümlenmektedir. Zira iradenin özgürlükle, duyguların ise esaretle bağıntılı olarak düşünülmesi oldukça yaygın bir önkabuldür. Diğer taraftan bir başka ayrım da akıl ile irade ya da zihin ile irade arasında yapılır ki bu ayrım modern düşüncenin de temel eğilimlerinden birini oluşturur: “[İ]rade müdrikeden daha geniş olduğundan, onu aynı sınırlar içinde tutamıyorum”³¹. İradenin sınırlarının aklın ya da zihnin sınırlarından daha geniş olmasının özgürlüğün de temel koşulu olduğu argümanı felsefe tarihinde hiç de azımsanmayacak oranda yer bulmuştur. Ne var ki bu argümanın epistemolojik temelleri hâlâ tartışmalıdır. Spinoza’nın epistemolojisinde ise bu genel eğilimin aksine bir temellendirme ile karşılaşılır. Dahası özgürlük kuramını duyu kuramıyla geliştiren filozof, özgürlük araştırmasında zihin, beden ve duygular arasında oldukça özgün bir bağlantı tesis eder. Spinoza’da bu bağlantının önemli uğraklarından biri arzu kavramıdır.

İnsan Doğası Olarak Arzu

Zihin ile bedene ve bunlar arasındaki ilişkinin doğasına dair araştırma, Spinoza’nın duyu ve özgürlük kuramının temelini teşkil eder. İnsan doğasının arzu olduğunu ifade eden Spinoza, arzuyu varolmaya dönük bir çaba ile ilişkilendirir. İnsan özünü oluşturan bu çaba, zihin ile beden arasındaki ilişkiyi de doğrudan doğruya belirler: “[Z]ihnimizin ilk ve en önemli çabası bedenimizin varlığını olumlamaktır”³². Arzunun hakikate ulaşmanın asıl kaynağı olması açısından ise Platon ile Spinoza arasında formel bir benzerliğe işaret edilebilse de arzu tanımlarına bakıldığında iki filozof arasında özsel bir farklılık açığa çıkmaktadır. Arzu, her ne kadar iki

³⁰ a.g.e., B. II, ÖS. XLIX, K.

³¹ Descartes, Metafizik Düşünceler, çev: Mehmet Karasan, M.E.B., İstanbul: 1967, 180.

³² Spinoza, Ethica, B. III, Ö X, K.

felsefenin ortak kavramları olarak görülebilse de aynı zamanda iki filozofu kesin biçimde birbirinden ayıran kategori olarak ortaya çıkar.

Platon, sevgiyi tartıştığı Şölen (*Symposion*) diyalogunda, sevgi ile arzunun dolaysız bağıntısına vurgu yapar. Sevgi ile arzunun buluştuğu nokta ise elbette ki “iyi”dir. İyiye yönelik sevgi, gerçek arzuyu da ortaya koyar. Platon’a göre gerçek sevginin konusu olan arzu, “güzel içinde doğurma”ya dönüktür ve “o doğurma acısıdır ki, ondan kurtulmadıkça hakikate ermek imkânı yoktur”³³. Yaratmaya ya da doğurmaya dönük bu arzu, doğrudan doğruya ölümsüzlükle ve ölümsüz olanla ilişkilidir. Yaratma ya da doğurma ise ruhun etkinliği yoluyla gerçekleşebilir: “[N]edir ruhun üretmesi, doğurması gereken şey? Düşünce ve diğer her türlü form mükemmelliği”³⁴. Ahmet Ayhan Çitil, Platon’daki “güzel içinde doğurma edimi”nde “güzelin kendindeliğinin bilgisi”nin “muhakeme faaliyeti içerisinde kuşatılamayan bir alana, arzu kaynaklı, tecrübi bir zemine ötelenmiş” olarak düşünülmesi gerektiğini vurgular³⁵. Bu deneyimde ruh “[g]erçek varlığa böylece yaklaştı mı, onunla birleşir, öz düşünceyi ve doğruyu yaratır; bilginin, gerçek hayatın, gerçek yiyeceğin tadına varır. Ancak o zaman doğurma sancılarından kurtulur”³⁶. Doğurma edimi gerçekliğe ulaşma ve gerçekliğe ortak olma arzusu yoluyla gerçekleşir. Gerçeklik arzusu ise ruhun katıksız ve sonsuz olanla buluşmasının ifadesidir: “[B]ütün varlığıyla ona bağlansın, içine düştüğü denizden kendi hızıyla fırlayıp çıksın, beslendiği çamurun üstüne yığıldığı kabukları, çakılları, o mutlu sayılan yaşamaların, dünya nimetlerinin pürtüklü kalıntılarını bir silkeleyip atsın üzerinden, sen o zaman seyreyle ruhu”³⁷. Bu deneyim ruhun bedenden arınmış saltık arzusudur. Zira Platon’a göre ruh, bedenle birlikte oldukça “hiçbir şeyi arılığı içinde öğrenemez”. Öyleyse “[b]u türlü hareket eden bir ruh, kelimenin doğru anlamıyla, felsefeden başka bir şey yapmıyor, kendisini kolayca ölmeye gerçekten sürüklüyor demektir”³⁸. Bu açıdan değerlendirildiğinde felsefe “iyiyi isteme gücü”nden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Platon’a göre isteme ya da arzu, ancak ruhun ölümsüzlüğe yönelik ve güzellik içinde sürekli bir yaratma arzusu olduğunda gerçeklik taşır. Zira “insan, tanrının ölümsüzlüğüne öykünebilir lakin bu, tanrı gibi hiç

³³ Platon, Mektuplar (1997a), çev: İrfan Şahinbaş, İstanbul: MEB, 313a.

³⁴ Platon, Şölen, çev: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul: 2000, 209 a.

³⁵ Ahmet Ayhan Çitil, Leylâ, Mecnun, Mevlâ ve Tekillik, içinde: Ahlak ve Başkası, Editör: Lütfi Sunar & Selami Varlık, Nobel Yayıncılık, İstanbul: 2017, s.45.

³⁶ Platon, Devlet, çev: Sebahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2010. 490b.

³⁷ Platon, a.g.e., 612a.

³⁸ Platon, Phaidon, çev: Hamdi Ragıp Atademir & Kemal Yetkin, Sosyal Yayınları, İstanbul: 2001, 80d.

değişmeden kalmak yoluyla olmaz, üreme/doğum yoluyla olur”³⁹. Doğurma ediminde gerçek arzusunun konusu ise iyi ve güzeldir*. Bu bağtıda iynin arzuya önsel olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Tam da bu noktada Platon’un iyi ve arzu anlayışı ile Spinoza’nın iyi ve arzu anlayışı arasındaki kesin farklılıklar iyiden iyiye belirir.

Her ne kadar Platon ve Spinoza’da “iyiyi arzulama” ortak bir eğilim olara ortaya çıksa da Spinoza’ya göre iyi, hiçbir önsel belirlenime sahip değildir. Platon’un iddia ettiğinin aksine iyi yararlı olandır. Elbette ki Spinoza için söylenebileceği gibi Platon için de şu söylenebilir: İnsan için en yararlı olan arzu, doğasına uygun tarzda etkinlik içinde olmasıdır. Ancak Spinoza için yararlı olan, ölümsüzlüğün aranması değil yaşamın en etkin biçimde sürdürülmesidir*. Spinoza da arzuyu tanımlarken ruha gönderme yapar: “Arzu Ruhun iyi saydığı bir şeye olan meylidir”⁴⁰. Ancak burada beden açısından da yararlı olan bir iyi kastedilir. Diğer taraftan gerçek arzu, iki filozofa göre de hakikate ulaşmaya dönük arzudur. Ne var ki iki filozofun ruh ve hakikat kavramları kökten farklılık ihtiva eder. Platon ruh ile bedenın doğasını karşıt olarak nitelendirirken Spinoza bu ikisini ontolojik bir birlik içinde düşünür. Yine yukarıda da belirtildiği üzere Platon’un hakikat anlayışı deyim yerindeyse doğaya aşkın nitelikte iken Spinoza’nın hakikat anlayışı doğaya içkin niteliktedir. İki felsefede de arzu, etkinlik, güç gibi kavramlar önemli bir yer teşkil etse de bu kavramların içeriği iki felsefe arasındaki bu tözsel ayırmadan bağımsız olarak düşünülebilir değildir. Son kertede, Platon töz derken *eidosa** Spinoza ise doğayı anlar. Bununla birlikte

³⁹ Ölümsüzlüğe Öykünme Bağlamında Şölen Diyaloğunun Dionysos Ritüelleriyle Bağlantısı, Şeyma Kömürcüoğlu, içinde: İnsan ve Toplum Dergisi, sayı: 6 (2), 2016, s. 78.

* Richard Hunter, doğurma edimi ile güzel arasındaki ilişkide, Platon’daki güzelin kapsamını ele alırken bu dünyadaki yaşayış tarzımıza dair yaptığı örneklemelerin nedenini doğru kavramamız açısından uyarır. “Platon’da güzelin rolü, -doğurma, sanatsal yaratım ve felsefe gibi- her tür yaratıcı etkinliğin üretilmesi düşüncesi olarak” (Hunter, 2004: 91) değerlendirilmeli ve güzele sahip olmaya dair gündelik yaşamdaki vurgular ise *metaforik* olarak nitelendirilmelidir.

* Etkinlik kavramı Spinoza ile Aristoteles arasındaki benzerliğin ortaya konulması açısından da kritik niteliktedir. Spinoza’nın Aristoteles ile karşılaştırılmasında da felsefi açıdan verimli bir tartışma ortaya çıkabilir. Bununla birlikte Spinoza’nın Hugo Boxel’le mektuplaşmalarından birinde filozofun doğa filozoflarına olan ilgisinin ve onlardan etkileniş düzeyinin bu iki filozofa oranla daha güçlü olduğu görülmektedir: “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).

⁴⁰ Spinoza, Kısa İnceleme, çev: Emine Ayhan, Dost Yayınları, Ankara: 2015, s. 114.

* Eidos: görünüş, form, idea, biçim, doğa (Peters, 2004). Platon’un hakikat olarak kastettiği *eidosa* ulaşmanın yolu çalışmanın genelinde de vurgulanmaya çalışıldığı gibi arzusunun ya da sevginin nihai amacıdır: “bir şeyden öbürüne gide gide yorulup

Platon’da arzu yine doğaya aşkın yönde bir eğilimi anlatırken Spinoza’da doğaya içkin bir eğilimi ifade eder. Bireysellik ile arzu arasındaki bağıntı da bu açıdan iki filozofta farklı biçimde geliştirilir.

Bireyselliğin koşulu olarak “hakikati arzulama”, Spinoza’da beden ve ruhun etkinlik halindeki biraradalığını duyururken Platon’da ruhun bedenden bağımsızlaşma koşulunu gerektirir. Erdemin edimselleşmesi açısından bakıldığında ise şu belirlenim iki filozof için de geçerlidir: Erdem, doğasına uygun etkinlik içinde olmaktır. Ancak Platon insan doğasına uygun arzudan ruhun iyiden pay almasını ve bu yönde iyiyi arzulamasını anlarken Spinoza, beden ve ruhun birliğini tesis eden ve bu birliği olumlayan etkinlik tarzını geliştirmeye olanak sağlayan her türlü aracın, durumun, ilişkinin ve etkileşimin arzusunu anlar. Arzu, iki filozofun da varlık anlayışı için özsel bir karaktere sahip iken bu arzunun konusu, nesnesi ya da yönelimi açısından önemli farklılıklar içermektedir. Platon ile Spinoza’nın insan doğası anlayışındaki ontolojik farklılık, Platon’da bu doğanın gerçekleşmesinin koşulunun iyi ve iyi aracılığıyla doğurma edimi, Spinoza’da ise ruh ve beden birliğini olumlayacak şekilde etkin olma durumu olduğu ortaya çıkar. Spinoza’da iyi de etkinliğin bu yönde bir gerçekleşmeye yararı itibarıyla ele alınır, tersi değil. Yani Spinoza’ya göre iyiye dair hiçbir önsel belirlenim söz konusu değildir. Oysa Platon’da önsel ontolojik ilkenin iyi olduğu söylenebilir. Nihai olarak özgürlük araştırması açısından ve bu araştırmanın koşulu olan insan doğası açısından bakıldığında her ne kadar arzu ve etkinlik iki felsefenin ortak kavramları olarak öne çıksa da iki felsefe arasındaki temel ayrımı bu felsefelerin dayandıkları varlık anlayışları ortaya koyar.

Sonuç

Platon ve Spinoza’nın felsefe tanımları üzerinden yapmaya çalıştığımız karşılaştırmamızın ortaya çıkardığı en önemli sonuçlardan birisi, felsefenin tanımının hâlâ “hakikat araştırması” olarak yapılabileceği ve burada kastedilen hakikatin de Platon’un da çok haklı bir şekilde ortaya koyduğu gibi söylemle temsil edilemeyeceği gerçeğidir. Spinoza ise hakikatin söylemle ya da dille temsil edilebileceği yanlışlığının kaynağını - varlık araştırması yaparken- “sözcüklerle şeylerin birbirine karıştırılması”

bırakırız bu yolu, ya da bizi artık sevilen başka bir şeye göndermeyen bir ilkeye yani aşkın ilk şeyi olan, bütün sevdiklerimizi onu bulmak için sevdiğimiz şeye varırız” (Platon, Lysis, 219d).

olarak yorumlar⁴¹. Bu tespit, günümüzde felsefeyi önemli oranda dil ve anlam sorununa indirgeyen semantik felsefenin köklü bir eleştirisinin de ifadesidir. Öyleyse “hakikat araştırması olarak felsefe”, Platon’un ve Spinoza’nın da ortaya koyduğu gibi temelde ontolojik bir göndermeye sahiptir ve dilsel araştırma burada ikincil bir işlevi duyurur. Ki bu belirlenim burada iki filozof arasında yapılmaya çalışılan karşılaştırmada da hareket noktalarından birini oluşturmuştur.

İki filozofun benzer söylemlere sahip olması, iki felsefenin hareket noktasından yani ontolojilerinden bağımsız düşünüldüğünde bu felsefelerin karşılaştırılmasında büyük yanılgılara neden olabilir. Öyleyse iki filozof arasında her ne kadar benzer ifadelerle tanık olunsu da bu benzerliğin gerçek olup olmadığını ancak ontolojik bir araştırma verebilir*. Bu, genel bir yöntem olarak kullanılabilir. Bunun nedeni ise her felsefenin dayandığı zemini o felsefenin varlık kuramının teşkil ettiği gerçeğidir.

Son olarak, Platon ve Spinoza’nın felsefe tanımlarından yola çıkarak yapmaya çalıştığımız bu çalışmada, farklı biçimlerde de olsa iki filozofun felsefe açısından vurguladığı önemli noktalardan biri felsefeyi bir hakikat araştırması olarak tanımlamaları, yine bu açıdan diğer önemli nokta ise felsefe ile arzu arasında kurdukları bağdır. Zira felsefenin bu tanımının ve felsefe ile arzu arasında kurulan bu özsel bağın oldukça güncel anlamları söz konusudur. Güncel açıdan felsefi etkinliğin ağırlık noktasını dilsel bir çözümleme oluşturduğu düşünüldüğünde bu bağın vurgulanması ayrıca önem arz etmektedir. Zira bu tanımlama, felsefe ile hakikat arasındaki ontolojik bağ yok saymaya değin gitmiştir. Oysa “hakikat araştırması olarak felsefe” toplumsal yaşamın daha etkin ve daha yaratıcı bir şekilde geliştirilmesi açısından kurucu bir arzuyu ihtiva eder ve bu açıdan felsefenin oldukça pratik bir anlamı da vardır**. Hakikat ile felsefe, felsefe ile arzu arasındaki bu özsel bağının yok sayılması felsefenin akademik sınırlardan öteye gidememesini ve hakikatle bağları gittikçe zayıflayan bir etkinlik olmasını da kaçınılmaz hale getirmektedir. Öyleyse söylem ya da dil araştırmasının varlık araştırması üzerindeki hakimiyetini ortadan

⁴¹ Spinoza, Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler, çev: Coşkun Şenkaya, Dost Yayınları, Ankara: 2014, s. 115.

* Burada Platon ile Spinoza’nın arzu kuramları üzerinden yapmaya çalıştığımız karşılaştırma yine kimi konularda birbiriyle oldukça benzer ifadeler kullanan ama temelde oldukça farklı düşüncelere sahip olan Aristoteles ile Spinoza, Descartes ile Spinoza ya da Hegel ile Marx gibi filozoflar arasında da yapılabilir.

** Kuşkusuz Platon ve Spinoza açısından toplumun kuruluşunda felsefenin rolü oldukça farklıdır. Platon’un katıksız bir hiyerarşiye ve filozofun oldukça ayrıcalıklı bir konumda görülmesi bu yazının amacının ötesinde olması açısından başka bir çalışmanın konusu olarak değerlendirilmelidir.

“Hakikat Sevgisi ve Hakikat Arzusu Olarak Felsefe: Platon ve Spinoza”

Sevinç TÜRKMEN AKSU

kaldırabilmek, “hakikat araştırması olarak felsefeyi” savunabilmek yine felsefe ile mümkündür. Tabii ki ontolojik araştırmayı dayanak olarak alan bir felsefe ile. Zira varlık ve hakikat araştırmasının yani ontolojik araştırmanın yok sayıldığı bir tartışmada nesnel bilgiye ulaşılması mümkün olmadığı gibi bu durumda her şeyin göreceleştığı bir öznelciliğe teslim olmak kaçınılmaz olacaktır ki felsefenin güncel durumu önemli oranda budur. Nesnel bilginin dayanaklarını ise bir tek felsefe temin edebilir.

KAYNAKÇA

- Allison, Henry E., Benedict de Spinoza: An Introduction, Yale University Press, New Haven and London: 1987.
- Aristoteles, Metafizik, ev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul: 1996.
- itil, A.A., Leylâ, Mecnun, Mevlâ ve Tekillik, Ahlak ve Başkası, Editör: Lütfi Sunar & Selami Varlık, Nobel Yayıncılık, İstanbul: 2017, 38-59.
- Descartes, R., Metafizik Düşünceler, ev: Mehmet Karasan, M.E.B., İstanbul: 1967.
- Hunter, R., Plato’s Symposium, Oxford University Press, New York: 2004.
- Kömürcüoğlu, ř., “lmszlğe yknme Bağlamında şölen Diyaloğunun Dionysos Ritüelleriyle Bağlantısı”, içinde: İnsan ve Toplum Dergisi, sayı: 6 (2), 2016, 71-85.
- Peters, F. E., Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, ev: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul: 2004.
- Platon, Philebos, ev: Sabri Esat Siyavşil, MEB, İstanbul: 1997.
- Platon, Mektuplar, ev: İrfan şahinbaş, MEB, İstanbul: 1997.
- Platon, Yasalar, ev: Candan şentuna & Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 1998.
- Platon, şölen, ev: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul: 2000.
- Platon, Sofist, ev: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul: 2000.
- Platon, Phaidon, ev: Hamdi Ragıp Atademir & Kemal Yetkin, Sosyal Yayınları, İstanbul: 2001.
- Platon, Timaios, ev: Erol Güney & Ltfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul: 2001.
- Platon, Devlet, ev: Sebahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2010.
- Platon, Menon, ev: Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul: 2012.
- Platon, Kharmides, ev: Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul: 2012.
- Platon, Lysis, ev: Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul: 2012.
- Rizk, H., Spinoza’yı Anlamak, ev: İşık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul :2012.
- Sheffield, F. C. C., Plato’s Symposium: The Ethics of Desire, Oxford University Press, New York: 2006.
- Spinoza, Complete Works, by: Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, Cambridge: 2002.

“Hakikat Sevgisi ve Hakikat Arzusu Olarak Felsefe: Platon ve Spinoza”

Sevinç TÜRKMEN AKSU

Spinoza, Ethica / Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış
Ahlak, ev: Çiğdem Dürüşken. Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 2011.

Spinoza, Tractatus Politicus, ev: Murat Erşen, Dost Yayınları, Ankara: 2007.

Spinoza, Theological-Political Treatise, edited by: Jonathan Israel, translated
by: Michael Silverthorne and Jonathan Israel, Cambridge University
Press, New York: 2007.

Spinoza-Blyenbergh, Kötülük Mektupları, ev: Alber Nahum, Norgunk
Yayıncılık, İstanbul: 2008.

Spinoza, Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler, ev: Coşkun
şenkaya, Dost Yayınları, Ankara: 2014.

Spinoza, Kısa İnceleme, ev: Emine Ayhan, Dost Yayınları, Ankara: 2015.