

ISSN No : 0378 – 2816

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ISTANBUL UNIVERSITY FACULTY OF LETTERS

FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy

Archives de Philosophie

Archiv für Philosophie

37. Sayı

37th Issue

2012/II



İstanbul

2013

Felsefe Arkivi. - İstanbul: İstanbul Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi, 1945-
c.; 24 cm.
Yılda 2 sayı
ISSN 0378-2816
1. FELSEFE.

Dergi Sorumlusu | Editor in Chief

Şafak Ural

Sayı Editörü | Issue Editor

Şafak Ural

Yardımcı Editörler | Assistant Editors

F. Didem Çoban Sarı

Özgüç Güven

Murad Omay

Yayın Kurulu | Editorial Board

Cengiz Çakmak

Sakine Erus

Cüneyt Kaya

Enver Orman

Şafak Ural

İletişim | Correspondence

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

34459 Beyazıt İstanbul TÜRKİYE

E-Posta / E-Mail: felsefe@istanbul.edu.tr

Telefon / Phone: +90 (212) 440 0000 / 15806

Faks / Fax: +90 (212) 511 2467

URL: <http://journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/felsefe>

<http://www.istanbul.edu.tr/felsefearkivi/>

Felsefe Arkivi'nde yayımlanan yazılardaki görüşler yazarlarını bağlar.

Yazıların bütün hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

All statements expressed in the Archives of Philosophy are solely those of the authors
and do not imply endorsement by the editors.

Yayın Türü | Publication Type

Yerel Süreli Yayın / Local Periodical

Sayfa Düzeni | Page Layout

Kazım Taşkın

Baskı-Cilt | Printing-Binding

Kültür Sanat Basımevi

www.kulturbasim.com

Sertifika No: 22032

Hakem Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç	Fatih Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Taylan Altuğ	Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Varol Akman	Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. O. Faruk Akyol	Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Medar Atıcı	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Melih Başaran	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Mehmet Bayraktar	Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Ayhan Bıçak	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Cengiz Çakmak	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Güler Çelgin	İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü
Prof. Dr. Kadir Çiçen	Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Zeynep Direk	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken	İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu	İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. David Grünberg	ODTÜ Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Gürol Irzık	Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa Kaçar	Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Bilim Tarihi Bölümü
Prof. Dr. İlhan Kutluer	Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri
Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy	Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Uluğ Nutku	Cumhuriyet Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)
Prof. Dr. Hakan Poyraz	MSGSÜ Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Ömer Naci Soykan	MSGSÜ Felsefe Bölümü (Emekli)
Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Zekai Şen	İstanbul Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Sadık Türker	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Şafak Ural	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Abdurrahman Aliy	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Türker Armaner	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Samet Bağçe	ODTÜ Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Işıl Bayar Bravo	Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Hamdi Bravo	Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Ayhan Çitil	29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Uğur Ekren	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Bülent Gözkân	MSGSÜ Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Mehmet Günenç	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Nazlı İnönü	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Cüneyt Kaya	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Enver Orman	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Oktay Taftalı	İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. İskender Taşdelen	Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Sanem Yazıcıoğlu	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Yücel Yüksel	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Nedim Yıldız	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Can Karaböcek	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Mehmet Şiray	MSGSÜ Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Cahid Şenel	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Dr. Akın Etan	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)
Öğr. Gör. Abrim Gürgen	MSGSÜ Felsefe Bölümü

İçindekiler | Table of Contents

Makaleler | Articles

- Baver Demircan** Hegel'de Kavramsal Olarak Sonsuz'un Kendi Olma Sürecinin Ana Hatları Üzerine..... 1
On the Outlines of the Conceptual Process of Being Itself of the Infinite in Hegel
- M. Cüneyt Kaya** Sadreddin Konevî'nin Metafizik Eleştirisi: İbn Sînâ'da Zorunlu Varlık'ın Cüz'ileri Bilmesi Sorunu 27
Sadr al-Dîn al-Qunawî's Critique of Metaphysics: Necessary Being's Knowledge of Particulars according to Avicenna
- Eylem Canaslan** Locke's Account of Liberty in the Essay: Can "Finite Intellectual Beings" Be Free?..... 39

HEGEL'DE KAVRAMSAL OLARAK SONSUZ'UN KENDİ OLMA SÜRECİNİN ANA HATLARI ÜZERİNE

On the Outlines of the Conceptual Process of Being Itself of the Infinite in Hegel

Baver Demircan

ÖZET

Bu makalede, Hegel Felsefesi'nin temel sorunlarından biri olan, sonlu ile sonsuzun uzlaşıp uzlaşmadığı; eğer uzlaşıyorlarsa, bu uzlaşımın ne tür bir uzlaşım olduğu ve bu uzlaşımın yapısı ele alınmaktadır. Sonluyla sonsuzun uzlaşıp uzlaşmayacağı sorusu, kendisinde üç temel soruyu barındırır: Sonsuz nedir? Sonlu nedir? Sonsuz ve sonlu arasında bir ilişki varsa, bu ilişki nedir ve nasıl kurulur? Hegelci felsefede, kavramsal olarak, bu soruların incelenmesini ve sonsuzun ne olduğunu ortaya koymayı mümkün kılan, Hegelci düşünceye ait bir terim olarak Kavram'dır. Bu makalede, Hegelci düşüncede Kavram'ın ne olduğu ifade edilerek, sonsuz kavramının ne olduğu ortaya konulmakta ve kavramsal olarak sonlu ile sonsuzun uzlaşıp uzlaşmama sorununa, Hegel'in getirdiği çözüm açıklanmaktadır. En son olarak da, Hegel'in getirdiği çözümün temel varsayımı ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hegel, Kant, kavram, sonsuz kavramı, yargı, tasım, ide, sonlu, sonsuz, mutlak, müdrike, akıl, varlık (sein), öz, belirli varlık (dasein), tümel, tikel, tekil, özdeşlik, edimsellik, koşullu, koşulsuz, kendi (selbst), kendinde (an sich), gerçeklik, nitelik, sınır, başkası-için-varlık (sein-für-anderes).

ABSTRACT

In this article, the question whether the finite reconciles with the infinite, which is one of the basic problems of the Hegelian philosophy, and if there exists such a reconciliation the question of the particular structure of it are investigated. The question whether the finite is capable of reconciliation with the infinite contains in itself three fundamental questions: what is the infinite? What is the finite? And if there is a relation between them, what is this relation and how is it constituted? In Hegel's philosophy, that which makes it possible, conceptually, to examine these questions and to posit what the infinite is, is the Concept as a term peculiar to Hegelian thought. In this article, the concept of the infinite is posited and Hegel's resolution of the question whether the finite reconciles conceptually with the infinite is explained by expressing what the Concept is in Hegelian thought. Finally, the basic supposition of the Hegelian resolution is made manifest.

Keywords: Hegel, Kant, concept, concept of infinite, judgment, syllogism, idea, finite, infinite, absolute, understanding, reason, being (sein), essence, determinate being (dasein), universal, particular, singular, identity, actuality, conditioned, unconditioned, self, in itself, reality, quality, limit, being-for-another (sein-für-anderes).

Hegel'in felsefesi, rasyonel bir zeminde, sonlunun korunarak ve saklanarak değillenmesi yoluyla içerildiği, sonsuza ya da sonsuzluğa dair bir öğretilerdir. Bu öğretinin temel sorunlarından birini, hatta temel sorununu, sonluyla sonsuzun uzlaşıp uzlaşmayacağı sorusu oluşturur. Aynı zamanda bu soru, Hegel'in erken dönem yazıları dahil, Hegel düşüncesinin izleğini de verir. Sonluyla sonsuzun uzlaşıp uzlaşmayacağı sorusu, kendisinde üç temel soruyu barındırır: Sonsuz nedir? Sonlu nedir? Sonsuz ve sonlu arasında bir ilişki varsa, bu ilişki nedir ve nasıl kurulur? Hegel'in hakiki sonsuzun ne olduğuna dair verdiği cevap, kendi içinde diğer soruların cevaplarını da içeren bir bütünlüğü ifade ettiğinden, aynı zamanda sonsuz ve sonlunun uzlaşıp uzlaşmayacağına dair soruya verilen cevaptır. Hegelci felsefede, kavramsal olarak, bu soruların incelenmesini ve sonsuzun ne olduğunu ortaya koymayı mümkün kılan, Hegelci düşünceye ait bir terim olarak Kavram'dır. Yani, sonsuzu kavramsal olarak ele almak, sonsuz kavramını verecek olan Kavram'ı ele almayı gerektirir. Bu makaledeki amacımız, Hegel'in düşüncesinde sonsuzu kavramsal olarak ele almak, yani sonsuz kavramının ne olduğunu ortaya koymaktır. Bunu olanaklı kılacak olan da, söylediğimiz gibi, Kavram'ın ne olduğuna dair yapılacak incelemedir. Başka bir ifadeyle, Hegelci düşüncede Kavram'ın ne olduğunu ifade ederek, sonsuz kavramının ne olduğunu ortaya çıkarmaya çalışacağız. Sonsuzun kavramsal olarak ne olduğunun anlaşılması, Hegel'e göre Kavram'ın ne olduğunun doğru anlaşılmasına bağlıdır. Kavram'ın ne olduğunun doğru bir açıklamasını verebilmek için, öncelikle, Hegel öncesi bazı felsefelerin Kavram'ı niye doğru bir şekilde kavrayamadıklarına dair, Hegel'in bu felsefelere getirdiği eleştirileri ele alacağız. Bu eleştiriler, aynı zamanda Hegel'in Kavram'dan ne anladığına dair ipuçları verecektir. Bu ipuçlarından hareketle de, Hegel'in düşüncesindeki Kavram'ın ne olduğunu ortaya koyarak, sonsuz kavramının ne olduğunu, yani kavramsal olarak sonlu ile sonsuzun uzlaşıp uzlaşmama sorununa, Hegel'in getirdiği çözümü açıklamaya çalışacağız. En son olarak da, Hegel'in getirdiği çözümün dayandığı temel varsayımı ortaya çıkarmayı hedefleyeceğiz.

Sonsuzu kavramsal olarak ele alacağımızı, yani sonsuz kavramını ele alacağımızı söyledik. Hegelci düşüncede sonsuz kavramını değil de, sonsuzun kendisini ele almak mümkün değil midir? Bu makalede, niye sonsuzun kendisini değil de, sonsuz kavramını inceleyeceğiz? Niye sonsuzun kendisini değil de, kavramını ele alacağımızı gösterebilmek için, öncelikle Hegel'in felsefesindeki temel terimlerin genel bir açıklamasını vermek gerekir: Hegel'in düşüncesinde tek bir töz vardır ve bu tözün en temel karakteristiği, onun edimsel, yani özne olması itibarıyla anlaşılır.¹ Özne olarak tözün edimselliği, onun kendi (*selbst*) olma sürecidir.² Töz, 'kendinde' (*an sich*), 'kendisi' (*selbst*) değildir.³ Hegel'e göre, tözün 'kendinde' (*an sich*) olma durumundan çıkıp, 'kendisi

¹ Hegel, G.W.F., **Phénoménologie de l'Esprit**, Traduction Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, « Bibliothèque philosophique », 1991, sf. 37.

² Hegel, **Phénoménologie de l'Esprit...**, sf. 40.

³ 'Kendinde' (*an sich*) ve 'kendisi' nin (*selbst*) ne oldukları ilerleyen bölümlerde açıklanacaktır. Şimdilik, töz ya da herhangi bir şey bakımından, 'kendinde' (*an sich*) ve 'kendisi' nin (*selbst*) ne olduklarına

(*selbst*) olması bir süreci ifade eder; yani bu, kendi (*selbst*) olma sürecidir. Kendi olma sürecinde, töz, içinden geçtiği aşamalar – moment'ler – bakımından değişik adlarla tanımlanır. Bu adlar, Kavram (ya da Mantıksal İde), İde, Tin, Tanrı, Mutlak ve hatta Hakikat ve Sonsuz'dur. Tözün kendi (*selbst*) olma sürecinde içinden geçtiği aşamalar bakımından aldığı adlar – tanımlar – arasındaki ayrımı belirtmek için, örneğin Kavram ve İde'yi ele alabiliriz. Buna göre, tözün Kavram olması ve tözün İde olması arasındaki ayrım şu şekilde açıklanabilir: Kendi olma sürecini tamamlayan Kavram, İde'dir. İde, Kavram'ın 'kendi' (*selbst*) olma sürecini, 'kendinde' (*an sich*) örtük olarak içeren Kavram'ın daha ileri bir belirlenimidir; yani Kavram'ın 'kendi' (*selbst*) olma süreci, İde tarafından korunarak ve saklanarak değillenmiştir. Başka bir ifadeyle, İde, Kavram'ın kendi olma sürecinin bütünlüğünü, yani doğal ve tinsel olan her şeyin bütünlüğünün kavramsal – mantıksal – yapısını, korunarak ve saklanarak değillenmiş olarak kendinde örtük bir şekilde içerir. Bu bakımdan, Kavram'ın kavramsal olarak vaz ettiğini (*gesetzt*), İde gerçek olarak, gerçeklik (*realität*) olarak vaz eder. Örneğin, Kavram sadece nesnellik alanının kavramını vaz eder. Nesnellik alanının kendisini, yani doğayı (ya da evreni) vaz edecek olan Kavram'ın daha ileri bir belirlenimi olarak İde'dir.⁴ Hegel'in mutlak tasım⁵ olarak adlandırdığı tasımı meydana getiren ve Felsefe Bilimi'nin üç temel alanı-

dair basit bir açıklama vermek gerekirse, 'kendinde', bir şeyin kendi olma sürecinin başlangıcına, dolaysızlığına, ilk aşamasına tekabül eder. Bir şey 'kendinde', 'kendi' olma sürecini örtük olarak içerir ve tüm amacı bu örtük içeriğini belirttik kılarak, kendisi olmak, örtük olarak ne içeriyorsa onu gerçekleştirmektir. Örneğin, bir tohumun amacı ağaç olmaktır, fakat o henüz tohum olduğundan ağaç değildir. Bu nedenle, 'kendinde' (*an sich*) ağaçtır ve ağaç olmayı kendisinde örtük olarak içerir. Tohumun tüm amacı, kendisini ağaç olarak gerçekleştirmek, geliştirmektir; böylelikle kendisi (*selbst*) olmaktır. 'Kendi' (*selbst*) olma sürecini tamamlayan tohum, kendisini ağaç olarak ortaya koyar. 'Kendinde' (*an sich*) ve 'kendi' (*selbst*) arasındaki ayrımı basit bir şekilde gösterebilmek için, organik olan bir şeyi – tohumu – ele aldık. İşin bilinçle olan bağlantısı için bakınız: Dipnot 82.

⁴ Tözün, kendi olma sürecinde, içinden geçtiği aşamalara göre aldığı adlar, aralarındaki ayrımlar korunduğu müddetçe birbirlerinin yerlerine kullanılabilir. Örneğin, Hegel, Tin alanında İde'yi çok sık kullanır. Bunun nedeni şöyle açıklanabilir: İde, kavramın kendi olma sürecinin bütünlüğünü, yani Doğa ve Tin alanlarının mantıksal yapısını kendisinde örtük olarak içerir. Buna göre, Tarih alanında kendisini gerçekleştiren insanın özgür olduğunun İdesi, yani Özgürlük İdesi veya Estetik alanında kendisini gerçekleştirenin Güzel İdesi olduğunu söylediğimizde, İde burada, bir bütünlük olarak, içeriğin, yani özgürlüğün ya da güzelin gerçekleşeceği – gerçekleştirileceği – sürecin yapısını vererek, onları yönettiği anlamına gelir (Aklın felsefi anlamı, onun İde olmasıdır (Hegel, G.W.F., *Encyclopédie Des Sciences Philosophique I...*, sf. 447)). Oysa, özgür ve güzel olarak kendisini gerçekleştiren İde değil, kendisinde, İde'nin kendi olma sürecinin bütünlüğünü örtük olarak içeren Tin'dir.

⁵ Hegel, G.W.F., *Encyclopédie Des Sciences Philosophique I, La Science De La Logique*, Traduction Bernard Bourgeois, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, sf. 604. İlerleyen bölümlerde daha detaylı olarak ele alacağımız tasım, bir şeyin edimselliğinin, kendi olma sürecinin mantıksal – kavramsal – ifadesidir. Hegel'e göre mutlak tasım, tözün – Mutlak'ın – edimselliğini, kendi olma sürecini veren en yüksek ya da en genel tasımdır. Bu tasımın en yüksek ya da mutlak olması şunu ifade eder: Hegel'in felsefesinin bütünlüğünü oluşturan her bir ögenin, birbirleriyle diyalektik olarak bağıntılı kendi olma süreçlerini veren tasımlar, mutlak tasım tarafından

nı ifade eden terimler, Logos (Mantıksal İde, Kavram), Doğa ve Tin'dir. Logos, yani bu makalede ele alınacağı ifadesiyle Kavram, Mantık'ın konusunu oluşturur; yani, Mantık, Kavram'ın edimselliğinin, kendi olma sürecinin ele alındığı alandır ve Doğa ve Tin alanlarının kavramsal yapısını verir. “*Mantık'ı düşüncenin saf belirlenimlerinin sistemi olarak ele alıyoruz, diğer felsefi bilimler, yani Doğa ve Tin felsefeleri, uygulamalı bir Mantık olarak görünürler, çünkü Mantık onları canlı kılan ruhtur.*”⁶ Buna göre, sonsuzu kavramsal olarak ele almak, sonsuzun kendi olma sürecinin kavramsal yapısını verecek olan Kavram'ı ele almayı gerektirir. Oysa, sonsuzu kavramsal olarak değil de, kendisi olarak ele almak, tözün – Mutlak'ın – kendi olma sürecini veren bu üç alanın hepsini ele almayı gerektirir. Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* adlı yapıtının bütününde, sonlunun ne olduğu, sonsuz ile sonlu arasındaki ilişkinin ne olduğu ve nasıl kurulduğu sorularını içeren, sonsuzun ne olduğu sorusunun cevabını, yani sonsuzun kendi olma sürecini sistematik olarak ele almaktadır. Dolayısıyla, Hegel'in, sonsuzun kendisine dair görüşünün ne olduğuna ve bu görüşün değerlendirilmesi ve eleştirilmesine yönelik bir inceleme, bir makalenin kapsamı dışına düşer. Fakat bu, bir makalenin, Hegelci düşüncede sonsuzun kendi olma sürecinin mantıksal yapısını veren sonsuz kavramı itibarıyla incelenemeyeceği anlamına gelmez. Bu nedenle, bu makalede kendimizi, sonsuzun kendi olma sürecinin kavramsal olarak incelenmesiyle, yani sonsuz kavramıyla ve bunun değerlendirilmesiyle sınırlandıracağız. Buna göre, sonsuzu kavramsal olarak ele almak, kendi olma sürecini tamamlayarak sonsuz kavramını vaz edecek olan Kavram'ı ele almayı gerektirir. Hegelci düşüncede, Kavram'ın ne olduğunu tam olarak anlayabilmek için de, öncelikle, Hegel'in, kendisinden önceki bazı felsefelerin niye Kavram'ı doğru bir şekilde kavrayamadıklarına dair eleştirilerini inceleyeceğiz.

Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi Mantık Bilimi*'nde,⁷ Kavram'ın ne olduğunu, yani Mutlak'ın, Tanrı'nın doğasını doğru kavrayamadıkları ve Hegel'e göre sonsuzun ne olduğunu Kavram'ın ortaya koymasından dolayı, hakiki birer sonsuzluk öğretileri olamadıkları iddiasıyla eleştirdiği felsefeleri, üç ana grupta oldukça genel olarak ele alır. Bunlar, Eleştirel Felsefe öncesi metafizik, Empirizm ve Eleştirel

içerilmişlerdir. Yani mutlak tasım, Kavram'ın, İde'nin ve Tin'in kendi olma süreçlerini ve bu alanlardaki bu alanları oluşturan öğelerin birbirleriyle bağıntılı kendi olma süreçlerini veren daha aşağı ya da daha küçük tasımları içeren, yüksek ya da genel tasımdır. Esasen bu tasımların hepsi, daha detaylı olarak tözün kendi olma sürecini verirler. Tözün kendi olma sürecini veren en genel tasım, bu tasımları içeren mutlak tasımdır. Bu tasımın mutlak olması ise, tözün, yani Mutlak'ın edimselliğini, kendi olma sürecini vermesinden ileri gelir.

⁶ Agy., sf. 477. Kaynakçada belirtilen kaynaklardan yapılan alıntuların Türkçe çevirileri, makale yazarına aittir.

⁷ Hegel, G.W.F., *Encyclopédie Des Sciences Philosophique I, La Science De La Logique*, Traduction Bernard Bourgeois, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994. Bundan sonra, bu yapıta **Ansiklopedi Mantığı**; Hegel'in diğer Mantık'ına da (Hegel, G.W.F., **Science of Logic**, Translated by A.V. Miller, Humanity Books, 1969) **Mantık Bilimi** diyeceğiz.

Felsefe'dir.⁸ Bu makaledeki amacımız, Hegel'deki Kavram'ın kendi olma sürecini ifade ederek, sonsuz kavramının ne olduğunu ortaya koymak olduğundan, burada, bu felsefelerle Hegel'in felsefesinin bir karşılaştırmasını yapmayacağız ya da Hegel'in bu felsefelere getirdiği eleştirilerin geçerli olup olmadığını, bu felsefelerin kendi iç argümantasyonları bakımından sorgulamayacağız.⁹ Burada yapacağımız, Hegel'in perspektifinden, bu felsefelerin Kavram'ı doğru bir şekilde kavrayamamalarındaki eksikleri ve kusurları ortaya koyup, niye bunların hakiki anlamda birer sonsuzluk öğretileri olmadıklarını açıklamak olacaktır. Daha önce belirttiğimiz gibi, böyle bir açıklama da, Hegelci düşüncedeki Kavram'ın doğru anlaşılmasının ipuçlarını verecektir.

Hegel'e Göre Klasik Metafizik ve Empirizm'in Kavram'ı Ele Alma Biçimi

Hegel'in ilk olarak ele aldığı felsefe, Kavram'ın doğasını doğru bir şekilde kavrayamaması sebebiyle hakiki bir sonsuzluk öğretisi olamayan, burada Klasik Metafizik olarak adlandırılacak olan, Eleştirel Felsefe öncesindeki metafizik veya metafizik yapma anlayışıdır.¹⁰ Hegel'e göre bu metafiziğin temel varsayımı, şeylerin kendilerinde oldukları gibi bilincin – zihnin – içeriği kılınabileceği, yani onlar üzerine sadece düşünme yoluyla onların kendilerinde ne olduklarının – doğalarının – bilgisine erişilebileceğidir. Burada düşünce belirlenimleri (*les-déterminations-de-pensée*) ve yasaları, şeylerin kendilerinin temel formları ve yasaları olarak kabul edilir; yani, düşünce belirlenimleri, şeylere dair hakikati ortaya çıkaracak yüklemeler olarak ele alınır. Şeylerin kendilerinde ne olduklarının bilgisini ortaya çıkaracak olan düşünme faaliyeti, müdrikenin¹¹ (*Verstand*) sonlu, dolaylı, soyut belirlenimlerinin şeylere yüklen-

⁸ Hegel, Empirizm ve Eleştirel Felsefe'yi aynı grupta, yani ikinci grupta ele alır. Üçüncü grubu ise, Dolaysız Bilme'ye ayırır. Bu makalede, Dolaysız Bilme, en temel hatlarıyla özet olarak ikinci grupta ele alınacaktır.

⁹ Kant'ın **Saf Aklın Eleştirisi** adlı kitabının İngilizce çevirmenlerinden biri olan Paul Guyer'in, burada Hegel'in Kant eleştirisi için dediği gibi, ki bu Hegel'in diğer felsefelere getirdiği eleştiriler için de geçerlidir, Hegel'in Eleştirel Felsefe eleştirisi içsel değil, yani Kant'ın kendi argümantasyonları itibarıyla değil, dışsal bir eleştiridir (Guyer, Paul, **The Cambridge Companion To Hegel**, Edited by Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, 1993, sf. 171). Eleştiri Hegel'in kendi felsefesinin konumundan getirilen bir eleştiri olduğundan, bu felsefeler Hegel'in kendi felsefesi bakımından ele alındığında, bilincin kendi olma sürecinde, Hegel'in felsefesine erişmek ve yükselmek için, içlerinden zorunlu olarak geçtiği aşamalardır (moment). Dolayısıyla, Hegel'in kendi felsefesi perspektifinden, bu felsefeler, korunarak ve saklanarak değişimlerini yoluyla, örtük olarak Hegelci düşüncede içerilmişlerdir. Bu felsefelerin amaçları da, bu düşüncede Hegel'in felsefesine varmak olarak belirlendiğinden, muhtemelen Hegel, getirdiği eleştirilerin onlara hiç de dışsal olmadığını düşünüyordu. Fakat bu yolla, bu felsefelerin kendilerini kendi felsefesinin birer moment'lerine indirgemıştır. Aynen, makalenin sonunda belirteceğimiz gibi, sonlunun hakiki kendisini sonlunun kendi olma sürecinde görmeyerek, onu sonsuzun kendi olma sürecinin bir moment'ine indirgemesi gibi.

¹⁰ Hegel, Eleştirel Felsefe öncesi metafizik derken, Platon ve Aristoteles'in felsefelerinden ziyade, Skolastik Felsefe'yi düşünmektedir.

¹¹ Hegel müdrikeyi şu şekilde tanımlar: “Sadece sonlu belirlenimleri ortaya çıkararak ve bu belirlenimlerde

mesinden başka bir şey değildir. Yani, Klasik Metafizik'in tüm uğraşısı, müdrikenin sonlu, dolaylımsız, soyut belirlenimlerinin şeylere yüklenip yüklenmeyeceğini bulmaktan oluşur. Fakat, Hegel'e göre bu felsefe, şeylere dair doğru bilgiye ulaştırdığı varsayılan yüklemeler yüklenme yöntemini, şeylere yüklediği düşünce belirlenimlerinin geçerliliklerini ve yargı (önerme) formunun doğruluğu veren bir form olup olmadığını sorgulamaz.

Hegel'e göre, şeylerin onlara yüklemeler yüklenerek kendilerinde ne olduklarının ortaya konması, şeylere dair içsel değil, dışsal bir düşünme biçimidir. Şeylerin yüklemeler yoluyla kavranması, şeyleri tüketmeyen bir düşünce biçimi olmasının yanı sıra, düşünürü de sonu gelmeyen bir arayış içine sokmaktadır. Çünkü bu metafiziğin nihai amacı Mutlak'ı, Tanrı'yı kavramaktır ve sonlu belirlenimlerin hiçbirisi, Tanrı gibi kendilerini sonsuz olarak ortaya koyan aklın nesnelere tüketemez.¹² Bununla birlikte yüklemeler yüklenenler açısından ele alındığında, onlar bir şeyin yüklemeleri olmaları itibarıyla birbirlerine bağlı oldukları halde, içerikleri bakımından birbirlerinden ayrıldıkları için, birbirlerinden koparılmış ve birbirlerine dışsal olarak dururlar. Hegel'e göre, bu metafizik, şeylerin kendilerinde ne olduklarının bilgisine erişmek için, 'ya – ya da' kalıbını kendisine temel alır. Bu bakımdan birbirinin karşıtı olan müdrikenin tek taraflı (*unilatéral*) iki belirleniminden birine odaklanırken, diğerini dışarıda tutar. Örneğin, 'Evren ya sonludur ya da sonsuzdur' der ve birbirlerinin karşıtı, karşı kutupları olarak sabitlediği bu belirlenimlerden birini özneye dair doğru kabul ederken, diğerinin yanlış olduğunu ifade eder. Fakat, buradaki belirlenimler birbirlerinin karşıtı olarak sabitlendiğinden ve durağanlaştırıldığından, yani sonsuz sonlu olmayan olarak belirlendiğinden, kendi karşıtı tarafından sınırlandırıldığından, sonsuz sonlu bir şeye indirgenmiş olur. Hegel Klasik Metafizik'in, tını (ya da ruhu), doğayı (ya da evreni), Tanrı'yı (ya da sonsuzu), düşüncenin içeriği kılarak onların kendilerinde ne olduklarının bilgisine erişme çabasını, olumlu olarak görür. Fakat bu felsefe, ruhu, doğayı ve Tanrı'yı, yani aklın nesnelere, hiçbir suretle onları tüketemeyecek olan müdrikenin sonlu ve soyut belirlenimleriyle kavramaya çalıştığından, onları doğru bir tarzda kavrayamadığı gibi, sonlu ve soyut bir şeye indirger. Yani, Klasik Metafizik hakiki bir sonsuzluk öğretisi değildir.

devinen düşünce, müdrike olarak adlandırılır" (Ansiklopedi Mantığı, sf. 291). Müdrike nesnesini, birbiri karşısında dışsal ve bağımsız duran, dolaylımsız, soyut belirlenimlere – düşüncelere – ayırt eder.

¹² Hegel, müdrikenin sonlu belirlenimleriyle sonlu nesnelere kavranmasına karşı değildir ve bu belirlenimlerin geçerlilikleri gösterilebildiği müddetçe, bu yaklaşım, sonlu olanın kavranmasına dair doğru bir yoldur. Kuşkusuz ki Hegel için, bu sonlu belirlenimler, sonlu nesnelere kendilerine de ait belirlenimlerdir. Fakat müdrikenin faaliyeti sadece bu sonlu belirlenimleri ortaya çıkarıp, onları birbirlerinden ayrılmışlıkları, soyutlukları içinde kavramak olduğundan, onun özellikle aklın nesnesi olan bir şeyi kavraması, bu şeyin hakiki bir tarzda kavranmasının tek bir yönünü oluşturur. Çünkü böyle bir kavrama, nesnenin kendi olma sürecini vermez. Nesneyi düşüncede devinimsiz (durağan) ve sabit kılarak, birbirleriyle ilişki içinde durmayan soyut belirlenimlere parçalar, ayırt eder.

Hegel'in bir sonsuzluk öğretisi olmadığını göstermek amacıyla ele aldığı ikinci felsefe, Empirizm'dir. Esasen Empirizm, Klasik Metafizik'te müdrikenin sonsuz, mutlak kavramaya çalışmasına karşı olarak, sadece sonlu ve tikel olanların bilinebileceğiyle kendisini sınırladığından, bir sonsuzluk öğretisi olamayacağını kendisi ortaya koyar. Hegel'in Empirizm'i en genel hatlarıyla da olsa ele almasının nedeni, onun bizi Eleştirel Felsefe'ye götürecektir olmasıdır. Hegel, Empirizm'in doğuşunu, Klasik Metafizik'in sonlu düşünce belirlenimlerinden hareketle her şeyin kanıtlanabileceği ve böylelikle kendilerinde ne olduklarının gösterilebileceği, yani hakikatin düşüncenin kendisinde ortaya konabileceği varsayımına karşı olarak, kendisinden hareket edilebilecek olan "somut bir içerik"¹³ ve malzeme arayışında bulur. Empirizm hakikati, dışsal ve içsel mevcudiyette – şimdide –, yani tecrübede arar. Hegel'e göre, buradaki somut içerikten kastedilen, bilincin nesnelere kendilerinde belirlenmiş ve farklı belirlenimlerin birliği olarak bilinmeleridir. Klasik Metafizik de, tecrübeden gelen içeriği, temsilleri, kendi belirlenimleri için dayanak noktası olarak alır; fakat o, kendisini, belirlenimler olarak soyut, tümel biçimlerle sınırladığından, düşünmesini tikele, tikelleşmeye ilerletmez. Buna karşı, Empirizm'de duyuma ve algıya ait içerik, temsillere, önermelere ve yasalara, yani tümel biçimlere yükseltirken, bu tümel belirlenimler algıdan çıkarılmış olmalarının ve fenomenlerde gösterilebilen bağlantıların ötesinde hiçbir anlama ve geçerliliğe sahip değillerdir.

Empirizm, insanın ve doğanın 'bura'sına ve mevcut olmasına – 'şimdi'sine – odaklanır. Oadaki 'bura' ve 'şimdi', Klasik Metafizik'teki müdrikenin soyut belirlenimlerinin yerini alır. Hegel'e göre, Empirizm, tecrübeler oluşturmak amacıyla, algının dolaylılığından düşünceye doğru bir ilerleme olan çözümlenme yöntemini kullanır. Çözümlenme yöntemi, birçok belirlenimden müteşekkil somut, duysal, tikel olanı, birbirlerinden bağımsız soyut belirlenimler – düşünceler – çeşitliliğine çevirir ve böylelikle somut olanın tüm canlılığını ortadan kaldırarak, onu sabit ve durağan kılar. Empirizm'de somut olan çözümlenme yoluyla soyut belirlenimlere dönüştürüldüğünden, onun ele aldığı somut, yani tecrübesine ulaşmaya çalıştığı nesne, kendisi olarak kalmaz. Fakat, çözümlenme yoluyla elde ettiği soyut belirlenimlerin, şeylerin kendilerini kendilerinde oldukları gibi ifade ettiğini kabul ettiğinden, şeylere dair hakikatin düşüncede bulunduğu yönündeki Klasik Metafizik'in varsayımını paylaşır. Hegel'e göre, Klasik Metafizik aklın tümel, sonsuz nesnelere, yani ruh, dünya ve Tanrı'yı konu alırken, Empirizm kendisini duysal, tikel, sonlu nesnelere sınırlandırır. Empirizm için hakikat dışsal olanda bulunur; bununla birlikte o, duyulur üstü (*supra-sensible*) bir dünyayı varsaysa da, ona dair bilgiye erişilebileceğini yadsır. Onun için sadece, kendisi verili – veri – olanın, duysal, tikel, sonlu olanın bilgisi söz konusudur.

¹³ Ansiklopedi Mantığı, sf. 298, 493.

Hegel'e Göre Eleştirel Felsefe'nin Kavram'ı Ele Alma Biçimi

Empirizm'in kendisini duyuşsal alanla sınırlaması ve tecrübeyi bilginin tek zemini olarak alması, Hegel'e göre, onun Eleştirel Felsefe ile uzlaştığı yönlerdir. Fakat Eleştirel Felsefe, tecrübeyi şeylerin kendilerine dair değil, sadece fenomenlere dair bir bilgi olarak ele alır. Hegel bu felsefenin, tecrübenin çözümlenmesi yoluyla karşılaşılan öğelerin, yani duyuşsal malzeme ve onların tümel bağıntılarının ayırt edilmesiyle işe koyulduğunu belirtir.¹⁴ Onun Empirizm ile kesiştiği noktalardan biri de, algı yoluyla tikel ve (var) olandan daha fazlasının yakalanamayacağıdır. Fakat Eleştirel Felsefe'ye göre, tümellik ve zorunluluk da özsel belirlenimler olarak tecrübenin bileşenlerindedir. Bunlar empirik yolla elde edilmezler, düşüncenin kendiliğindenliğine (*spontanéité*) aittirler, yani a priori'dirler. Bu felsefeye göre müdrikenin düşünce belirlenimleri, yani kategoriler, tecrübenin ortaya çıktığı bilginin – idrakın – nesnelliğini oluştururlar. Onlar genel olarak bağıntıları içererek sentetik a priori yargıları, Hegel'in tabiriyle “*karşıt terimlerin orijinal bağıntıları*”nı¹⁵ verir.

Eleştirel Felsefe, müdrikenin kavramlarının geçerliliklerini sorgulayarak, Klasik Metafizik'in yapamadığı bir şeyi gerçekleştirir. Fakat Hegel'e göre, Eleştirel Felsefe bu sorgulamayı, Hegel'in *Mantık Bilimi ve Ansiklopedi Mantığı* yapıtlarında yerine getirdiği gibi, bu düşünce belirlenimlerinin içeriklerinin kendilerini ve bunların birbirleriyle olan belirli bağıntılarını ele alarak değil, öznellik ve nesnellik karşıtlığı bakımından yapar. Bu karşıtlık tecrübenin çözümlenmesinde karşılaşılan öğelerin ayrımıyla ilgilidir: Nesnellik, tümellik ve zorunluluk öğelerini, yani a priori oldukları belirtilen düşünce belirlenimlerini ifade ederken; öznellik ise, tecrübenin bütünü, yani öte tarafında kendinde şey dışında hiçbir şey kalmayacak bir tarzda, hem duyuşsal malzemeyi hem de bunların tümel bağıntılarını içerir.

Hegel'e göre, Klasik Metafizik'in düşünce belirlenimlerinin geçerliliklerinin soruşturulması önemli bir gelişmedir. Çünkü böylelikle düşünce belirlenimlerinin hangi ölçüde hakikatin bilgisine erişebilecekleri ya da onun bilgisine erişip erişemeyecekleri sorgulanır. Bu sorgulama, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Hegel'e göre, düşünce belirlenimlerinin öznel mi yoksa nesnel mi oldukları bakımından yapılır. Kant'a göre düşünce belirlenimleri, yani kategoriler nesnelidir. Fakat buradaki nesnellik gündelik dildeki anlamında, yani 'ben'e dışsal olup, ona hissetme yoluyla verilen şeyleri ifade etmek için kullanılan anlamında ele alınmaz. Kategoriler düşüncenin kendisine, düşüncenin kendiliğindenliğine aittir ve düşüncenin 'ben'in düşüncesi olması itibarıyla da öznel dirler. Bununla birlikte Hegel'e göre Kant, düşünceye uygun olanı, yani tümel ve zorunlu olanı nesnel olarak, hissetmeyi ya da hissedilenleri öznel olarak alır. Fakat düşüncenin nesnelliği, düşünceler tümel ve zorunlu belirlenimler olsalar da, kendinde şeyden ayrımları içinde 'ben'in düşünceleri olmaları bakımından öznel dir-

¹⁴ *Ansiklopedi Mantığı*, sf. 301.

¹⁵ *Agy.*, sf. 301.

ler. Oysa Hegel'in felsefesinde, düşüncenin nesnellığı sadece 'ben'de değil, şeylerin hakiki özü – Kavram – olarak her şeyin kendisinde bulunur.

Eleştirel Felsefe, müdrikenin kavramlarının zemini olarak, düşüncede 'ben'in orijinal özdeşliğini (*l'identité originnaire du Moi dans la pensée*),¹⁶ yani kendinin bilincinin transandantal birliğini verir. Bu bakımdan, düşünce belirlenimleri kaynaklarına 'ben'de sahiptir, dolayısıyla tümellik ve zorunluluk belirlenimlerini veren 'ben'dir. 'Ben'in hissetmesinin a priori formları uzay ve zamandır ve tezahürler 'ben'in tezahürleri olmak bakımından uzay ve zamandadırlar. Tezahürler, uzay ve zamanda olmaları, yani uzay ve zamanın koşullarına tabi olmaları bakımından 'ben'in tezahürleridir. Uzay ve zamanda ortaya çıkan, tezahürlere ilişkin çeşitliliğidir. Kategoriler bu çeşitliliğin bağını içinde olduğu, onların sentezlenerek altına getirildiği yalın kendinde'lerdir (*desgedachten An-sich*).¹⁷ 'Ben' ise, kendisiyle orijinal olarak özdeş, mutlak olarak kendisinde olandır. Hegel'e göre, Kant'ın felsefesinde 'ben', kendiyle soyut ilişkidir ve onun birliği içine veya altına getirilen ondan etkilenerek ona dönüşür. Yani, 'ben' hissetmenin çeşitliliğini birliğe indirger ve bu, 'ben'e ait, 'ben'im kılan bir etkinliktir. Hegel, bununla Kant'ın bilincin doğasına dair doğru bir açıklama vermiş olduğunu belirtir.¹⁸ Fakat Hegel'e göre, çeşitliliğe mutlak birliği sunan kendinin bilincinin öznel birliği değildir, çeşitliliğe mutlak birlik veren özdeşliğin kendisi mutlaklıdır.¹⁹ Buna bağlı olarak Hegel, kategorilerin hissetme yoluyla elde edilemeyeceklerini, sadece düşünce belirlenimleri olduklarını onaylar.²⁰ Fakat bundan onların bilen özne olarak sadece 'ben'e ait oldukları sonucu çıkmaz. Kategoriler şeylerin kendilerinin de belirlenimleridir.

Hegel'e göre, Eleştirel Felsefe'de, hissetme yoluyla verilenler, kategoriler yoluyla nesnellığe, tecrübeye yükseltirken, öznel bilincin yalın birlikleri olarak kategoriler sadece hissetme yoluyla verilen malzemeyle koşulludurlar. Bu kavramlar kendileri için boştur ve tüm uygulanışları ve kullanımları tecrübeye yönelik olmalarıyla sınırlandırmıştır. Tecrübenin öteki bileşeni olarak hissetmenin belirlenimleri de, nesnellığı veren kategoriler gibi öznelidir. Bu nedenle, Hegel'e göre kategoriler, Mutlak'ın belirlenimleri olmak için yetersizdir; yani, mutlak hissetme yoluyla verilmediğinden, kategoriler yoluyla bilmek, şeyleri kendilerinde oldukları gibi (kendinde şeyleri) bilmek için yetersizdir. Hegel'e göre, Eleştirel Felsefe'nin kendinde şeyi, ki "*şey altında Tanrı ve Tin de içerilir*"²¹, bilinç için olan her şeyden, ona dair sahip olunan tüm belirli düşüncelerden ve hissetmenin tüm belirlenimlerinden soyutlanır. Geriye ise, görünün, temsilin ve belirli düşüncenin öteki tarafı olarak belirlenen, tam bir soyut-

¹⁶ Agy., sf. 302.

¹⁷ Agy., sf. 499.

¹⁸ Agy., sf. 500.

¹⁹ Hegel'e göre, daha ileride açıklayacağımız gibi, bu özdeşlik 'ben'in orijinal özdeşliği gibi soyut özdeşlik değil, somut özdeşliktir.

²⁰ Agy., sf. 501.

²¹ Agy., sf. 304.

luk ve boşluk kalır. Kendinde şey, kendisinin soyut özdeşliğini kendisine nesne yapan 'ben'in – aklın – ürünüdür.

Hegel'e göre Kant'ın başarılarından biri de, müdrike ile akıl arasında yaptığı ayırımıdır. Müdrikenin nesnesi sonlu ya da koşullu olanken, aklın nesnesi “*sonsuz ya da koşulsuz*”²² olandır. Müdrikenin tecrübe olarak elde ettiği bilgilerin – idrakların – sonlu olma niteliği, bu idraklarınfenomen olarak adlandırılan içeriklerine dayanır. Tecrübeye içerilmiş bilginin koşullu olduğunu ayırt eden, koşulsuzun yetisi olarak akıldır. Aklın nesnesi olarak ifade edilen, yani sonsuz ve koşulsuz olan, kendiyle aynılık (*l'égal-à-soi-même*), yani düşüncede 'ben'in orijinal özdeşliğidir. “*Akl, bu saf özdeşliği kendisinin nesnesi ve amacı kılan Ben ya da soyut düşüncedir.*”²³ Hegel'e göre, Eleştirel Felsefe, aklın sonsuzluğunu ve koşulsuzluğunu, ayrımı dışarıda tutan, kendiyle soyut yalın özdeşliğe (*la simpleidentité-à-soiabstraite*), yani mutlak olarak belirlenimsiz olan özdeşliğe indirger. Böyle bir indirgemeye aklın, müdrikenin sonlu ve koşullu doğasının ötesine geçtiği varsayılırken, esasen aklın sonsuzluğu ve koşulsuzluğu, müdrikenin sonluluğu ve koşulluluğuyla sınırlandırıldığından, kendisi de sonlu ve koşullu bir şey haline gelir. Oysa Hegel'e göre, daha sonra detaylı olarak ele alacağımız gibi, hakiki olarak sonsuz sonlunun öteki tarafı değildir, çünkü hakiki sonsuz sonluyu koruyarak ve saklayarak değillenmiş olarak kendisinde içerir. Hegel, Kant'ın İde'yi, müdrikenin soyut belirlenimlerinden ve kendilerine genellikle ide adının uygun görüldüğü temsillerden ayrı olarak, akıl için geçerli kılmasını, yani akıl yetisinin faaliyetiyle ilişkilendirmesini haklı bulur. Fakat ona göre, Eleştirel Felsefe İde'nin hakiki anlamına ulaşamamıştır. Çünkü bu felsefeye göre bilgisine sahip olunan şeyler sadece 'ben' için fenomenlerdir ve onların kendinesi (*an sich*) 'ben'in erişemeyeceği öteki taraftır. Hegel, dolaysız bilincin içeriğini sadece fenomenlerin oluşturması konusunda Kant'a katılırken, onların kendilerinde de fenomen olduklarını düşünür.²⁴ Hegel'e göre bu sonlu şeyler var olmalarının nihai zeminlerini kendilerinde, birbirleriyle koşullu olmalarında değil, fenomeni – görünüşü – oldukları tümel tanrısal İde'de (*l'Idée divine universelle*) bulurlar.²⁵

Kant'a göre müdrikenin faaliyeti, hissetmedeki çeşitliliğin sentezlenerek kategorilerin altına getirilmesiyle, yargı zemininde nesnelere kurulmasına yöneliktir. Yargıların birbirleriyle bağlantılarını sağlama, onlardan sonuç çıkarma işi ise akla düşer. “*Müdrike bir nesnedeki çeşitliliği kavramlar yoluyla birleştirirken, akıl kendi tarafında ideler yoluyla*

²² Agy., sf.502.

²³ Agy., sf.304.

²⁴ Hegel'in *Tin'in Fenomenolojisi* adlı yapıtını tek bir cümlede özetleyecek olursak: Fenomenin bizim için olması olgusundan, fenomenin Mutlak'ın kendi fenomeni olması, kendini görünüşe çıkarması olgusuna doğru devinen bilinç biçimleri (*gestalt*) ve bu bilinç biçimlerinin – bu bilinç biçimlerindeki – varoluşlar.

²⁵ Hegel'in sisteminde, edimsellik (*wirklichkeit*) Kavram itibarıyla ortaya çıkmaz. Kavram sadece edimselliğin kavramını, yani edimsellik kategorisini verir. Edimsel olan, yani somut olan İde'dir. Ayrıca bakınız: Dipnot 4.

*la kavramların çeşitliliğini birleştirir.*²⁶ Akıl, a priori kavramları, yani ideleri yoluyla müdrikenen gelen yargıları bir bütünlük zemininde birbirlerine bağlayarak, tecrübeye sistematik bir birlik, bütünlük verir.²⁷ “*Koşulların bütünlüğünü sadece koşulsuz olan olanaklı kıldığından, ve tersine koşulların bütünlüğünün kendisi her zaman koşulsuz olan olduğundan, aklın bir saf kavramı, koşullu olanın sentezlenme zeminini içerdiği müddetçe, genel olarak koşulsuz olan kavramıyla açıklanabilir.*”²⁸ Zaman, mekan ve müdrikenin kategorilerinin koşullarına tabi olmayan aklın saf kavramları olarak ideler, bu koşullara tabi olduklarından koşullu olanları, bütünlük zemininde birbirleriyle bağıntı içine sokar. Saf aklın kavramları, tüm koşulların koşulsuz sentetik birliğiyle ilgilidir.²⁹

Hegel’e göre Kant, daha önce de belirttiğimiz gibi, akli koşulsuzun yetisi olarak almış, fakat onu ‘ben’in soyut özdeşliğine indirgemıştır. Hegel’in düşüncesinde böyle bir özdeşlik, müdrikenin faaliyetiyle ortaya çıkan, müdrikeye ait bir özdeşliktir.³⁰ Soyut özdeşlik müdrikeye ait bir belirlenim olduğundan, aklın soyut özdeşliğe indirgenmesi onun koşulsuzluğunun iptal edilmesi ve onun müdrikenen başka bir şey olmadığı anlamına gelmektedir. Kant aklın faaliyetini, müdrikenen gelen yargıları birbirlerine bağlayarak çıkarımlar yapmak olarak belirler. “*Kant’a göre aklın faaliyeti kesin olarak, algı aracılığıyla sağlanan malzemeyi kategorilerin uygulanması yoluyla sistematikleştirmekten, bu içeriği dışsal bir düzen içine sokmaktan oluşur.*”³¹ Akıl, müdrikenen gelen sonlu ve koşullu içerikler üzerinde faaliyetini gerçekleştirdiğinden, faaliyet alanı bu içerikle sınırlandırıldığından, Hegel, Kant’ın teorik aklının “*sonsuzun olumsuz yetisi*” (*la faculté négative de l’infini*) olduğunu belirtir.³² Yani, akıl, sadece tecrübeye dair bilginin sonluluğunu ayırt etmekle sınırlandırıldığından, kendisi hiçbir olumlu içeriğe sahip değildir. Oysa Hegel’in düşüncesinde akıl, kendisine yabancı bir içerik tarafından dışsal olarak sınırlanmaz, belirlenmez. Onun koşulsuzluğu, kendi kendisini belirliyor ve tüm içeriği kendisinden vaz ediyor olmasında bulunur.

Eleştirel Felsefe’de, tecrübesine sahip olunan şeyler sadece fenomenlerle sınırlı olduğundan, müdrikenin belirlenimleri sonluluğa aittir. Hegel’e göre bu, sonlu düşüncenin fenomenlerle ilgili olması bakımından geçerlidir. Fakat müdrikenin sonlu olanlara ait belirlenimleriyle sağlanan bilgi, Hegel’in felsefesinin varsaydığı hakikate, yani sonsuza erişememekte, onu kavramakta yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle, Hegel’e göre, Eleştirel Felsefe, “*bir sonsuzluk öğretisi*”³³ değildir.

²⁶ Kant, Immanuel, **Critique of Pure Reason**, Translated and Edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1998, B 672.

²⁷ **Agy.**, B 379.

²⁸ **Agy.**, B 379.

²⁹ **Agy.**, B 391.

³⁰ Hegel’in düşüncesinde müdrikenin faaliyetinin ne olduğuna dair bakınız: Dipnot 11 ve 12. Hegel’de özdeşlikle ilgili olarak bakınız: Dipnot 80.

³¹ **Ansiklopedi Mantığı**, sf. 506.

³² **Agy.**, sf. 507.

³³ **Agy.**, sf. 316.

Kant'ın düşüncesinde, akıl, idelerin mantıksal kullanımları bakımından, müdri- keden gelen yargıların, koşullu olanların birbirleriyle bağlantılarını kurarak, onlar- dan sonuçlar çıkarmaktadır. Bu sonuç çıkarma faaliyetinin, yani koşullu olanların birbirleriyle olan bağlantılarının oluşturduğu dizide, sonuçtan zemine doğru bir yük- selme söz konusu olduğunda, koşullu olanlara mantıksal olarak öncelikli olan, ko- şullu olanların içine yerleşebileceği dizinin bütünlüğünü mümkün kılan, koşulsuzlar olarak idelere varılmaktadır. Zeminden sonuca giden dizide, yani idelerin mantıksal kullanımlarında ise, ideler, koşullu olanları birbirlerine bağlayarak gerçekleştirdikle- ri çıkarımlarla, onlara bütünlük kazandırmaktadırlar. Mantıksal kullanımı itibarıyla akıl, kategorik, koşullu ve ayrık yargılara uygun gelen kategorik, koşullu ve ayrık tasım olmak üzere üç tür çıkarımda bulunmaktadır. Bu üç tür çıkarımı yapmayı olanaklı kılan üç ide vardır: Ruh, Evren (Dünya-Kozmos) ve Tanrı.

Kant'a göre, müdrikenen gelen yargıları birbirlerine bağlayarak aklın çıkarım yapmasını sağlayan bu üç ideyi, hissetmedeki çeşitliliğin hayalgücü yoluyla sentezle- nerek, yargılar zemininde müdrikenin kavramları altına getirilmeleriyle kurulan ve hissetmede karşılığı olan bir nesne olarak ele almak, aklın diyalektik kullanımına yol açmaktadır. Müdrike yoluyla kurulan nesne tikel, sonlu ve koşullu olandır. Koşul- suz ve sonsuz olanı bu şekilde kurulan ve hissetmede karşılığı olan bir nesne olarak almak, aklın içine düştüğü bir yanılgıdır. Ruh'un bu şekilde bir nesne, bir töz olarak alınmasından paralojizmler, Evren'den antinomiler ve Tanrı'dan da, onun varlığı- na, var olduğuna dair kanıtlamalar ortaya çıkmaktadır. Eleştirel Felsefe öncesindeki metafizik, Ruh'u, Evren'i ve Tanrı'yı bir nesne, bir töz olarak düşüncesinin içeriği kılmakla, hissetmede karşılığı olmayana, hissetme yoluyla verilmeyeni, hissetmede karşılığı varmış, hissetmede veriliyormuş gibi almakta ve aklın Kant'ın belirlediği sınırlarının ötesine geçmektedir.

Hegel'in, antinomilerin yapısı ve Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtlanması konularında Kant'a getirdiği eleştirileri çok genel olarak ele almak, hem Hegel'in düşüncesinde Kavram'ın ne olduğuna dair önemli ipuçları verecek, hem onun ne olduğunun betimlenmesine geçişi sağlayacaktır.

"İkinci koşulsuz nesne"³⁴ olan Dünya'nın, akıl tarafından kavranılmaya çalışılması durumunda, akıl antinomilere düşmektedir. Kant'a göre, Dünya idesi yoluyla Akıl, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı yapıtında belirlediği yargı tablosundaki koşullu yargıya ve kategori tablosundaki nedensellik kategorisine uygun bir tarzda, koşullu tasım çı- karımlarında bulunmaktadır. Dünya idesi, nedensellik zinciri içinde birbirleriyle ba- ğıntılı koşulları kuşatan bütünlüğü ifade eder. Tezahürlerin bütünü olarak bu koşul- suzun kendisi tecrübede verilmez. Tecrübede verilen bir nesne olarak ele alındığında, ona dair birbirlerine karşıt iki geçerli kanıtlama, örneğin Dünya'nın sonsuz olduğuna ve Dünya'nın sonlu olduğuna dair kanıtlamalar, eş değerde yapılabildiğinden, akıl

³⁴ Agy., sf. 307.

çelişkiye düşmektedir. Hegel, Kant'ın ele aldığı biçimiyle antinominin, aynı nesne üzerine iki karşıt önermenin eşit bir zorunlulukta evetlenmesi olduğunu belirtir.³⁵ Burada çelişki, Dünya'nın kendisine değil, kendisi tecrübeye verilmemiş halde tecrübeye veriliyormuş gibi alınarak, esasen tecrübeyi olanaklı kılan koşulsuzun nesne olarak kavranması itibarıyla, ona dair çıkarımlarda bulunan akla aittir. Hegel'e göre çelişkiye düşenin sadece akıl olduğu varsayımı, şeylerin kendinesinin (*en soideschoses*) bilinebilirliği varsayımıyla örtüşür. Hegel'e göre de, antinomi, aynı nesne üzerine iki karşıt önermenin eşit bir zorunlulukta evetlenmesidir; çünkü Hegel'e göre belirli bir nesne belirli bir süreç sonucunda, yani kendi (*selbst*) olma süreci sonucunda ortaya çıktığından, bu karşıt belirlenimler nesnenin kendi olma sürecine ait, bu süreçte açığa çıkan belirlenimlerdir. Daha açık bir ifadeyle, nesne kendi olma sürecinin bir aşamasında, bu karşıt belirlenimlerin biriyken, diğer bir aşamasında bu karşıt belirlenimlerden diğeridir ve nesneyi ortaya koyan devinim bu karşıt belirlenimlerin birliğidir. Dolayısıyla Hegel'e göre, antinomilerin olumlu ve hakiki anlamı, her edimsel olanın kendi (*selbst*) olma sürecinde karşıt belirlenimleri içeriyor olması olgusundan oluşur. Bu nedenle, Hegelci düşüncede bir nesneyi bilmek demek, karşıt belirlenimlerin somut bir birliği olarak o nesnenin bilincinde olmak demektir. Yani, antinomiler, birbirleriyle ilişki içinde durmayan, dolayısıyla soyutlukta kalan iki karşıt belirlenimin eşit geçerlilikte bir nesneye ait belirlenimler olduğunun iddia edilmesiyle ortaya çıkan çelişkiler değildir. Hegel, nesneyi, birbirleriyle ilişkileri bakımından bu karşıt belirlenimlerin somut birliği olarak görmekle, çelişkinin nesnede de bulunduğunu düşünmektedir. Tam da bu nedenle ona göre, antinomilerin sayısı dört değildir. Antinomiler her bir cinsteki tüm nesnelere, her temsil, her kavram ve her ide de bulunurlar.³⁶

Hegelci düşüncede kavramsal olarak sonsuzun ne olduğunun anlaşılmasına olanak vermesi bakımından, antinomilerden sonra ikinci olarak ele alacağımız nokta, Tanrı'nın var olduğunun ontolojik olarak kanıtlanmasıdır, yani Tanrı'nın var olduğunun çelişmezlik ilkesi zemininde Tanrı'nın kavramından – Kavram'dan – çıkarılması işlemidir. Hegel, ontolojik kanıtlamanın geçersiz olduğu yönündeki düşüncede bulunan karşıtlığın, düşünce ve varlık arasındaki karşıtlık olduğunu belirtir.³⁷ Kant'ın düşüncesine göre, nasıl ki aklın ideleri tecrübe yoluyla verilmiyorsa, tecrübeye içerilmemişse, aklın idelerinde de tecrübeye ait bir şey bulunmaz. Başka bir ifadeyle, nasıl ki, tümel, koşulsuz olan empirik olarak verilmiyorsa, yani empirik olanda tümel, koşulsuz bulunmuyorsa; tümel, koşulsuz olanda da belirlenmiş olan içerilmemiştir. Hegel burada belirlenmiş olan ile kastedilenin varlık olduğunu belirtir.³⁸ Oysa Hegel'e göre, Tanrı söz konusu olduğunda, herhangi bir tikel kavramdan tür bakımından farklı bir kavram (nesne) söz konusudur. Sonlu ve tikel olanları kendileri

³⁵ Agy., sf. 307.

³⁶ Agy., sf. 309.

³⁷ Agy., sf. 314.

³⁸ Agy., sf. 314.

itibarıyla ele aldığımızda, onların varoluşları (*dasein*),³⁹ kavramlarından ayrıdır. Fakat Tanrı söz konusu olduğunda, onun kavramı – Kavram – varlığı (*sein*) içermektedir. Hegelci düşüncede varlık, yalın, belirlenimsiz ve dolayimsiz⁴⁰ olarak saf düşüncedir. Yani, varlık belirlenimsiz olan olarak belirlenmiştir. Varlığın belirlenmemişliği, belirlenimin iptal edilerek aşılması değil, tüm belirlenmişlikten önceki belirlenmenin yokluğu ve bu yokluğun dolaysızlığıdır. Kavram ise, varlık (*sein*) ve özü (*wesen*) koruyarak ve saklayarak iptal eder, böylelikle onların birliği olarak onları kendisinde örtük olarak içerir. Kavram varlıktır – vardır –, fakat Kavram sadece varlık – belirlenmemiş varlık – değildir; öz olarak kendisini belirleyen, kendisini belirlenmiş olarak vaz edendir ve varlık (*sein*) ile belirlenmiş varlığın (*dasein*) birliğidir. Bu nedenle Kavram'ın sadece varlık – var – olduğunu belirtmek, Kavram'ın tek taraflı, soyut ve eksik bir ifadesidir.⁴¹ Hegel'e göre Kavram varlık – var – olduğu kadar, varlığın dolaysızlığından, soyutluğundan ve belirlenimsizliğinden çıkarak kendini belirleyen, belirlenime sokan varlıktır. Kavramsal olarak ele alındığında, en zengin belirlenimlere sahip olan en hakiki varlık Kavram'dır.

³⁹ Hegel'de *dasein*, kavramsal olarak, bir belirlenime sahip varlıktır (*sein*) ve kavramsal olarak özdeşlik ve ayrımı koruyarak ve saklayarak iptal eden zemine – zeminine – sahip olduğunda varoluş (*existenz*) olarak adlandırılır. *Dasein*, varlık alanındaki bir kategoriye; *existenz* öze ait bir kategoridir. Bir şeye, dolaysız olarak var – var olan – dediğimizde ya da bir şeyin varlığı – var olması – dolaysızlığı içinde alındığında, o *dasein*'dir. *Dasein*'i *dasein* yapan koşullar, yani *dasein*'i ortaya çıkaran edimselliğin içinden geçtiği moment'ler söz konusu olduğunda, *dasein*, *existenz* olur; yani, bu moment'ler bakımından, kendisinde, özdeşliği ve ayrımı içeren *existenz* olarak tanımlanır. Örneğin Doğa kendisi, dolaysızlığı, yani yalın gerçekliği itibarıyla ele alındığında, *dasein*'dir; oysa Doğa, kendi olma sürecinde İde'nin kendisini vaz etmesi olarak alındığında, Doğa'nın *dasein*'i *existenz* olur. Vaz edilmiş İde olarak Doğa, *existenz*'tir.

⁴⁰ Dolayım ve belirlenim için bir öteki – kendisinin ötekisi – gerekir, oysa varlık kendisi olarak bir öteki tarafından dolaylı kılınamaz ve belirlenemez.

⁴¹ Tanrı'nın sadece varlık – var – olduğunu söylemek, Hegel'e göre, Tanrı'nın soyut ve belirlenimsiz olduğunu, belirlenimli şeylerin oluşturduğu dünyayla karşıtlık içinde, bu dünyanın öteki tarafı olduğunu söylemektir. Tam da bu öteki taraf olmakla kendisi kendi karşıtıyla – ötekisiyle – sınırlandırıldığından, belirlenimsiz ve soyut olduğu kadar, sınırlı ve sonludur da. Bu nedenle, Tanrı'nın Hegelci olmayan anlamda, yani dolayım içermeyen kavramından – düşüncesinden – hareketle, Tanrı'nın varlık – var – olduğuna dair dolaysız, kavramsız bilgi, Tanrı'nın sadece varlık – var – olduğu bilgisinde kalacaktır ve Hegel'e göre, Tanrı'ya dair böyle bir bilgi eksik bir bilgidir. Tanrı'nın sadece dolaysız bilinebileceğini iddia edenlere göre, Tanrı'nın dolaylı bilgisi söz konusu olamaz; çünkü, dolaylı olarak bilmek koşullu olanlara dair kavramsal bir bilgidir, yani onların kavram yoluyla gidimli (*discursif*) bilgisidir. Bu bakımdan, Tanrı'nın ne olduğuna dair bilgi dolaylı bir bilgi olduğunda, dolaylı bilgi koşullu olanlara ilişkin olduğundan, Tanrı koşullu olana indirgenmiş olur. Tanrı'nın koşullu olana indirgenmemesi için, Tanrı sadece dolaysız olarak bilinebilir. Hegel'e göre, Tanrı'ya dair dolaysız bilgi, Tanrı'nın sadece varlık – var – olduğu düşüncesinde kalır. Oysa Hegel'in sisteminde dolaysızlığa yer yoktur: Tanrı kendi kendisini koşullandıran, koşullu olarak vaz edendir; fakat soyut, koşulsuz varlığıyla koşullu varlığını – varoluşunu – dolayımlandırarak onların birliğini kurar, onları düşünce olarak düşüncesinin içeriği kılar ve böylelikle dolayımlanmış olarak koşulsuzluğuna geri döner. Sürecin sonunda o artık soyut koşulsuz değil, bizzat somut koşulsuzdur.

Hegel'e Göre Kavram ve Sonsuz Kavramı

Hegel'e göre, eğer bir öğreti, Kavram'ın doğasına uygun bir tarzda kavranmasıyla hakiki bir sonsuzluk öğretisi oluyorsa, bir öğretiyi hakiki sonsuzluk öğretisi kılan Kavram nedir ve Kavram'ın doğru bir şekilde kavranması ne demektir?

Hegel'e göre, Kavram, nesnelere ortak olarak bulunan öğelerden soyutlama yoluyla elde edilen genel bir temsil ya da müdrikeye ait bir düşünce belirlenimi değildir. Kavram'ın genel bir temsil ya da içeriğe dışsal olan ve ondan ayrımı içinde bulunan belirli bir kavram ya da belirli kavramlar biçiminde ele alınışı, müdrikenin onu kavrama tarzıdır. Yani, Hegel'e göre, müdrikenin Kavram'dan anladığı, belirli olanlardan soyutlama yapılarak elde edilen, belirli olanlara ilişkin, birbiri karşısında dışsal ve bağımsız duran, yani birbirleriyle ilişki içinde durmayan, dolaylımsız, soyut belirlenimler olarak genel temsillerdir. *“Kavram söz konusu olduğunda, gözlerimizin önüne sadece soyut tümelliğin gelmesi olağandır ve bu bakımdan o, çoğu zaman genel bir temsil olarak tanımlanır. (...) Bu, müdrikenin kavramı anlama biçimidir.”*⁴² Hegel, Kavram'ın soyut tümel olduğu görüşüne katılır. Fakat Kavram sadece soyut tümel olmayı değil, bundan fazlasını ifade eder ve Kavram'ın soyut tümel olması, belirli olanlara ilişkin genel temsillerin soyut tümel olmasından farklıdır. Kavram, içeriğe dışsal ve ondan ayrımı içinde, içeriğe dair birbirleriyle ilişki içinde durmayan soyut belirlenimleri – düşünceleri – ifade etmez. Çünkü Hegel'e göre içeriği, bizzat kendisini belirleyerek vaz eder ve Kavram'ın soyutluğu, içeriğin vaz edilmesinden önceki dolaylımsızlığını ifade eder. Fakat, Kavram dolaylımsız, kendinde soyut tümel olduğu kadar, müdrikenin belirli kavramlarını örtük olarak içerir ve soyut tümel olarak dolaysızlığında, o belirli kavramların birbirleriyle bağlantılarının korunarak ve saklanarak değillenmiş bütünlüğüdür. İçeriği de, kendinde örtük olarak içerdiği bu bağlantılara göre vaz eder. Fakat kendinde soyut tümel olarak dolaysız olduğundan, bu dolaysızlığı bakımından henüz belirlenmemiş yalın bütünlüktür.⁴³

⁴² **Ansiklopedi Mantığı**, sf. 592.

⁴³ Hegelci düşüncede Kavram, varlık ve özün birliğidir, kendisini öze dolaylımsız kılması varlıktır. Yani, Kavram varlığın öze girdiği dolaylımsız korunarak ve saklanarak iptal edilmesidir. Kendinde alındığında bu dolaylımsız iptal edilmiş dolaysızlığıdır. Bu bakımdan kendisinde varlığa ve öze ait kavramları – kategorileri – örtük olarak içerir. Kavram dolaysız, yani soyut tümel olması bakımından henüz belirlenmemiş olandır, fakat dolaylımsız iptal edilmiş dolaysızlığı olarak belirlenimleri örtük olarak içerdiğinden ve bu bakımdan kendisinde kendisiyle yalın ilişki olduğundan belirlidir. Bu nokta Kavram'ı, tamamen belirlenmemiş olarak belirlenen varlıktan ayırır. Biz burada başlangıç Kavram ile yaptığımız için, onun kendinde olduğu gibi, yani dolaysız, belirlenmemiş, ayırdan yoksun ve soyut tümel olarak alıyoruz. Oysa Hegel Kavram'dan değil, hiçbir belirlenim içermeyen, hiçbir dolaylımsız iptal edilmiş olarak da içermeyen varlıktan başlar ve varlıktan hareketle diyalektik olarak kategorileri birbirlerinden türeterek – onların birbirlerinden zorunlu olarak çıktıklarını göstererek – Kavram'a varır. Böylelikle Kavram, varlığa ve öze ait belirlenimleri – kategorileri – içeren, öze dolaylımsız varlıktır; belirlenimler açısından en zengin varlıktır. Fakat kendisinde bu belirlenimlerin iptal edilmiş dolaysızlığıdır ve kendisinde henüz kendisini belirlemiş olan değildir. Hegel'in başlangıç niye Kavram ile yapmadığına dair bakınız: **Ansiklopedi Mantığı**, sf., 589-590.

Hegel'e Göre Yargı ve Sonlu

Hegel'e göre Kavram tümellik, tikellik ve teklik (bireysellik) olmak üzere üç moment içerir.⁴⁴ Soyut tümellik Kavram'ın moment'lerinden sadece biridir, yani Kavram sadece kendinde (*an sich*) soyut tümeldir. Kendinde, ister sadece varlık, isterse de dolayımın iptal edilmiş dolaysızlığı olarak alınsın, soyut tümelliği ifade eder.⁴⁵ Soyut tümellik olarak Kavram, dolayımın, ayrılaşmamış ve belirlenimden yoksun olan yalın bütünlüktür. Fakat kendisinde belirlenimi örtük olarak içerir, yani kendisinde, kendisinde olduğu gibi olmamayı örtük olarak içerir. Kendisindeki böyle bir çelişkidendir dolayım, kendisine yükseldiği varlık ve öze ait kategorilere uygun olarak, yani onların daha ileri, gelişmiş belirlenimler olmalarını sağlayarak, kendisini kendinde olmadığı bir tarzda vaz eder. Kendi yalın içselliğinin örtük içeriğini, kendisini tikel ayrımlara bölerek dışsallaştırır: “Genelde değilleme olarak ya da ilk, dolaysız değillemeye uygun olarak, tümel tikel olarak belirliliği içerir; ikinci değilleme, yani değillenmenin değillenmesi olarak, mutlak belirlilik ya da bireysellik ve somutluktur.”⁴⁶ “Kavram, sadece varlık ya da dolaysız olan değildir, dolayımı da içerir; bununla birlikte dolayım onun kendisindedir ve kavram kendisi yoluyla ve kendisiyle dolaylı kılınandır.”⁴⁷ “Tümel kendisini belirler, ve bu nedenle kendisi tikeldir; belirlenme onun ayrımdır; o sadece kendisinden ayırt edilir.”⁴⁸

Kavram, kendisinde olmadığı bir biçimde, kendisinin örtük içeriğini tikel ayrımlar çeşitliliğine bölerek kendisini dolayımın kılar ve gerçekleştirir. Kavram'ın örtük içeriğini – kendisini – bu şekilde ayrımlaştırarak, tikelleştirerek, yani yarararak dışsallaştırması, Hegel'e göre Kavram'ın yargısıdır, en genel anlamda yargıyı verir. “Kavramın vaz edilmiş bu tikelliği yargıdır.”⁴⁹ “Yargı, Kavram'ın kendisinde vaz edilmiş, Kavram'ın belirliliğidir.”⁵⁰ “Kavramın için ayrılaşması ve belirlenimi yargıda mevcuttur, çünkü yargılama edimi kavramı belirleme edimidir.”⁵¹ “Kavramın kendi etkinliği yoluyla vaz edilmiş olan, kendisinin, moment'lerinin ayrımında bu bölünüşü, anlamı kavramın tikelleşmesi olarak kavranan yargıdır.”⁵² Hegel'e göre yargı, Kavram'ın orijinal yarılması⁵³ yoluyla çeşitliliğin ortaya konulmasıdır. Bu nedenle, çeşitliliğin – nesnenin – kavram altında içerilmesiyle ya da kavramın nesneye dışsal olarak yüklenmesiyle, nesne ile kavram arasındaki ilişkinin kurulduğu bir birlik değildir. Yargıyı meydana getiren öğeler birbirlerine dışsal ve birbirlerinden bağımsız olarak mevcut değillerdir. Yargı,

⁴⁴ **Mantık Bilimi**, sf. 600 ve Hegel, G.W.F., **Estetik**, Cilt 1, Çevirenler: Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler, Payel, 1994, sf. 108.

⁴⁵ Hegel, **Phénoménologie de l'Esprit**, ..., sf. 38.

⁴⁶ **Mantık Bilimi**, sf. 603.

⁴⁷ **Ansiklopedi Mantığı**, sf. 594.

⁴⁸ **Mantık Bilimi**, sf. 606.

⁴⁹ **Ansiklopedi Mantığı**, sf. 412.

⁵⁰ **Mantık Bilimi**, sf. 623.

⁵¹ **Ansiklopedi Mantığı**, sf. 412.

⁵² **Ansiklopedi Mantığı**, sf. 595.

⁵³ Bakınız: **Mantık Bilimi**, sf. 625 ve **Ansiklopedi Mantığı**, sf. 413.

Kavram'ın kendisini nesne olarak, yani o nesneyi o nesne kılacak olan tikel belirlemeler çeşitliliği olarak vaz etmesinin mantıksal ifadesidir. Fakat Kavram, kendisinde varlık ve özün örtük bütünlüğü olduğundan ve belirli bir kavram olmadığından, belirli bir nesneyi değil, kavramsal olarak nesnellik alanının bütünlüğünü vaz eder.⁵⁴ “Mutlak olarak kendisiyle özdeş olumsuzluk olarak Kavram, kendisini belirleyendir; söylediğimiz gibi Kavram, bireysellikte kendisini yargıya belirlemede, gerçek bir şey, (var) olan bir şey olarak kendisini çoktan vaz eder; bu hala soyut gerçeklik kendisini nesnellikte tamamlar.”⁵⁵ “Nesnellik, (...), Kavram'ın gerçekliğinden başka bir şey değildir.”⁵⁶ Dolayısıyla, Kavram'ın kökeninde nesnelere değil, nesnelere kökeninde Kavram bulunur.⁵⁷ “Kavram hakiki olarak ilk olandır ve şeyler, kendilerine içkin olan ve kendilerinde kendisini inşa eden kavramın edimselliğiyle neyseler o olurlar.”⁵⁸

Yargı, Kavram'ın kendisini – kendi örtük bütünsel içsellliğini – yarararak, kendisini nesnellik olarak vaz etmesini ifade eder. Nesnellik alanı, Kavram'ın soyut tümelliğini deşilleyerek kendisini tikel, yani belirli ayrımlara bölmesiyle ortaya çıkar. Bu tikel ayrımlar varlığın belirlenmiş halleri, yani belirliliğe sahip varlıklardır. Başka bir ifadeyle ‘olmak’ın (*sein*) belirlilik kazandığı belirli olanlardır (*dasein*) ve kendileri bakımından değil, ama Kavram bakımından alındıklarında, zeminleri olması itibarıyla varoluşa (*existenz*) sahiplerdir, varoluşlardır.⁵⁹ “Gerçeklik genel olarak, belirli bir varlık (*dasein*) olarak varoluşa (*existenz*) girmeyi ifade ettiğı oranda, yargı, Kavram'ın en yakın gerçekleşmesi olarak tanımlanabilir.”⁶⁰

⁵⁴ Burada iki önemli noktanın ayırt edilmesi gerekir. İlki, daha önce de belirttiğimiz gibi, Kavram sadece nesnellik alanının kavramını vaz eder. Nesnellik alanının kendisini, yani doğayı (ya da evreni) vaz edecek olan Kavram'ın daha ileri bir belirlenimi – onun hakikati – olarak İde'dir. Kavram ve nesnellüğün kavramını iki ayrı kavram olarak ele almamak gerekir. Kavram, nesnellik olarak, nesnellik biçimi içerisine girerek kendisini kendisi için görünür kılar; bu da, Kavram'ın kendisini nesnellüğün kavramı olarak belirlemesi anlamına gelir (bakınız: **Mantık Bilimi**, sf. 612). İkinci olarak, başlangıcı Kavram ile yaptığımız için, ayrımı göz ardı ederek, Kavram'ı varlık gibi, yani ilk dolaysız olan olarak aldığımız gibi (bakınız: Dipnot 43), daha ileri ayrımlara bölünmelerini göz ardı ederek, tikelliği, yargıyı ve nesnellığı birbirlerine karşılık düşüyorlarmış gibi ele aldık. Oysa tikellik, tümellik ve tekillik gibi, Kavram'ın kendinde (*an sich*) içinden geçtiğı bir belirlenim, moment iken, yargı tikelliği kendisinde örtük olarak içeren Kavram'ın daha ileri bir belirlenimidir. Kavramsal olarak yargı ve tasım belirlenimlerini kendisinde içermeyen Kavram, kendisini nesnellik olarak gerçekleştiremez. Bu makalede ayrımların daha fazla detayına inmek mümkün değildir, başlıktaki “ana hatlar” ifadesi de buradan ileri gelmektedir. Detaylar Ansiklopedi Mantığı'nda çoğu zaman örtüktür, açık bir şekilde Mantık Bilimi'nde ele alınmışlardır.

⁵⁵ **Mantık Bilimi**, sf. 705-706.

⁵⁶ Hegel, **Estetik...**, sf. 109.

⁵⁷ 54. dipnotta belirttiğimiz gibi, nesnellüğün kavramının kökeninde kavram bulunur, nesnellüğün kendisinin kökeninde ise İde.

⁵⁸ **Ansiklopedi Mantığı**, sf. 594.

⁵⁹ *Dasein* ve *existenz* için, bakınız dipnot 39.

⁶⁰ **Mantık Bilimi**, sf. 623. Hegel'e göre, tikel olanların varoluşlarıyla kavramları arasında tam bir uyum söz konusu değildir; yani onlar, kavramlarının tamlığı bakımından yetersiz bir varoluşa sahiptirler. Bu nedenle, tikeller, eğer kavramlarının içeriğine uygun bir tarzda gerçekleşmişler, kavramlarının en yakın gerçekleştirmesidirler.

Hegel'e göre, belirlenmiş varlık olarak *dasein*'in 'da'sı mekansal belirliliği, mekana dair belirlenmişliği değil, varlığın – olmanın – belirliliğinin vaz edilmiş olması anlamına gelir. *Dasein*, belirliliğe (*Bestimmtheit*) sahip varlıktır – var olmaktır. Var olan belirlilik dolaysızlığı itibarıyla alındığında niteliktir.⁶¹ Herhangi bir şey ne ise niteliği yoluyla odur ve o şey niteliğini kaybettiğinde, artık olduğu şey olmaz. Varlığın değiştirilmesi olarak var olan belirlilik – nitelik – gerçektir, yani gerçekliği (*realität*) verir. Nitelik olarak var olan belirlilik, dolaysızlığı itibarıyla alındığında diğer belirlenimlere ilgisiz ve onlardan bağımsızdır. Fakat nitelik var olan, vaz edilmiş belirlilik olması bakımından kendisinde kendi değilini içerir. Yani, kendi dolaysızlığı, soyutluğu itibarıyla alındığında, kendisinin değil –olumsuzu – bir var olan belirlilik (*dasein*) değildir, kendi değil – olumsuz – tarafından belirlenmiş bir belirlilik olarak ortaya çıkmaz. Niteliğin kendi değilini içermesi ve bu değil tarafından değillenerek ortaya konan olumlu bir belirlenim olması, onun var olan, vaz edilmiş bir belirlilik olmasına bağlıdır. Bu nedenle, ancak (herhangi) bir şeyin (*Etwas*) *dasein*'i – bir şey olarak *dasein* – olması bakımından, kendisinde kendi değil olan belirlenimi içerir.⁶² Fakat yine, kendisinde olduğu gibi olumlu bir belirlenimdir. Kendi belirleniminin değil olan belirlenim de, yani kendi belirleniminin karşıtı olan belirlenim de, dolaysızlığı itibarıyla ilki gibi eşit ölçüde bir *dasein*'dir ve bunlar birbirleriyle bağıntıları bakımından vaz edilmiş olduklarında, bu ikinci *dasein* ilkinin karşısına bir öteki (başka) olarak çıkar. İlk belirlenimin karşısına bir öteki olarak çıkan belirlenim de, kendisi, dolaysızlığı itibarıyla alındığında, ilki gibi olumlu bir belirlenimdir.

Vaz edilmiş olmanın dolaysızlığı bakımından ele alındıklarında, bir şey başka bir şeyin ötekisidir, fakat var olan belirlilikler olarak bu bir şeyler kendilerinde ötekiliği – öteki olmayı – içerirler. Kendilerinde öteki olmayı içermek demek, kendileri var olan – vaz edilmiş – belirlenimlerken, henüz vaz edilmemiş kendi ötekilerinin belirlenimlerinin kendinesini içerdikleri anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, var olan

⁶¹ **Mantık Bilimi**, sf. 109 ve **Ansiklopedi Mantığı**, sf. 356.

⁶² Bir şey (*Etwas*), kendi-için-varlığın (*Fürsichsein*) dolaysızlığı olarak kendi-içinde-varlıktır (*Insichsein*). 'Bir' olmak, *dasein*'a ait dolayımın iptal edilmiş dolaysızlığı olarak kendi-için-varlıkta ortaya çıktığından ve kendi-için-varlık bu aşamada henüz dolaysız olduğundan, *dasein* dolaylılık bakımından, yani kendisinde kendisi olmayı içermesi ve 'bir' olması bakımından, kendi-içinde-varlığın – bir şeyin – *dasein*'idir. Kendi-içinde-varlık bir şey olarak *dasein*'dir. *Dasein*'in kendisi, dolaysızlığı bakımından alındığında, kendi belirleniminin değilinden bağımsız olumlu bir belirlenimdir. Kendisini dolayma sokarak vaz edilmesini olanaklı kılacak belirlenim de, kendi dolaysızlığında ilk belirlenim gibi olumlu bir belirlenimdir. Buna göre, kendi dolaysızlıkları bakımından ikisi arasındaki bağıntı örtüktür. Oysa, bu birbirine karşıt iki belirlenimin birbirleriyle bağıntısı, kendi-için-varlıkta belirtik hale gelir, yani *dasein*'in belirliliğinin sadece olumlu olması ve ancak örtük olarak olumsuzunu içermesi, kendi-için-varlıkta belirtik hale gelerek, olumlu belirlenimin olumsuzu tarafından değillenerek belirlendiğini ortaya çıkarır (Bakınız: **Mantık Bilimi**, sf. 115 ve **Ansiklopedi Mantığı**, sf. 525). Bu bakımdan Hegel, her belirlenimin bir değillenim (*omnis determinatio est negatio*) olduğu konusunda Spinoza'ya katılır (**Mantık Bilimi**, sf. 113 ve **Ansiklopedi Mantığı**, sf. 525).

belirliliklerinde, kendi ötekileri olan belirlenimlerin kendinesini (*an sich*) içerirler. Bir şeyin başkalığı (ötekiliği) kendisinde içeriyor olması, onun başkası-için-varlık (*sein-für-anderes*) olduğunu ifade eder. Başkası-için-olmak, bir şeyin var olan belirlenimiyle karşıtlık içinde, o şeyin bu belirleniminin kendisinde içerilmiş, kendinde (*an sich*) olan belirlenime doğru olmaktır. Bir şeyin kendisinde başkası için olması, vaz edilmiş kendisinin sınırlandırıcıdır (*Grenze*). Sınır bir şeyin belirliliğidir. “*Bir şey sınırı yoluyla ne ise odur, ve sınırında niteliğine sahiptir.*”⁶³ Hegel’e göre nitelik olarak sınır, yani niteliksel sınır,⁶⁴ bir yandan bir şeyin gerçekliğini verirken, öte yandan onun değillenmesidir. Yani, nitelik olarak sınır, biri vaz edilmiş, diğeri vaz edilmemiş iki karşıt belirlenim, birbirlerinin ötekisi olan belirlenimler, arasındaki orta terimdir ya da vaz edilmeyi bir süreç olarak aldığımızda, bir şey (*etwas*) olarak dasein’in belirliliğinin, henüz vaz edilmemiş, ilkinin karşıtı – ötekisi – olan örtük belirlilik tarafından değillenmesi sürecinde, ikisi arasındaki dolayımıdır. “*Sınır, onun yoluyla bir şeyin ve başkasının [ötekinin] her birinin (var) olduğu kadar (var) olmadığı dolayımıdır.*”⁶⁵ Hegel’e göre, bir şeyin hem gerçekliğini veren ve hem de aynı zamanda onun değillenmesi olan, bu bakımdan bu şeyin belirliliğinin karşıtı – ötekisi – olan belirliliği veren sınır, böyle bir çelişki olarak, bir şeyi kendi ötesine geçmeye zorlar. Bir şeyin kendi ötesine, yani kendi belirleniminin karşıtı olan belirlenime geçmesi, onu sonlu bir şey olarak ortaya koyar. “*Onun yoluyla kendi dışına ve ötesine yöneltildiği ve zorlandığı, kendisinin çelişkisi olarak vaz edilmiş için sınırına sahip bir şey, sonludur.*”⁶⁶ Bir şeyin sonluluğu, onun niteliği ve bu niteliğin değilini ifade eden sınırından ileri gelir. Bir şeyin belirliliğinin, yani niteliğinin kendi karşıtı – ötekisi – olan belirliliğe geçmesi, böylelikle sona ermesi, onun niteliksel olarak değişmesidir. “*Bir şey niteliğinden dolayı, ilk olarak sonlu ve ikinci olarak başkalaşabilir.*”⁶⁷ Bir şeyin başkalaşması, yani niteliksel olarak değişmesi, o şeyin oluş içinde olduğunu ve bu oluş içerisinde bir sona sahip olduğunu gösterir. Sonlu olanın belirleniminin, bu belirleniminin karşıtı – ötekisi – olan belirlenime doğru olması, ona doğru niteliksel olarak değişmesi, sonlu olanın oluş içinde olduğunu ifade eder. Yani, sonlunun oluş içinde olma süreci, kendisinde örtük olarak içerdiği kendi karşıt belirlenimi tarafından değillenme sürecidir. Kendi belirleniminin karşıtı – ötekisi – olan belirlenimi kendisinde örtük olarak içerdiğinden, bu süreç, onun kendisiyle ilişkisi, fakat kendisiyle olumsuz ilişkisidir ve bu olumsuz ilişkinin sonucu onun sonudur. “*Sonlu şeyler vardırlar ((var) olandırılar), fakat onların kendileriyle ilişkileri, onların olumsuz olarak kendileriyle ilişkili olmaları ve bu asli kendiyile ilişkide onları kendilerinin ve varlıklarının ötesine göndermesidir. Onlar*

⁶³ **Mantık Bilimi**, sf. 126.

⁶⁴ Niteliksel sınır ifadesi, onun niceliksel sınırdan ayırt edilmesi için kullanılmaktadır. Niteliksel sınır, niceliksel sınır gibi dışsal değil, içsel sınırdır.

⁶⁵ **Mantık Bilimi**, sf. 127.

⁶⁶ **Mantık Bilimi**, sf. 129.

⁶⁷ **Ansiklopedi Mantığı**, sf. 357.

vardır, fakat bu varlığın hakikati onların sonudur."⁶⁸ Sonlu olanlar başkası – öteki – için olduklarından sona ererler ve sonlu olmaktan öte bir belirlenime sahip değillerdir. "*Sonlu şeylerin belirlenimi ya da kaderi onları sonlarından öteye götürmez.*"⁶⁹

Sonlu olanların sonlu olmaktan, sonu gelecek olmaktan öte bir belirlenime sahip olmaması, yani niteliğinin kendi ötekisi (başkası) tarafından değillenecek olması, onun kendi ötekisi (başkası) olarak sonsuza geçmesi, başkalaşıma uğraması anlamına gelir. Sonsuz olmak, sonsuza geçmek, sonsuz tarafından değillenmek, sonlu olma belirleniminin kendisinde kendinde (*an sich*) olarak vardır. Fakat sonlunun sonsuz tarafından bu şekilde değillenerek sonunun geleceğine dair düşünce, sonlunun dışında, karşısında, ötesinde hali hazır mevcut, verili bir sonsuz varsayar.⁷⁰ Çünkü sonlunun kendi karşıtı – ötekisi – sonlu olmayan olarak sonsuzdur ve sonlunun sonlu olması demek, kendisinde örtük olarak içerdiği bu ötekisi tarafından değilleneceğini ifade eder, yani sonluda, kendi karşıtı – ötekisi – olarak bu sonsuz örtük olarak içerilmiş ve verilmiştir. Böyle bir sonsuz, sonlunun karşısında, ötesinde sonlunun değillenmesi, yani sonlu olmayan olarak alınır. Fakat sonlunun sınırı, aynı zamanda kendi ötekisi olarak sonsuzun değillenmesinin sınırı olduğundan, sonsuz sonlu gibi sınırlı, sınırından dolayı da sonlu bir şeydir. Esasen, sonlunun değillenerek kendi karşıtı, ötekisi olan sonsuza geçmesinde, kendi başkasına başkalaşmasında, karşısına yeni bir sınır çıkar, ki bu sınırın kendisi de, kendi ötekisi olarak sonsuza geçilerek, yükselerek kendisinin aşılması gerektiği anlamına gelir. Oysa sonlunun kendi karşıtıyla değillenmesi yoluyla her sınırın aşılmasında, hem sonlu hem de sonsuz açısından, ortaya hep yeni bir sınır çıkar. Hegel'e göre, sonlunun sürekli aşılması anlamına gelen, fakat sonlunun aşılmasının ortaya sürekli yeni bir sonlu çıkardığı süreç kötü sonsuzdur. "*Birbirlerinin niteliksel olarak ötekisi oldukları ilişkide, sonlunun karşısında vaz edilmiş olarak sonsuz, kötü sonsuz olarak, müdrikenin sonsuzu olarak adlandırılacaktır.*"⁷¹

⁶⁸ **Mantık Bilimi**, sf. 129.

⁶⁹ **Mantık Bilimi**, sf. 130.

⁷⁰ Hegel, döneminin insan aklının sonlu olanlara yönelik olması dışında bir kullanımının olmaması ve Sonsuz'un, yani Tanrı'nın sonlunun, sonlu dünyanın verili bir öteki tarafı olduğu yönündeki görüşlerini, Tanrı'nın bir öteki taraf olarak, sonlu dünyaya dışsal, soyut bir şeye (belirli varlığa) indirgenmesini onaylamamıştır. Antik Yunan'ın tanrılarının, siyasi, sosyal, dini ve doğal yaşam olmak üzere dünyaya ve dünyadaki her ana içkin olmaları, Hegel tarafından özellikle kendisinin erken dönemlerinde kabul görmüştür. Fakat, Hegel'e göre, bu tanrılar, doğal güçlerin antropomorfik bir zeminde kişileştirildiği, ama bununla birlikte tam anlamıyla edimsel olamayan ve tamamen bedenleri içerisinde mevcut olan, yani sonlu ve maddi dünyaya içkin olup onu aşamayan tinsel bireysellikler olduklarından, kendilerini belirli varlıklarından – bedensel mevcudiyetlerinden – Tin'in sonsuzluğuna yükseltemezler. Hegel, Tanrı'nın edimselliği içerisinde tin olarak kavranmasını, döneminin Hıristiyanlık algısından ayrı olarak, Hıristiyan Tanrısı'nda bulur. Ona göre, Hıristiyan Tanrısı tam anlamıyla edimsel olan sonsuz tindir.

⁷¹ **Mantık Bilimi**, sf. 139.

Hegelci düşüncede bir şeyin kötü olması, onun mevcut olmadığı anlamında gelmez. Kavramda (belirli kavramında) içerilmiş olanın, kavrama uygun bir tarzda gerçekleşmemesi, kavramla gerçekleşen arasında tam bir uyumun olmaması, şeyin kötü olmasını ortaya çıkarır. Esasen buradaki kötülük, eksiklik anlamına gelir. Kötü sonsuz, sonsuzluğun eksik, yetersiz gerçekleşmesi ve kavranmasıdır. Sonsuzluğun kavramına uygun bir şekilde gerçekleşmemesidir.⁷² Bu nedenle, kötü sonsuz çizgi olarak temsil edilir, çünkü sürecin kendisi sonsuz olarak varsayılsa da, sürekli ortaya çıkan, yine bir sonlu tarafından değıllenecek olan sonludur. Yani, sonsuz olarak temsil edilen böyle bir süreçte, ortaya sürekli bir sonlu çıkar; sonsuzun kendisi elde edilemez.⁷³

Hegel'e Göre Tasım ve Sonsuz

Hegel'e göre, Kavram'ın moment'leri, belirlenimden ve dolayımından yoksun, henüz ayrılaşmamış soyut tümellikten ve kendisini dolayımına sokmasıyla kendi örtük bütünlüğünü tikel, gerçek ayrımlara bölerek soyut tümelliğini değıllemekten ibaret değıldir. Kavram, onların korunarak ve saklanarak değıllenmesi yoluyla ortaya çıkan, bu iki moment'in birliğı olarak tekilliğı de içerir. Kavramın kendisini gerçekleştirmesi, içeriğı olarak örtük soyut bütünlüğünü tikel, gerçek ayrımlara bölerek kendisini dışsallaştırması anlamına gelir. Her bir tikel, gerçek ayırım, Kavram'ın kendindeki (*an sich*) örtük bütünlüğün tek bir belirlenimini ifade eder. Kavram'ın kendisinde (*an sich*) içerilmiş bu örtük soyut bütünlüğün, kendisine tam bir uyum içinde gerçekleşebilmesi için, Kavram'ın soyut tümelliğinin bölündüğü tikel, gerçek ayrımların bütünsel bir birliğinin kurulması gerekir. Bu tikel, gerçek ayrımlar kendilerinde ele alındıklarında, birbirlerinden bağımsız,⁷⁴ birbirleriyle ilişki içinde durmayan, dolaysız belirliliklerdir. Kavram'ın örtük içeriğinin kendisine uygun bir şekilde gerçekleşebilmesi için, Kavram'ın bu tikel, gerçek yönlerinin hepsini içsel olarak belirlemesi ve onları birbirleriyle ilişki, yani birbirleriyle dolayım içine sokarak, onların bütünsel birliğini kurması gerekir.⁷⁵ Kavram'ın tikel, gerçek yönlerini içsel olarak belirleyerek

⁷² Hegel'e göre Mutlak (Tanrı - Bütünlük) dışında, her şey kendisi itibarıyla bir parça eksiklik ve yetersizlik taşır: "*Sadece Tanrı, kavramın ve gerçekliğın hakiki uygunluğudur; tüm sonlu şeyler kendilerinde hakiki olmayan bir şey içerir, bir kavrama ve kavramları için yetersiz olan bir varoluşa sahiptirler*" (**Ansiklopedi Mantuğı**, sf. 479.)

⁷³ Hegel'e göre, niteliksel sonsuz gibi niceliksel sonsuz da, kötü sonsuzdur. Niteliksel sınır içselken, niceliksel sınır dışsaldır. Niceliksel sınır, niceliğın dışsallığı bakımından, hep başka bir niceliksel sınır tarafından, sonsuzun kendisine erişilmeksizin değıllenir.

⁷⁴ Soyut olmak, ilişki içinde durmamak, başka bir şey tarafından belirleniyor olmamak bağımsız olmayı ifade eder, fakat böyle bir bağımsızlık Hegelci düşüncedeki hakiki bağımsızlık değıldir. "*Hakiki bağımsızlık, yalnızca, bireysellik ve tümelliğın birliğinden ve birbirine nüfuz etmesinden ibarettir. Tümel olan, yalnızca bireysel olan aracılığıyla somut gerçeklik kazanır; bireysel ve tikel özne de kendi edimsel varlığının sarsılmaz temelini ve halis içeriğini tümel olanda bulur.*" (Hegel, **Estetik...**, sf. 179.)

⁷⁵ Bu bütünsel birliğı bütün-parça ilişkisi üzerinden ele almamak gerekir. Çünkü Hegel'e göre, bütün-parça ilişkisi mekanik bir ilişki olarak, müdrikeye ait bir ilişki türüdür. Böyle bir ilişkide parçalar,

kurduğu dolayımli birlik, Kavram'ın soyut tümelliğine, tikel, gerçek ayrımlarıyla dolayımlanmış olarak geri dönmesidir.⁷⁶ Burada, dolayımlanmış olarak kendisine geri dönülmüş soyut tümel, Kavram'ın edimselliği itibarıyla somutlaşmış tümel olarak tekilliktir.⁷⁷ Tekilliği ortaya çıkaran edimselliğin mantuksal ifadesi tasımdır. Tasım, Kavram'ın soyut, dolaysız ve örtük bütünlüğüyle, bu bütünlüğün tikel, gerçek ayrımlaşmalarıyla dolayımli kılınarak kurulan somut, dolayımli birliktir. “*Tasım, tam olarak vaz edilmiş Kavram'dır; bu nedenle rasyoneldir. Müdrüke, soyutlama ve tümellik biçimiyle izole etmeye sıkı sıkıya tutunmuş belirli Kavram'ın yetisi olarak ele alınır. Fakat akılda, belirli Kavramlar bütünlükleri ve birlikleri içinde vaz edilir. Bu nedenle, sadece tasım rasyonel değil, rasyonel olan her şey bir tasımdır.*”⁷⁸ Kavram'ın edimselliği tasımdır. Özne olmak kavramı gereği edimsel olmayı gerektirdiğinden, tasımla kurulan tekillik, Kavram'ın özne olduğunu ortaya koyar. Özne olarak Kavram'ın edimselliği, Kavram'ın kendi (*selbst*) olma sürecidir.⁷⁹ “*Her şey bir tasımdır.*” *Her şey kavramdır, ve her şeyin belirli varlığı[dasein], her şeyin tümel doğasının tikellik yoluyla kendisine dışsal bir gerçeklik vermesi için, kavramın moment'lerinin ayrımıdır, ve, bu yolla, böylelikle olumsuz kendinde refleksiyon (réflexion-en-soi-négative) olarak, kendisini bir tekil yapar.*

birbirlerine ve onlarla oluşturulmuş olan birliğe, yani bütünün parçaları soktuğu ilişkiye ilgisiz ve kayıtsızdırlar. Parçalar bu ilişki yoluyla kurulan birlikleri dışında da kendilerinde var olurlar. Bütün-parça ilişkisinde bütünle varılmak istenen erek, parçaların dışına düşer ve onları ancak dışsal olarak belirleyebilir. Hegel'e göre, Kavram'ın edimselliğiyle kurulan birliği doğru bir şekilde ifade eden bütün-üye ilişkisidir. Kavram'ın tikel yönleri, yani Kavram'ın üyeleri, parçalar gibi gerçeklerdir, fakat onlar tüm gerçekliklerine – var olmalarına – Kavram'ın tikel yönleri olmaları bakımından sahiptirler. Yani, Kavram, üyelerin dışında durmaz; onların hepsinde, kendisini kendisi için görünüşe çıkararak, onları içsel olarak belirler. Bu nedenle, Kavram'ın, tikel yönlerini birbirleriyle dolayımli sokarak kurduğu ideal birliğe, erek dışsal olarak yüklenmez. Kavram kendi edimselliğinin ilkesini kendisinde taşıması ve ereğini kendinde içermesi bakımından, içsel erekselliktir.

⁷⁶ Hegelci düşüncede, Kavram'ın kendisine geri dönme süreci, Tin alanının kavramsal yapısını verir. Bu bakımdan, sonlu tinin Sonsuz Tin'e yükselmesi, Tin alanında, yani Tarih alanında gerçekleşir. Tarih tikel tinlerin, ait oldukları kavramlarına uygun bir tarzda, birbirleriyle ilişki içine girmeleriyle kurulan bütünsel birliklerinin, tinsel olarak daha yüksek birlikler tarafından korunarak ve saklanarak değillenmesi yoluyla aşılmasıyla, Sonsuz Tin'e yükselme ediminin bütünlüğüdür. Başka bir ifadeyle, kendisini doğa ve sonlu tin olarak ayrımlaştıran Sonsuz Tin'in, sonlu tinlerin sonlu tin ve doğa karşıtlığını uzlaştırarak ve aşarak kendisine yükselme sürecinin, yani Sonsuz Tin'in dolayımlanmış olarak kendisine geri dönme sürecinin bütünlüğüdür.

⁷⁷ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Kavram'ın edimselliğiyle ortaya çıkan tekil olanın kendisi değil, tekillik kavramıdır. Ayrıca bakınız, dipnot 54.

⁷⁸ **Mantık Bilimi**, sf. 664.

⁷⁹ Hegel, **Phénoménologie de l'Esprit**, ..., sf. 40.

*Ya da, tersine, edimsel olan, tikellik yoluyla, kendisini tümelliğe yükselten ve kendisini kendisiyle özdeş⁸⁰ kılan bir tekildir.*⁸¹

Hegel, kendisini kendi ötekisi olarak vaz edip, kendisini kendi ötekisiyle dolayımı kılan Kavram'ın bu edimselliğini, dolayımı olarak kendisine geri kıvrılmasını ya da bükülmesini (*réflexion-en-soi*)⁸², yani kendi olma sürecini, hakiki sonsuz olarak tanımlar.⁸³ Hakiki sonsuz, “*kendi ötekisinde kendisinde (beisich) olmaktan, ya da – onu süreç olarak ifade edersek – kendi ötekisinde kendisine gelmekten oluşur.*”⁸⁴ “*Sonsuz, (...) esasen, belirlenimlerinden sadece biri olmaya, yani sonlunun karşıtı, ve böylece kendisini sonlulardan biri olmaya çözdüğü, ve sonra bu ayrımını kendisinden kendisinin olumlu-luğuna yükselttiği ve bu dolayım yoluyla hakiki sonsuz olduğu süreçtir.*”⁸⁵

⁸⁰ Hegel'e göre, buradaki özdeşlik, bir şeyin bir şey olduğunu ya da daha açık bir ifadeyle A'nın A olduğunu bildiren, müdrikenin soyut veya biçimsel özdeşliği değildir. Bu soyut ve biçimsel özdeşlik, Kavram'ın edimselliğinin moment'lerinin her biri, dolaysızlıkları ve tek taraflılıkları itibarıyla alındıklarında, onlara uygulanabilir. Fakat Kavram'ın edimselliğinin bütünlüğü itibarıyla ele alındıklarında, Kavram ilk olarak kendisini kendisi olmayan, kendisinin ötekisi olarak vaz eder ve sonra kendisini kendi ötekisiyle dolayımı kılarak, dolaylanmış olarak kendisine geri döner. Kendisine geri dönmesi, yani kendisi olma sürecini ifade eden örtük kendisi ile belirtik kendisinin özdeşliği, hakiki ya da dolayımı özdeşliktir. Soyut ya da biçimsel özdeşlik, hakiki ya da dolayımı özdeşliğin bir moment'idir. Hegel'in burada bahsettiği özdeşlik, hakiki ya da dolayımı özdeşliktir.

⁸¹ **Ansiklopedi Mantığı**, sf. 422.

⁸² Dolayımı olarak kendine geri kıvrılma ya da bükülme, yani dolayımı olarak *réflexion-en-soi* şu şekilde açıklanabilir: Hegel'de refleksiyon (dolayımı olarak *réflexion-en-soi*) birbirleriyle ilişkili olarak iki anlam içerir. Birincisi, kendi ötekisinden - ötekisinde - kendisine geri dönmesi, kıvrılması ya da bükülmesidir. Kavram kendisini, kendisi için, kendi ötekisi olarak görünüşe çıkarır. Kendisinde örtük olarak ne içeriyorsa, onu kendisi için görünür kılar. Bu bakımdan içsellik ve dışsallığın içerik bakımından farkı yoktur, sadece örtük olan belirtik hale gelmiştir, yani dışsallık vaz edilmiş içselliktir. Kavram'ın kendisini kendi ötekisi olarak görünüşe çıkarmasını, ayna metaforu üzerinden alacak olursak, Kavram öncelikle, kendisinin ne olduğunu görebilmek için kendisini aynaya yansıtır, daha sonra aynaya yansıttığı kendisine dair görüntüyü düşünce olarak içselleştirerek, görüntünün bilincine yansımaları sağlar (ayna metaforu tam olarak uygun değildir, çünkü Hegel için ne ayna gibi verili bir şey, ne de verili bir bilinç söz konusudur). Bu refleksiyonun ikinci anlamıdır: Kendi kendisini düşünmesi, kendisini düşünce olarak bilincin içeriği yapması. Böyle bir düşünme faaliyeti, soyut, boş ve dolaysız bir düşünme değildir. Kendisi olmayan olarak kendisini – tikel ve gerçek olan kendisini – düşüncesinin içeriği yaparak, onu ideal olana dönüştürür, böylelikle ilk dolaysız ideal birliğine dolaylanmış olarak geri kıvrılır ya da bükülür. Soyut ve belirlenimsiz düşünce – kendinde Kavram –, kendisini düşünen düşünce – dolaylı olarak kendisine geri dönmüş Kavram – haline gelir. Kavram'ın kendisine geri dönmesi, kıvrılması ya da bükülmesi, kendisi olmayan olarak kendisiyle dolayımlanmış kendisini düşünmeyi, kavramsal olarak vermektedir. Kavramsal olarak değil, kendisi itibarıyla aldığımızda, kendisiyle dolayımlanmış olarak kendisini düşünen düşünce (*noesis noeseos*), Hegel'in siteminde, Mutlak'ın nihai tanımıdır (**Ansiklopedi Mantığı**, sf. 622).

⁸³ Bu süreç, kavramsal olarak hakiki sonsuzu, yani hakiki sonsuzun kavramını verir.

⁸⁴ **Ansiklopedi Mantığı**, sf. 527.

⁸⁵ **Mantık Bilimi**, sf. 148.

Hakiki sonsuz, sonunun başlangıç ve başlangıcının son olduğu, çember olarak temsil edilir. O, sonlu olanın korunarak ve saklanarak iptal edilmesidir; yani, sonlunun kendi sonluluğunu aşmasıyla kendisine yükselmesini olanaklı kılan bütünlüktür. O, sonlu olanın ötekisi olarak onun karşı kutbu – öteki dünya – değil, kendi dolaylı bütünlüğünde sonlu olanı içeren, kendisini sonlu olan olarak vaz ederek sonlu olanda yaşayan ve sonluluğu değilleyerek onu – sonlu olanları – kendisine yükselten, onların kendi edimleriyle kendisine yükselmesini olanaklı kılan, böylelikle sonluluğu sonsuzlukla uzlaştıran bütünlüktür. Sonlu olma – sonluluk – hakiki sonsuzun kendi olma sürecinin bir moment'idir. Böylelikle Hegel, sonlu ile sonsuzun uzlaşım uzlaşmayacağı sorununu, kendi felsefesinin bütünü itibarıyla, yani kendi felsefesindeki bütünlük düşüncesiyle ve bütünlüğün kendi olma sürecinin rasyonel olması sebebiyle rasyonel bir zeminde çözer. Bu çözümde göstermeye çalıştığımız gibi, sonlu ne sonsuza çözümlü, sonsuzda yiter, ne de onun ötekisi, karşı kutbudur. Korunduğu ve saklandığı oranda, kendisini aşarak, aşılarak, sonsuza yükselir, yükseltilir. Hegel'e göre, Hegel'in kendi felsefesi hakiki sonsuzluk öğretisidir.

Hegel'in sonlu ile sonsuzun uzlaşabileceğine dair ortaya koyduğu çözümde açığa çıkan en temel sorun, Hegel her ne kadar sonluya içkin olduğunu belirtse de, sonlunun ereğinin (sonunun – *telos*'unun) kendi dışına düşmesidir. Bu bakımdan, sonlu olan, kendi olma sürecinde, ereğini kendi olma sürecinin sonuna göre, kendi sonluluğunda bulmaz, nihai ereği kendi sonluluğu bakımından kendi dışına düşer. Oysa Hegel'e göre, onun dışına düşüyormuş gibi gözükten erek, onda kendisini ifade eden, kendisini görünüşe çıkararak – Kavram'ın ya da Mutlak'ın – kendi olma sürecidir. Yani, sonlunun kendi olma süreci, Kavram'ın ya da Mutlak'ın kendi olma sürecinin bir moment'ine indirgenir. Dolayısıyla, sonlu, var olmasını – sonlu olmasını – kendisine borçlu olmadığından, onun sonu, ölümü⁸⁶ (*telos*'u) kendisi bakımından belirlenmez. Kendi anlamını ve kendisinin tüm değerini mantıksal olarak kendisini önceleyen ve sonralayan Kavram'da bulur. Sonlu olanlar, kendileri bakımından “*en yüksek durma noktası*”⁸⁷ değillerdir.

⁸⁶ Hegel'e göre, kötü ve hakiki sonsuzla ilişkili olarak, doğal ve tinsel olmak üzere iki tür ölüm vardır. Doğal ölüme göre, bir şey kendi olma sürecini tamamladıktan sonra, kendi benzerini vaz ederek sona erer ve kendi benzeri de aynı süreçten geçer. Benzerin vaz edilme süreci sona ermez; fakat sürekli olarak sonlu olan bir benzer söz konusudur. Bu, türün yaşamıdır. Oysa tinsel alanda sona eren, yani tinsel ölüme göre, kendi olma sürecini tamamlayan kendi benzerini vaz etmez. Kendisini tinsellik bakımından, yani kendisinin mutlak hakikati olarak Sonsuz'a yükselme bakımından, daha yüksek olanın ilkesine geçirir; daha yüksek olan tarafından korunarak ve saklanarak değillenir ve aşılar. Bu, tinsel yaşamıdır. Hiç kuşkusuz ki, Hegel'in düşüncesinde doğal ya da tinsel, özellikle tinsel sona erme, bu dolayım çok önemli bir rol oynar ve Hegel tarafından sisteminin bütününde, çok çeşitli alanları kapsayacak şekilde detaylı olarak incelenir. Fakat nihai olarak, sonlu olanların kendi olma süreçleri, Sonsuz'un kendi olma sürecinin moment'lerine indirgenir. Ayrıca bakınız, dipnot 76.

⁸⁷ **Mantık Bilimi**, sf. 580.

Hegel, sonluyu, Kavram'ın ya da Mutlak'ın kendi olma sürecinin bir moment'ine indirgemekle, sonlunun kendisini, sonlunun kendi olma sürecine değil, Kavram'ın ya da Mutlak'ın kendi olma sürecine ait kılar. Kavram ya da Mutlak, dolaysızlıklarında, yani sonluyu vaz etmeden önce, daha baştan, sonluyu aşılması gereken bir şey olarak içerir. Buna göre, Kavram ya da Mutlak, sonluyu aşılması gereken bir şey olarak vaz eder. Kavram ya da Mutlak, dolayımı olarak kendisine geri döndüğünde, yani dolayımı olarak kendisine geri kıvrıldığında ya da büküldüğünde, sonluyu koruyarak ve saklayarak iptal eder ve onu kendi ideal birliğine yükseltir. Kavram'ın ya da Mutlak'ın, sonluyu kendi ideal birliğine yükseltmesi, sonlunun aşılmasının gerçekleşmesini ifade eder. Oysa sonlunun bu şekilde aşılması, sonlunun – sonluluğun – kendi var olma tarzı içerisinde üstesinden gelindiği, aşıldığı anlamına gelmez ve böyle bir üstesinden gelme, sonluyu kendi var olma tarzında olduğu gibi bırakır. Sonlu, kendi var olma tarzında, sadece, Kavram'ın ya da Mutlak'ın kendisine geri dönmesine, kendi bilincine varmasına hizmet eden dolayım olarak ortaya çıkar. Benzer biçimde, Hegelci düşüncede, kötü sonsuz olarak tanımlanan sonsuz, daha baştan aşılması gereken bir şey, bir sorun olarak ortaya konur. Oysa çözüm olarak getirilen hakiki sonsuz, bu sorunu, kötü sonsuzun kendi var olma tarzı içinde çözemediğinden, çözümsüz bırakır. Hakiki sonsuz, çözümü kendi ideal birliğinde arar.

Kaynakça

Beiser, Frederick C., **The Cambridge Companion To Hegel**, Cambridge University Press, 1993.

Guyer, Paul, **Kant**, Routledge, 2006.

Hegel, G.W.F., **Encyclopédie Des Sciences Philosophique I, La Science De La Logique**, Traduction Bernard Bourgeois, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

Hegel, G.W.F., **Estetik**, Cilt 1, Çevirenler: Taylan Altuğ ve Hakkı Hünler, Payel, 1994.

Hegel, G.W.F., **Phénoménologie de l'Esprit**, Traduction Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, « Bibliothèque philosophique », 1991.

Hegel, G.W.F., **Science of Logic**, Translated by A.V. Miller, Humanity Books, 1969.

Hyppolite, Jean, **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**, Translated by Samuel Cherniak and John Heckman, Northwestern University Press, 1974.

Kant, Immanuel, **Critique of Pure Reason**, Translated and Edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1998.

Taylor, Charles, **Hegel**, Cambridge University Press, New York, 2005. Felsefe Arkivi, 37. Sayı, 2012/II, 43-51.

**SADREDDİN KONEVÎ'NİN METAFİZİK ELEŞTİRİSİ:
İBN SÎNÂ'DA ZORUNLU VARLIK'IN CÜZ'İLERİ BİLMESİ
SORUNU***

*Sadr al-Dîn al-Qunawî's Critique of Metaphysics: Necessary Being's Knowledge of
Particulars according to Avicenna*

M. Cüneyt Kaya**

ÖZET

Bu çalışma, klasik sonrası dönem İslam düşüncesinin iki önemli ismi Sadreddin Konevî (ö. 1274) ile Nasîruddîn Tûsî (ö. 1274) arasındaki yazışmalarda merkezi bir konuma sahip olan Zorunlu Varlık'ın tikelleri bilmesi sorununu, Konevî'nin metafizik eleştirisi bağlamında ele almakta ve eleştirinin hedefinde yer alan İbn Sînâ'nın bu konudaki teorisini irdeleyerek Konevî'nin yaklaşımını analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sadreddin Konevî, Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ, metafizik, Tanrı'nın bilgisi.

ABSTRACT

This article aims to analyze Sadr al-Dîn al-Qunawî's (d. 1274) critique of metaphysics in his correspondence with Nasîr al-Dîn al-Tûsî (d. 1274) on the basis of al-Qunawî's evaluations about Avicenna's view of Necessary Being's knowledge of particulars.

Keywords: Sadr al-Dîn al-Qunawî, Nasîr al-Dîn al-Tûsî, Avicenna, metaphysics, God's knowledge.

* Bu makalenin ilk hali 6-8 Ekim 2011'de Konya'da düzenlenen II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuştur.

** İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Hem varlığa hem de yokluğa eşit mesafedeki “mümkün” âlemin, var ya da yok olmak için yokluğu var sayılamayan bir “Zorunlu Varlık”a muhtaç oluşunu kabul eden felsefî öğretiler açısından cevaplanmayı bekleyen en önemli problem, Zorunlu Varlık’la mümkün âlemi meydana getiren her bir varlık arasındaki ilişkinin mahiyetidir. Klasik sonrası dönem İslam düşüncesinin iki önemli ismi Sadreddin Konevî (ö. 1274) ile Nasîruddîn Tûsî (ö. 1274) arasındaki yazışmalarda da önemli bir yer işgal eden bu meselenin, Fârâbî (ö. 950) ile başlayıp İbn Sînâ (ö. 1037) tarafından müttekâmil hale getirilen felsefî ekolü eleştirmek/etkisiz hale getirmek üzere Gazzâlî’nin (ö. 1111) kaleme aldığı *Tehâfütü’l-felâsife*’nin *can alıcı* meşhur üç meselesinden biri olduğu ve yine onun tarafından “Tanrı’nın cüz’ilere dair bilgisi” şeklinde formüle edildiği bilinmektedir. Zorunlu Varlık ile cüz’î varlıklar arasındaki ilişkinin İbn Sînâ tarafından nasıl açıklandığını ortaya koymadan önce, Konevî’nin bu konuda Tûsî’ye yönelttiği itirazları hatırlamak yerinde olacaktır.

Konevî’nin, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin mahiyetine dair “filozoflar”a yönelttiği eleştirilere, özel olarak, *Yazışmalar*’ın, filozofların “Birden ancak bir sudûr eder” ilkesini konu edinen “dördüncü sual”inde rastlamak mümkündür. O, bu ilkenin, pek çok soruyu beraberinde getirdiğini ileri sürmektedir: Ayrık akılların varlığı, akıllar arasındaki ilişkinin sebebi, İlk Akıl’dan çokluğun sudûr etmesinin sebebi, akılların sayısı, Tanrı’nın varlıklara tesirinin İlk Akıl aracılığıyla gerçekleşmesi vb. Konevî’ye göre bu ilkeden kaynaklanan bir başka mesele de filozofların “Tanrı’nın bilgisinin, bu bilginin gerekleri ve gereklerinin gerekleri açısından küllî (tümel) bir tarzda bilinenlere iliş[tiğini]” kabul etmeleri, Tanrı’nın bilgisinin cüz’ilere (tikellere) ilişmesini ise reddetmeleridir. Konevî, Tanrı’nın bilgisinin cüz’ilere ilişmesi konusunda filozofların olumsuz bir tavra sahip olmasını, onların Tanrı’nın birliğine zarar vermeden, çok sayıdaki cüz’î ile nasıl bir ilişki içinde olduğunun bilinemeyeceğini ileri sürmelerine ve bunu da “gâibi şâhide kıyas” ilkesine dayandırmalarına bağlamaktadır ki, o, böyle bir kıyasın zayıf ve geçersiz olduğu görüşündedir. Diğer yandan Konevî, filozofların bu konudaki iddialarının hiçbir kesin delile dayanmadığını, Tanrı’nın bilgisinin cüz’ilere ilişmesini inkârlarının temelinde sadece böyle bir şeyi uzak bir ihtimal olarak görmelerinin (*istib’âd*) yattığını belirtmektedir.¹

Her ne kadar Konevî, yukarıdaki eleştirilerini isim vermeden genel olarak “filozoflar”a yöneltse de meseleyi “Tanrı’nın bilgisinin bilinenlere *küllî* bir tarzda ilişmesi” ve “Tanrı’nın bilgisinin *cüz’ilere* ilişmemesi” etrafında ele alması, eleştirilerinin öncelikli muhatabının İbn Sînâ olduğunu göstermektedir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*’taki meşhur pasajda şöyle demektedir:

¹ Konevî, *Yazışmalar (el-Mürâselât)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007, s. 71-73, 75.

“(...) Bilakis Zorunlu Varlık her şeyi *küllî bir tarzda* (*‘alâ nahvin külliyyin*) akleder ve fakat hiçbir cüz’î şey O’ndan gizli kalmaz. Göklerde ve yerde zerre miktarı hiçbir şey O’dan gizli kalmaz. İşte bu, tasavvur edilebilmesi, doğuştan keskin bir zekâ ve kavrayışın (*karîha*) bahşedilmiş olmasını gerektiren, [nüfuz edilmesi zor] ilginç [meseleler]dendir (*mine’l-acâib*).”²

Tanrı’nın cüz’îleri bilip bilmediği hususunda İbn Sînâ’nın bu açık ifadelerine rağmen Gazzâlî’yle başlayan ve modern zamanlara uzanan süreçte gerek İslâm gerekse Batı dünyasında -bazı istisnaların varlığı da dikkate alınmak sûretiyle- pek çok düşünür/yorumcu, İbn Sînâ’nın ya bu görüşünde samimi olmadığını ya da onu tutarlı bir şekilde temellendiremediğini, hatta felsefi kabulleri açısından tutarlı bir şekilde temellendirmesinin de mümkün olmadığını ileri sürmüştür/sürmektedir.³ Açıkçası, Zorunlu Varlık ile cüz’îler arasındaki ilişkinin, İbn Sînâ’nın tüm eserleri dikkate alınarak, onun tarafından nasıl temellendirildiğini tespit etmek veya İbn Sînâ’nın açıklamaları etrafında oluşan klasik ve modern literatürün tümünü ele alıp bir *fas-lu’l-makâl* ortaya koymak bu çalışmanın sınırlarını zorlamak anlamına gelecektir. Bunun yerine burada, yukarıda *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*’tan iktibas edilen pasajın bağlamı çerçevesinde (VIII.6) İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlık’ın cüz’îleri bilip tarzına dair görüşleri ana hatlarıyla ele alıp Konevî’nin tenkit ettiği felsefi yaklaşım biraz daha belirgin hale getirilmeye çalışılacak ve Konevî’nin İbn Sînâcı yaklaşıma alternatif olarak Tanrı ile cüz’îler arasında nasıl bir “ilişki” öngördüğüne işaret edilecektir.

İbn Sînâ açısından meselenin temelinde, Zorunlu Varlık’ın âlemlerle, yani kendisi dışındaki her şeyle ilişkisini belirleyen en önemli sıfatı durumundaki “sırf akıl” oluşu yatmaktadır. Zorunlu Varlık, her açıdan maddeden ayırık olduğu için “sırf akıl”, zâtını aklettiği için “akleden” (*âkil*), aklettiği zâtı açısından da “akledilen”dir (*ma’kûl*).⁴ Zorunlu Varlık’ın zâtında herhangi bir çokluğa yol açmadığını ısrarla belirttiği bu üç özellik, İbn Sînâ’ya göre tüm varlıkların Zorunlu Varlık’tan sudûr etmesinin de en temel ilkesini oluşturmaktadır:

² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Sa’id Zâyid, Tahran: İntişârât-ı Nâsır-ı Hüsvay, 1363, c. II, s. 359.

³ İbn Sînâ’nın bu konudaki görüşüne dair yaygın kabullere dair ayrıntılı bilgi için bkz. Rahim Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’îleri Bilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 13 (2005), s. 1-2; a.mlf., “Allah’ın Cüz’îleri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”, *Divân: İlmî Araştırmalar*, sy. 20 (2006), s. 99-102. Acar, sözkonusu iki çalışmada İbn Sînâ’nın yaklaşımının kendi içinde tutarlı olduğunu göstermeye çalışırken, Fehrullah Terkan, yakın zamanlarda kaleme aldığı bir makalede, İbn Sînâ’nın, Tanrı’nın cüz’îleri bildiği yönündeki görüşünü, felsefi ön-kabullerine zarar vermeksizin tutarlı bir şekilde savunmasının güçlüklerine dikkat çekmektedir; bkz. “İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın Cüz’iyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu-Bildiriler*, İstanbul: İBB Kültür Aş, 2008, c. I, s. 345-356.

⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 356-358.

“O, zâtını mahzâ akil ve ilk ilke olarak akleder. Kendisinden varlığa gelen her şeyi de kendisinin onların ilkesi olması açısından akleder. Zâtında, varlığın kendisinden sudûrunu engelleyecek ya da çirkin gösterecek hiçbir şey yoktur. O, kendi yetkinlik ve yüceliğinden iyiliğin taşarak varlık kazanacağını bilir. Bu, O'nun âşik olunan zâtının ululuğunun bir gereğidir. Kendisinden sudûr edeni bilen her varlık, daha önce de açıkladığımız gibi, herhangi bir engel yoksa kendisinden varlığa gelen şeyden aynı zamanda hoşnuttur da. İlk de, bütün varlığın kendisinden taşmasından hoşnuttur. Ancak Gerçek İlk'in öncelikli ve bizâtihi fiili, varlıktaki iyilik düzeninin ilkesi olan zâtını akletmesidir. O, varlıktaki iyilik düzenini ve bunun nasıl olması gerektiğini akledendir. Bunu kuvveden fiile çıkan ya da bir akledilenden başka bir akledilene intikal eden bir akılla gerçekleştirmemektedir. Çünkü zâtı, belirttiğimiz gibi her türlü bilkuvvelikten münezzehtir. Binaenaleyh O, bunu tek bir akılla akleder ve varlıktaki iyilik düzenini akledişi, bu düzenin nasıl mümkün olacağını ve ne şekilde olursa akledişinin gerektirdiği tarzda kâinâtın en değerli şekilde var olacağını akletmesini gerektirir. O'nun gerçekte aklettiği, bildiğin gibi, ilim, kudret ve iradedir.”⁵

Zorunlu Varlık-âlem ilişkisini açıklamada İbn Sînâ'nın sıklıkla başvurduğu “inâyet” kavramının tazammunları da Zorunlu Varlık'ın zâtına dair bilgisiyyle yaratması ve yarattıklarını tümüyle bilmesi arasında köklü bir irtibat kurmaktadır:

“Samimi olarak araştırırsan ancak şu sonuca ulaşabilirsin: Külli düzen, geçmiş (*sâbık*) [ilâhî] bilgide, gerçekleşmesi zorunlu ve uygun olan vaktiyle birlikte tasavvur edildiğinde (*temessül*) O'ndan tertibe ve bu tertibin ayrıntısına (*tefâsîl*) göre feyz eder. İşte bütün bunlar inâyettir.”⁶

“İnâyet, İlk'in bilgisinin, her şeyi olması gerektiği şekilde en güzel (*absen*) düzene göre varlığa gelecek bir tarzda kuşatmasıdır. Bu, O'nun zâtı ve bütünü kuşatması sebebiyle zorunlu bir özelliğidir. Bu şekilde mevcûdât bilinene uygun olarak Gerçek İlk'te herhangi bir kasıt ve istek uyanmaksızın en güzel (*absen*) düzende varlığa gelir. İlk'in, bütündeki düzenin doğruluğuna (*savâb*) dair bilgisi, bütün varlığa iyiliğin feyzân etmesinin de kaynağıdır.”⁷

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, kendi zâtına dair bilgisi sebebiyle tüm varlıkların ilkesi ve var edici kaynağı durumunda olduğundan, O'nun, kendisinden sudûr eden varlıklara (*eşyâ*) dair bilgisinin, o varlıklardan kaynaklanması sözkonusu değildir. Zira aksi bir durum, Zorunlu Varlık'ın bilgisinin ve dolayısıyla zâtının, bahsi geçen varlıklar yoluyla, onların etkisi sayesinde var olduğu/varlığını sürdürdüğü anlamına gelecektir ki, bu O'nun “zorunlu” oluşuyla çelişen bir durumdur. Bu noktada İbn

⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 402-403.

⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts., c. III, s. 131-132.

⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c. III, s. 298-299.

Sînâ, Zorunlu Varlık'ın, zâtını akletmesi dolayısıyla ilkesi olduğu her şeyi bildiğini vurgulasa da bilginin nesneleriyle ilişkisi noktasında bir ayırım yapmaktadır:

“O, tam/mükemmel varlıkların (*li'l-mevcûdâti't-tâmmе*) somut bireysel varlıklarının (*bi-a'yânihâ*) ilkesiyken, oluş ve bozuluşa tâbi varlıkların ilk olarak türlerinin (*bi-envâ'ihâ*), bu [tam/mükemmel varlıklar] aracılığıyla da onların cüz'î varlıklarının (*bi-eşhâsihâ*) ilkesidir.”⁸

İktibas edilen metindeki “tam/mükemmel varlıklar” ifadesinin, İbn Sînâ kozmolojisinde ay-üstü âlemi oluşturan ayrıklıklara ve bu ayrıklardan meydana gelen, madde ve nefleriyle birlikte semavî cisimlere işaret ettiği açıktır. Ancak İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın bilgisine konu olmaları açısından tam/mükemmel varlıklar ile oluş ve bozuluşa tâbi varlıklar arasındaki ayırımı daha da belirgin hale getirmeden önce Zorunlu Varlık'ın bilgisiyle ilgili bir ilke daha tespit etmektedir: “Zorunlu Varlık, değişime konu olan [oluş ve bozuluşa tâbi varlıkları], kendi değişimleri içinde değişmiş olarak, zamana bağımlı ve cüz'ileşmiş bir şekilde akledemez.”⁹ İbn Sînâ'ya göre aksi bir durum, yani Zorunlu Varlık'ın zamana bağımlı ve değişime tâbi olan bu cüz'î varlıkları, zamana bağımlılıkları, cüz'îlikleri ve değişkenlikleri içinde bilmesi, O'nun bilgisinin, dolayısıyla da zâtının değişmesine yol açacaktır. Değişime tâbi olan cüz'î varlıkların bu halleriyle Zorunlu Varlık tarafından bilinmesinin, O'nun zaman üstü ve değişimden münezze varlığıyla doğurduğu bariz çelişki yanında, İbn Sînâ'ya göre şöyle bir ikileme de karşı karşıyayız: Sözkonusu varlıklar ya soyut mahiyetleri ve bu mahiyetlere ilişkin cüz'ileşmemiş şeyler yoluyla bilinecektir ki, bu, onların, değişkenlikleri içinde bilinmemesine yol açacaktır, ya da madde, maddenin arzuları ve zamanla ilişkili ve cüz'ileşmiş olmaları açısından bilinecektir ki, bu da onların aklî bir bilgiye değil, duyu ya da hayal gücüne konu olmaları sonucunu doğuracaktır. Ne var ki, duyu ve hayal gücüne konu olan varlıklar ancak belirli organlar yoluyla bilinebildiğinden, bunun Zorunlu Varlık hakkında imkânsız olduğu açıktır.¹⁰

Oluş ve bozuluşa tâbi cüz'î varlıkları soyut ve cüz'ileşmemiş mahiyetleri yoluyla bilmenin onları cüz'î olarak bilme anlamına gelmeyeceği gerçeği ile onları zamana ve maddeye bağımlı cüz'îler olarak bilmenin ancak organlarla gerçekleşen duysal veya hayal gücüne dayalı bir idrak olabileceği neticesi karşısında İbn Sînâ, çözümü, Zorunlu Varlık'ın kendi zâtına dair bilgisinin varlık verici özelliğinde bulmaktadır. Buna göre O, kendi zâtını ve zâtının her varlığın ilkesi olduğunu aklettiğinde, kendisinden varlığa gelen “ilk varlıklar”ı (*evâile'l-mevcûdât*) ve onlardan varlığa gelenleri bilmektedir: “Zira var olan her şey bir açıdan O'nun sebebiyle zorunlu hale gelmiş

⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 359.

⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 359.

¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 359.

[yani var olmuştur].”¹¹ İbn Sînâ'nın “ilk varlıklar” ifadesiyle, yukarıda “tam/mükemmel varlıklar” şeklinde ifade ettiği, ay-üstü âlemi oluşturan ve oluş ve bozuluşa tâbi olmayan varlıkları kastettiği anlaşılmaktadır. Zira ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşa tâbi cüz'î varlıkların/durumların varlığa gelmesi, ay-üstü âlemdeki ayrık akıllara ve onlardan sudûr eden semavî cisimlerin birbirleriyle olan ilişkilerine bağlıdır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın ay-üstü âlemdeki ilk ve mükemmel varlıkları bilip de onlardan varlığa gelen cüz'î varlık ve durumları bilmemesi sözkonusu değildir:

“Böylece O, cüz'î varlıkları/durumları (*el-umûru'l-cüz'iyye*) küllî (*küllîyye*) olmaları açısından, yani niteliklere (*sıfât*) sahip olmaları açısından idrak eder. Şayet bu [nitelikler, cüz'ilerde] bireysel olarak belirli hale gelirse, bu, belirli bir zaman veya belirli bir durum açısından meydana gelmiş demektir. Şayet bu durum, nitelikleriyle birlikte dikkate alınırsa onun da [cüz'ilerle] aynı konumda bulunduğu görülecektir. Fakat bu nitelikler, türlerinin tek örneği durumundaki ilkelere dayandığından, onlar bireysel şeylere atfedilmektedir.”¹²

Bu pasaja göre oluş ve bozuluşa tâbi cüz'î bir varlığın cüz'iliği, onu, türün diğer fertlerinden ve diğer türlerden ayırt eden niteliklere belirli bir zaman ve durumda sahip olmasına bağlıdır. İbn Sînâ, bu niteliklerin her birinin ve onları kuşatan zaman ve durum şartlarının da birer cüz'î olarak ele alınabileceğini ileri sürmekte ve bunların, kendileri de cüz'î olmalarına rağmen türlerinin tek örneği durumundaki ay-üstü âlemi oluşturan ayrık akıllar ve semavî cisimlerden kaynaklandığını belirterek Zorunlu Varlık'ın oluş ve bozuluşa tâbi cüz'ilere dair bilgisinin bu “sebepler” aracılığıyla olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre türlerinin yegâne üyesi olan ay-üstü âlemdeki cüz'î varlıklar Zorunlu Varlık tarafından hem cüz'î varlıkları hem de cüz'î nitelikleriyle birlikte *aklî* olarak bilinebilirken aynı durum türlerin birden fazla cüz'î üyeye sahip olduğu ay-altı âlem için sözkonusu değildir.¹³ İbn Sînâ bu düşüncesini, güneş tutulmasına dair verdiği meşhur örnekle desteklemeye çalışmaktadır: Şayet bir kimse göklerin tüm hareketini bilirse bu, onun her bir tutulma hadisesini ve bunların cüz'î olarak gerçekleşişini ve son erişimini de bildiği anlamına gelecektir. İbn Sînâ'ya göre bu kimsenin bilgisi, benzer pek çok tutulma hadisesi için geçerli olduğundan *küllî* bir bilgi olup herhangi bir duyusal gözleme dayanmayan tam anlamıyla *aklî* bir bilgidir. Ne var ki, İbn Sînâ, tutulmaya dair bu *küllî* bilginin cüz'î tutulmaların fiilî varlığını gösterme noktasında yetersiz olduğunu, bunun ancak o cüz'î tutulmayla ilgili duyusal gözlemlerle mümkün olacağını belirtmektedir.¹⁴

Küllî ve aklî bilgi, cüz'î ve duyusal olanın bilfiil var olup olmadığını, varsa nasıl var olduğunu gösteremiyorsa, İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın cüz'ileri bildiğini nasıl

¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 359.

¹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 360.

¹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 360.

¹⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 360-361.

iddia edebilmektedir? İbn Sînâ kendisi açısından asıl meselenin, cüz'î şeylerle dair bilginin bilende değişime yol açıp açmadığı sorusu olduğunu vurgulamaktadır: “Zira bizim buradaki amacımız başkadır: Cüz'î şeyler bilende bir değişiklik meydana getirecek şekilde nasıl bilinip idrak edilir ve onlar bilende herhangi bir değişikliğe yol açmaksızın nasıl bilinip idrak edilir?”¹⁵ Tutulma örneğini takiben İbn Sînâ, bir kimşenin var olduğu haliyle ya da her zaman var olduğu var sayıldığında tüm tutulma durumlarına dair bilgiye sahip olmasının, onun mutlak ve soyut anlamda tutulmayı bildiği anlamına gelmeyeceğini, bilakis bu kişinin var olan her tutulma olayını bileceğini ve tutulmanın bilfiil var ya da yok olmasının onun bilgisinde herhangi bir değişikliğe yol açmayacağını ileri sürmektedir. Zira zamana bağlı olmayan bu aklî bilgi, tutulma gerçekleşmeden önce de, tutulma gerçekleştiği sırada da ve tutulma sonrasında da doğruyu ifade edecek bir özelliğe sahiptir.¹⁶ İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın ne kendisinin ne de yönetiminin zamana bağımlı bir özelliğe sahip olmadığını hatırlatarak O'nun değişen zamana göre yenilenen hüküm ya da bilgisinden söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Tutulma örneğinin de gösterdiği üzere, tüm cüz'î tutulma hadiselerinin sebeplerini ve gökyüzündeki tüm hareketleri kuşatan bir bilginin, zorunlu olarak bu sebeplerin sonuçlarını da içereceğini savunan İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın her şeyin ilkesi durumundaki zâtına dair bilgisinin, tüm ayrıntısı (*tafsîl*) ve hiyerarşik düzeniyle (*'alê't-tertib*) kendisinden varlığa gelen *her şeyi* kuşattığını tekrar vurgulamakta ve cüz'îlerin varlığına yol açan ve Zorunlu Varlık'ın onları bilmesine aracılık eden sebeplerin, sadece O'nun bildiği “gaybın anahtarları” (*mefâtihu'l-gayb*) durumunda olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

eş-Şifâ: el-İlâhiyyât’ın ilgili bölümü çerçevesinde İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın cüz'îlere yönelik bilgisi hakkındaki açıklamalarına dair yukarıda ortaya konan tasvirin ardından, bu aşamada, Konevî'nin konuyla ilgili eleştirilerini daha yakından incelemek ve bu vesileyle onun, Tanrı'nın cüz'îlerle ilişkisini nasıl açıkladığına işaret etmek gerekmektedir. Her şeyden önce Konevî, Gazzâlî gibi filozofların/İbn Sînâ'nın Tanrı'nın cüz'îlere dair bilgisi hakkında ortaya koydukları öğretiyi, onların tekfirini gerektiren bir husus olarak ele almamaktadır ve onun bu tavrında, Râzî tarafından geliştirilen yaklaşımın izleri açıkça görülmektedir. Konevî açısından bu meselenin çözümü için daha köklü bir kabulden hareket etmek gerekmektedir: Tanrı'nın zâtına özgü olan bilgisinin -küllî ya da cüz'î şeklinde bir ayırım yapmaksızın- bilinenlerle nasıl bir ilişki içinde olduğunu akıl yürütme (*nazar*) ve kıyas yöntemleriyle bilebilmek imkânsızdır.¹⁸ İbn Sînâ özelinde filozofların Tanrı'nın bilgisiyile ilgili görüşlerini herhangi bir gerekçe göstermeden reddetmeye imkân veren bu ilkenin sağladığı güvenlik şemsiyesi altında hareket eden Konevî, *nazar* ve *kıyas* karşısında bu konuda

¹⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 361.

¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 361.

¹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, c. II, s. 362.

¹⁸ Konevî, *Yazışmalar*, s. 74.

bize bilgi sağlayacak tek yöntem olan *zevk* neticesinde Tanrı ile varlıklar arasında iki tür ilişki bulunduğunu belirtmektedir. Birinci ilişki şekli, tertip ve vasıtalar aracılığıyla gerçekleşmekte olup levh-i mahfuzdan başlayıp insan türüne kadar uzanan bir seyir takip etmektedir. İkinci ilişki tarzı ise vasıtasız irtibattır ki, buna göre her varlık ile Tanrı arasında herhangi bir aracının varlığını gerektirmeyen özel bir ilişki/irtibat (*vech-i hâs*) sözkonusudur. Konevî'ye göre bu irtibat, Tanrı'nın zâtı itibarıyla her şeyin zâhir ve bâtını kuşatması ve onlarla birlikte olmasından kaynaklanan bir durumdur ve nebiler, veliler ve muhakkikler dışında insanların çoğu Tanrı ile varlıklar arasında böyle bir vasıtasız ilişki olduğunu bilmemektedirler. Konevî, filozofların bu özel ilişki tarzını anlayamadıklarını ve Tanrı ile varlıklar arasında sebepler ve araçlar dışında bir ilişkinin bulunmadığını ileri sürdüklerini ifade ederek, onların anlayışlarındaki bu kıtlığın, böyle bir şeyin var olmadığı anlamına gelmediğini vurgulamaktadır. Konevî'ye göre filozoflar böyle bir irtibatı bilmeseler de başkaları, yani kendisinin de içinde olduğu “*ehbullah*tan bir grup” bunu bilmekte ve müşâhede etmektedirler ki, keşfi bilgi yanında dinî öğretiler de (*şeriat*) bu ilişkinin varlığını teyit etmektedir.¹⁹

Konevî, sudûr teorisinin gerektirdiği sıkı sebeplik ilişkisinin (determinizm) yerine Tanrı ile varlıklar arasında doğrudan doğruya gerçekleşen özel irtibatı açıklamak üzere, filozofların ileri sürdüğü şekliyle, Tanrı'dan ilk olarak varlığa gelenin O'nun gibi bir akıl değil, bütün varlıkların ortak olduğu “genel/ortak varlık” (*vücûd-ı âmm*) olabileceği ihtimalini ortaya atmaktadır. Ona göre bu sayede Tanrı'nın varlık feyzinin, filozofların ileri sürdüğü üzere, öncelikle ilk akla ve onun vasıtasıyla diğer akıllara ve nihayet insana ulaşmasını ileri sürmek yerine tüm varlıklar herhangi bir başka varlığın aracılığı olmaksızın doğrudan doğruya Tanrı ile irtibatlı hale getirilmektedir. Konevî yine de “aracılar”ın varlığını ve Tanrı ile varlıklar arasındaki ilişkiyi anlamada oynadıkları rolü göz ardı etmekten geri durmaktadır. “Aracılar”ın, mahiyetlerin istidatlarını tamamlayan şartlar olduğunu belirten Konevî, mahiyetlerin iki tür istidatının bulunduğunu, bunlardan birincisinin Yaratıcı'dan kabul edilen ve bilfiil varlığa çıkış öncesindeki istidat, diğerinin ise mahiyetlerin her bir ferdinin gerekleri (*lâzım*) açısından bilfiil var oluşla birlikte varlığa gelen istidat olduğunu ifade etmektedir. Birinci anlamdaki istidatların yaratılmamış, başlangıçta Yaratıcı'dan kabul edilmiş; ikinci tür istidatların ise yaratılmış (*mec'ûl*) olduğunu vurgulayan Konevî'nin, bu iki tür istidat hakkındaki açıklamalarının, *a'yan-ı sâbite* kavramına yüklediği anlam ve işlevle doğrudan ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.²⁰ Konevî, “mümkün varlıkların Tanrı'nın bilgisindeki hakikatleri” olarak tanımladığı *a'yan-ı sâbiteyi*, varlığın çeşit-

¹⁹ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 180; a.mlf., *Yazışmalar*, s. 74-75. “*Vech-i has*” ve “*vücûd-ı âmm*” kavramları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005, s. 223 vd.; a.mlf., *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbn Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009, s. 203-216.

²⁰ Konevî, *Yazışmalar*, s. 72-73.

li mertebelerde kazandığı görünümünün, dolayısıyla farklılık ve çokluğun ilkesi ve kaynağı olarak değerlendirilmektedir.²¹ Bu bağlamda Konevî'nin mahiyetlerin istidatlarına dair ifadelerini şu şekilde yorumlamak mümkündür: Tanrı'nın varlık feyzi öncelikle mümkün varlıkların kendi bilgisindeki hakikatleri anlamındaki a'yân-ı sâbiteye ulaşmakta, ardından bu mahiyetlerden bilfiil varlık sahnesine çıkanlar ise "aracılar" yoluyla bireysel varlıklarının tüm gereklerine kavuşmaktadırlar. Dolayısıyla "aracılar"ın Tanrı ile varlıklar arasındaki rolü oldukça sınırlı olup Tanrı'nın bilgisinin varlıklarla ilişkisi "genel/ortak varlık" açısından hem küllî hem de ayrıntılı (*tafsîlî*) bir tarzda gerçekleşmektedir.²²

Tanrı'nın bilgisinin varlıklarla ilişkisi noktasında filozofların öğretilerinin kesin bir delile (*burhân*) dayanmadığını vurgulayan Konevî, Tanrı ile yaratıkları arasında var olduğuna *zevk* yoluyla ulaştığı "özel ilişki/irtibat"ın imkânsızlığını gösterecek de herhangi bir delilin bulunmadığını ısrarla savunmaktadır. Filozofların, öğretilerini destekleyecek kesin delillere sahip olmamalarına rağmen bu konuda böylesine kesin bir dille konuşmalarına hayret eden Konevî, bunu daha önce işaret edilen "gâibi şahide kıyas" yöntemini kullanmalarına bağlamaktadır ki, açıkça belirtmese de, insanın cüz'ileri bilmesi için gerekli şartların (zaman-mekân, duyu algısı, duyu organı vs.) Tanrı için de geçerli olduğuna yönelik İbn Sînâcî yaklaşımı hedef aldığı âşikârdır. Tanrı'nın bilgisinin "filî, vahdânî ve zâtî" bir bilgi olduğunu belirten Konevî, O'nda herhangi bir çokluğun bulunmadığını, bilgisinin kendisi dışında başka bir şeyin varlığına bağlı olmadığını ifade ederek Tanrı'nın hakikatinin bilinmeyeceği konusunda ittifak olduğunu, dolayısıyla O'nun zâtı yanında bilgisinin mahiyeti ve bilinenlerle nasıl bir ilişki içinde olduğunun da bizim için bilgi konusu olamayacağını, insanın kendi nefesine dair bilgisinden hareketle Tanrı'nın zâtı ve bilgisini anlama girişimlerinin de beyhude bir çabadan ibaret olduğunu söylemektedir.²³

Konevî'nin bu eleştirilerine karşılık Tûsî'nin verdiği cevap, İbn Sînâcî yaklaşımın bir savunusundan ibarettir. Tûsî'ye göre filozofların, Tanrı'nın varlıklara bir tesirinin olmadığını, bilgisinin cüz'ilere ilişmediğini ileri sürdüklerini düşünmek, onların sözlerini anlayamaktan kaynaklanmaktadır. Zira Tanrı'nın her varlığın kaynağı olduğunu düşünen filozofların Tanrı ile âlem arasında böylesine bir ilişkisizliği var saymaları imkânsızdır. Tûsî, filozofların bu konudaki temel hassasiyetlerinin zaman ve mekândan münezzeh olan Tanrı'nın, zamana ve mekâna bağımlı cüz'ilerle ilişkisini, O'nun münezzehliğine herhangi bir zarar vermeksizin açıklamak olduğunu belirtmektedir: O, zamanda ve mekânda olmadığı halde zamanda ve mekânda gerçekleşenleri, kısacası âlemde olan biten her şeyi bilmektedir, çünkü O, âlemdeki her şeyin –cüz'iler de dâhil- var edicisidir. Tûsî'ye göre bu konuda filozoflara yöneltilen eleştirilerin sahipleri, Tanrı'nın bilgisinin insanları gibi zamana ve mekâna bağlı

²¹ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 190-202.

²² Konevî, *Yazışmalar*, s. 72-73.

²³ Konevî, *Yazışmalar*, s. 76-77.

olduğunu vehmetmektedirler ve aslında filozofları itham ettikleri “gâibi şâhide kıyas” yöntemini kendileri kullanmaktadırlar.²⁴

Gazzâlî, meşhur otobiyografisi *el-Munkız mine'd-dalâl*'de filozofları, Tanrı'nın varlığı ve âlemlerle ilişkisine dair kabulleri açısından üç grupta değerlendirmektedir: (1) Kâinatı var edip yöneten, kâinatta olup bitenleri bilen, kudret sahibi bir Yaratıcı'nın varlığını inkâr eden *debrî*ler (*debrîyyûn*). (2) Her şeyin gaye ve maksadını bilen, hikmet sahibi bir Yaratıcı'nın varlığını kabul eden, ancak O'nun kâinattaki işleyişe müdahale ettiği fikrini reddederek öte dünya hayatını inkâr eden *tabî*'îler (*tabî'îyyûn*). (3) *Debrî* ve *tabî*'îlerin hatalarını ortaya çıkarıp çürüten *ilâhî*ler (*ilâhiyyûn*).²⁵ Her ne kadar Gazzâlî, *ilâhiyyûn* olarak nitelediği ve Sokrat, Eflatun, Aristoteles ve onun Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman takipçilerini dâhil ettiği bu grubun temel yaklaşımı konusunda açık bir ifadede bulunmasa da ilk iki grupla karşılaştırıldığında *ilâhiyyûn*'un ayırt edici vasfını; yaratan, bilen ve kudret sahibi bir Yaratıcı'nın varlığını ve O'nunla yaratıkları arasında bir tür ilişkinin bulunduğunu kabul etmeleri şeklinde tespit etmek mümkündür. Gazzâlî, *Tehâfüt*'te, kendisine muhatap olarak konumlandığı bu gruptaki filozofların, özellikle de İbn Sînâ'nın, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiye dair öğretilerini yıkıcı bir eleştiriye tâbi tutmakta ve bu görüşler içinden üçünün, sırasıyla âlemin ezeli olduğu, Tanrı'nın cüz'ileri ancak küllî olarak bildiği ve öte dünya hayatının herhangi bir cismânîlik içermeyip mutlak anlamda ruhânî olacağı yönündeki görüşlerinin dinî öğretilerle taban tabana zıt olduğunu ileri sürmektedir.

Bu çalışmanın konusu, yani Zorunlu Varlık'ın âlemlerle, özel olarak da cüz'î varlıklarla ilişkisi açısından bakıldığında İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu öğretinin, onu *debrî* ya da *tabî*'î olarak nitelemeye uygun olmadığı, hatta Zorunlu Varlık ile âlem arasındaki ilişkiye dair yaptığı güçlü vurguyla, *ilâhî* filozoflar içinde bile uç bir noktayı temsil ettiği söylenebilir. Bu bağlamda Aristoteles'in (ö. 322 M.Ö.) varlık değil hareket veren Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici'sinin aksine İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın tüm âlemin yaratıcısı olduğunu ve O'nun bilgisinin var olan her şeyi kuşattığını ısrarla savunmaktadır.²⁶ İbn Sînâ'nın, Zorunlu Varlık ile âlem arasındaki ilişki çerçevesinde; peygamberlik, vahiy, mucize, keramet, rüya, ilham, nazar, âhiret hayatının mevcudiyeti gibi konuları kendi felsefî öğretileriyle uyumlu bir şekilde açıklamak için harcadığı göz ardı edilemez çaba²⁷ da onun

²⁴ Konevî, *Yazışmalar*, s. 128-129.

²⁵ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, nşr. Cemil Salibâ, Kâmil Ayâd, Beyrut: Dâru'l-Endelüs, ts., s. 96-99.

²⁶ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 167 vd.

²⁷ İbn Sînâ'nın başta kelâm olmak üzere İslâm medeniyetindeki farklı entelektüel geleneklerin problemlerini kendi felsefî sisteminin bir parçası haline getirişi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Dimitri Gutas, “İbn Sînâ: Akli Nefsin Metafizigi”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, ed.-çev. M. Cüneyt Kaya, Genişletilmiş 2. bsk., İstanbul: Klasik, 2010, s. 31-45.

bu iki varlık alanı arasında sürekli bir ilişkiyi öngördüğünün en açık delili olarak değerlendirilmelidir. İbn Rüşd'ün (ö. 1198) şu ifadeleri, İbn Sînâ'nın yaklaşımını kapsayacak bir genelliktir:

“Bütün bunlara rağmen, görüyoruz ki, Ebû Hâmid [el-Gazzâlî], Meşşâî filozoflara, onların şânı yüce Allah'ın cüz'ileri hiçbir şekilde bilmediği yönünde bir görüş nispet ederek haklarında yanılığa düşmüştür. Bilakis onlar yüce Allah'ın cüz'ileri bizim bilgimize benzemeyen bir bilgiyle bildiğini düşünmektedirler. Zira bizim cüz'lere dair bilgimiz, bilinen şeylerin sebeplisi (*ma'lûl*) durumundadır ve bilinenin sonradan varlığa gelişiyle var olmakta, değişmesiyle değişmektedir. Hâlbuki şânı yüce Allah'ın varlığa (*vücûd*) dair bilgisi bunun mukabilindedir, çünkü O'nun bilgisi, var olan (*mevcûd*) anlamındaki bilinenin sebebidir. (...) Nasıl olur da Meşşâîlerin şânı yüce Allah'ın ezeli bilgisiyle cüz'ileri bilmediği görüşünde olduğunu vehmetmektedir? Hâlbuki onlar, sâdık rüyanın, gelecekte meydana gelecek cüz'î hâdiselere dair uyarılar içerdiği ve bu uyarıcı bilginin, uyku anında her şeyin yöneticisi ve hâkimi olan Ezeli Bilgi'nin etkisiyle insanda oluştuğu görüşündedirler. (...)”²⁸

İbn Sînâ'nın, Zorunlu Varlık'ın her şeyi varlığa getiren sebep olarak ister küllî olsun isterse cüz'î olsun bütün var olanları bildiği iddiasını, özellikle de “cüz'ileri küllî olarak bilme”nin mahiyetini açıklamada başarısız olduğu, yaklaşımının birtakım tutarsızlıklar ve pek çok kapalı nokta içerdiği ileri sürülebilirse de benzeri iddiaların, Konevî'nin herhangi bir nazârî temellendirme/delillendirme ihtiyacı duymaksızın ortaya koyduğu “genel/ortak varlık” ve “özel ilişki/irtibat” kavramları için de geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat öyle görünüyor ki, Konevî'nin düşünce dünyasına nüfuz eden “Doğruluğundan emin olduğumuz pek çok şey hakkında kesin bir kanıt bulmamız mümkün değildir” ilkesi, İbn Sînâ ile aralarında sürdürülebilir bir diyalogun inşasında en büyük engel olarak durmaktadır.

²⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi takrîri mâ beyne'l-hikme veş-şerî'a mine'l-ittisal*, nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut: Merkezü dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 1997, s. 102-104.

Kaynakça

- Acar, Rahim, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'leri Bilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 13 (2005), s. 1-24.
- _____, "Allah'ın Cüz'leri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, sy. 20 (2006), s. 99-118.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- _____, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbn Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009.
- Gazzâlî, *el-Munkız min'e'd-dalâl*, nşr. Cemîl Salîbâ, Kâmil Ayâd, Beyrut: Dâru'l-Endelüs, ts.
- Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ: Akli Nefsin Metafiziği", *İbn Sînâ'nın Mirası*, ed.-çev. M. Cüneyt Kaya, Genişletilmiş 2. bsk., İstanbul: Klasik, 2010, s. 31-45.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Sa'îd Zâyid, Tahran: İntişârât-ı Nâsır-ı Hüsrev, 1363.
- _____, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru'l-ma'ârif, ts.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi takrîri mâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisal*, nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî, Beyrut: Merkezu dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 1997.
- Konevî, Sadreddin, *Yazışmalar (el-Mürâselât)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- _____, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Terkan, Fehrullah, "İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu-Bildiriler*, İstanbul: İBB Kültür Aş, 2008, c. I, s. 345-356.

LOCKE'S ACCOUNT of LIBERTY in the *ESSAY*: CAN "FINITE INTELLECTUAL BEINGS" BE FREE?

Eylem Canaslan*

ÖZET

Bu makale, *Deneme*'nin farklı edisyonları boyunca Locke'un özgürlük anlayışının gelişimini ele almaktadır. Locke'un en temel ahlaki problemi insanın doğal yetileri ile onun ahlaki ödevlerini, ahlaki ilkelerin doğuştan geldiğini savunan bir doktrine başvurmadan uzlaştırabilmektir. *Deneme*'nin özellikle birinci ve ikinci edisyonları arasındaki farklara odaklanan bu karşılaştırmalı çalışmanın amacı, Locke'un bu temel ahlaki problemi ile "Güç Üzerine" adlı bölümde yaptığı revizyonlar arasındaki bağlantıya odaklanmaktır. Makalede Locke'un güç anlayışı, iradi eylemler ile özgür eylemler arasında gözetilen fark ve de iradenin belirlenimi sorusuna verilen cevaptaki gelişim tartışılmaktadır. Son olarak ise, ahlaki özgürlüğün koşulu olarak "arzunun askıya alınması" ilkesi ele alınır.

Anahtar Kelimeler: Özgürlük, güç, arzunun askıya alınması, iradi eylemler, iradenin belirlenimi.

ABSTRACT

The article deals with the evolution of Locke's idea of liberty from its appearance in the first edition of the *Essay* up to its development in later editions. Locke's main moral problem is that how the natural abilities of human beings can be reconciled with their moral duties without referring to the doctrine of innateness of moral principles. The aim of this comparative study is to focus on the connection between this moral problem and the changes Locke made in the chapter "of Power" especially for the second edition. In the article, an account of the idea of power, of the difference Locke puts between voluntary actions and free actions are given. Following these, the question of determination of the will and the development of the answer to this question in the succession of editions are introduced. Finally the principle of "suspension of desire" as the condition of moral liberty is discussed.

Keywords: Liberty, power, suspension of desire, voluntary actions, determination of the will.

* Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi

I

Introduction

As Peter H. Nidditch remarks in his "Introduction" to the *An Essay Concerning Human Understanding*, this *opus magnum*, with respect to the frequency of its altered and enlarged editions, can be counted among the very few philosophical classics of the 17th and 18th centuries.¹ Concerning Locke's account of liberty, this feature of the *Essay* is especially important because this notion is discussed in the chapter "Of Power" (Book 2, Chapter xxi) which was considerably rearranged and to which a lot of new sections were added after the first edition. In the renewed part of the "Epistle to the Reader" for the second edition, Locke informs the reader about these changes as follows:

most of [the additions and amendments in the second edition are] either farther confirmation of what I had said, or Explications to prevent others being mistaken in the sence of what was formerly printed, and not any variation in me from it; I must only except the alterations I have made in Book 2. Chap. 21. What I had there Writ concerning *Liberty* and the *Will*, I thought deserv'd as accurate a review, as I was capable of: [...] Upon a closer inspection into the working of Men's Minds, and a stricter examination of those motives and views, they are turn'd by, I have found reason somewhat to alter the thoughts I formerly had concerning that, which gives the last determination to the *Will* in all voluntary actions.²

This warning to the reader points out that the most important change Locke made concerning his account of liberty and of will is related to the question of what *finally* determines the will. To give a hint about the essence of the difference in this introductory part, in the first edition (1689), Locke states that "*Good [...], the greater Good is that alone which determines the Will*";³ yet in the second edition (1694) he makes the following revision: "*good, the greater good, though apprehended and acknowledged to*

¹ Peter H. Nidditch, "Introduction" to John Locke's *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. x. Locke's *Essay* has early six editions: the first edition was published in 1689, the second in 1694, the third in 1695 (almost reprint of the second), the fourth in 1700, the fifth in 1706 (after Locke's death in 1704), and the sixth in 1710 (reprint of the fifth with correction of misprints). Nidditch takes the Fourth Edition of 1700 as his copy-text (but by accommodating the material alterations appeared in the Fifth Edition of 1706 as well). In this paper, all the quotations from the *Essay* will be taken from Nidditch's standard edition that also includes, at footnotes, the textual variants between all editions. When it is needed, I will also refer to these textual variants. Consideration of the third and the sixth editions will be omitted.

² *E*: 11 (II, IV, V). ("*E*" designates *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Oxford University Press, 1975) and the Arabic number the page. The Roman numbers in brackets refer to the editions. If there is no significant textual variant or rearrangement between the first and later editions, the edition number will not be indicated).

³ *E*: 251, § 29 (I) ("§" and the following number refers to the section).

be so, does not determine the *will*, until our desire, raised proportionably to it, makes us *uneasy* in the want of it.”⁴ In the first version, Locke seems to think that the knowledge of good⁵ can directly determine the will but in the later versions, he admits that it cannot be so immediately efficient in human actions and that it always needs the mediation of *desire* and *uneasiness*. In addition to this, in the second edition, he introduces the doctrine of *suspension of desire*,⁶ that is, the government of passions, which is regarded as the ability that makes human freedom possible.

With regard to the abundance of alterations and amendments Locke make in the very chapter where he deals with the problem of liberty, one may think that, starting from the second edition, he offers a new account of human freedom.⁷ Yet, without putting the question as novelty (or sameness) of the account, these revisions can also be surveyed from another perspective, that is to say, as some important contributions to the treatment of the main moral problematic occupying Locke’s mind for years: reconciliation of our abilities with our moral duties without referring to innate principles. For him, the question of human liberty is the question of liberty of finite intellectual beings, and the conceptions of moral virtue and liberty are closely related to that of religious piety. And the apparent dichotomy between “what we can do” and “what we ought to do” arises from our dual nature: we are both passionate and intellectual beings. If we were not finite, if we were not exposed to multitude of passions, it would be easy for us, as it is the case for superior beings,⁸ to be determined by the highest good. Yet we are finite beings and we always need something other than understanding in order to preserve our lives. And the question of Locke is that: despite all “our frailty”⁹, can we be free? Can “such poor finite Creatures as we are”¹⁰ reach the true happiness and liberty? Locke, from the beginning, gives a positive answer to this question and all the amendments he makes especially in the second edition can be seen as an elaboration of his previous answer, without any change in his basic premise: all human actions, in the most general sense, are directed toward happiness. Locke, throughout various editions, always preserves the happiness-orientation of his conception of morality and liberty. But in the second edition, he deep-

⁴ E: 253, § 35 (II, IV, V).

⁵ Locke defines good and bad (he mostly says “evil”) with reference to happiness and to the degrees of pleasure and pain. But his doctrine of happiness, besides its egoistic and hedonist aspects, also includes the theme of blessedness based on the possibility of eternal happiness hereafter. I will discuss Lockean conceptions of good and evil, and of happiness later in detail.

⁶ Locke introduces this doctrine in added sections starting from the section 47.

⁷ A terminological remark: Locke uses “liberty” and “freedom”, “being at liberty” and “being free” synonymously.

⁸ “If we look upon those *superior Beings* above us, who enjoy perfect Happiness, we shall have reason to judge that they are more steadily *determined in their choice of Good* than we. [...] God himself cannot choose what is not good” (E: 265, § 49 (II, IV, V); E: 254-5, § 31 (I)).

⁹ E: 268, § 53 (II, IV, V).

¹⁰ E: 265, § 49 (II, IV, V); E: 255, § 31 (I).

ens (rather than shifting) the discussion so as to deal with the passion aspect (“desire” and “uneasiness”) more in detail. In this paper, I will discuss Locke’s answer to the question of human liberty and try to show the dependence of this answer on his main moral problem, that is, as I noted before, the reconciliation of our passionate and intellectual natures, and consequently, the reconciliation of our abilities and our duties without referring to innate moral principles. From this perspective, the differences between the first and the second editions will be regarded as a continuation and elaboration of the treatment of this fundamental problem, rather than as a sign of a totally new account. But before all these, let me mention an important occasion behind Locke’s revision of the chapter “Of Power”.

Background of the Revision

After the first edition was published in 1689, Locke did not give up studying on his *Essay* and also wished to take his friends’ comments into consideration in the preparation of the next edition. He particularly “desire[d] [William Molyneux’s] advise and assistance”.¹¹ During their correspondence, Molyneux made various contributions on several matters and concerning Locke’s account of liberty, he wrote in his letter dated 22 December 1692 that he found it “requiring some farther explanation”.¹² The objection he made seems to be connected to the problem of evil and moral responsibility: “you seem to make all sins to proceed from our understandings, or to be against conscience, and not at all from the depravity of our wills. Now it seems harsh to say, that a man shall be damn’d, because he understands no better than he does.”¹³ As the quotation above from the “Epistle to the Reader” shows, Locke took seriously this short but critical comment coming from his friend. Or rather, it should be said that, Molyneux well touched on the points in the first version of the chapter “Of Power” with which Locke seemed to have been not fully satisfied. As we will see, this dissatisfaction led him to a more detailed inspection into the nature of the determination of the will. What was this dissatisfaction about? He confessed it in his first reply to his friend’s comment:

I own freely to you the weakness of my understanding, that though it be unquestionable that there is omnipotence and omniscience in God our maker, and I cannot have a clearer perception of any thing, than that I am free, yet I cannot make freedom in man consistent with omnipotence and omniscience in God, though I am as fully as perswaded of both as of any truths I most firmly assent to. And therefore I have long since given off the consideration of

¹¹ Locke’s letter to Molyneux of 20 September 1692 in *Some Familiar Letters between Mr. Locke, and Several of His Friends* – hereafter *L* – (London: A. J. Churchill, 1708), p. 7. Accessible from <http://www.archive.org/details/somefamiliarlett00lockuoft>.

¹² *L*: 15 (The Arabic number refers to the page).

¹³ *Ibid.*

that question, resolving all into this short conclusion, That if it be possible for God to make a free agent, then man is free, though I see not the way of it.¹⁴

On the one hand human freedom and on the other hand the omnipotence and omniscience of God. To put it in other words, on the one hand “the ability to act *in one’s own power*”, and on the other hand “being *under the divine power*”. If God foreknows and has a power to predetermine everything, how could it be possible for a man to act freely by following his own judgments? Moreover, a passage from the *Essay*, where Locke denies that there are innate moral principles, shows that divine determination is not the only one that preoccupies his mind. The coexistence of human liberty and natural or mechanistic determination is also another difficulty to explain.¹⁵ If everything is necessarily determined by an antecedent cause, then how could we say that a man has a power to act or not to act, according to his own preference? Thus, whether divine or natural, the consistency of determination in general with the human freedom seems to remain problematic for Locke. Yet, since the human freedom is an unquestionable conviction for him, he puts his efforts to prove that they are not in fact contradictory. I hold the view that, in order to do it, he will adopt a position which implies a distinction between these two kinds of determination, divine and natural, and try to show that human freedom is not incompatible with either of them but sometimes may conflict with the latter. Then, in the second edition, toward the end of the chapter,¹⁶ he will make a new juxtaposition between the human power to act freely and the divine determination through referring to our intellectual nature. As far as we use our understanding and reason, which are the faculties bestowed on us by God, our freedom and divine determination do not contradict. Hence the real opposition (but not the incompatibility) is between natural determination and human freedom. By our passionate nature, we are under the determination of external objects which arouse desire in us, and as long as we do not consult the guidance of our reason and do not govern our passions, we cannot be really free agents. But in the mean time the desire is an indispensable affection for finite beings like us, and it should be noted that, for Locke, the matter is not negating or suppressing it. As he adds in the second edition, it is the only motive that can immediately determine the will and moves us into action. The only way that could make human freedom possible is, without pretending to deny the force of desire, to

¹⁴ *L*: 27 (20 January 1693).

¹⁵ “a great part of Men are so far from finding any such innate Moral Principles in themselves, that by denying freedom to Mankind; and thereby making Men no other than bare Machins, they take away not only innate, but all Moral rules whatsoever, and leave not a possibility to believe any such, to those who cannot conceive, how any thing can be capable of a Law, that is not a free Agent: And upon that ground, they must necessarily reject all Principles of Vertue who cannot *put Morality and Mechanism together*; which are not very easy to be reconciled, or made consistent” (*E*: 76-7, § 14).

¹⁶ Between §§ 51-70 (II, IV, V).

put it under the guidance of deliberative faculty, that is, reason. In that case too, the force that moves human beings into action would be a desire but a desire, in a sense, filtered by the directions of reason. For the elaboration of such a doctrine of liberty whose main points I tried to give here, Locke made some additions and alterations that he summarized in a scheme in his letter to Molyneux, dated 15 July 1693:¹⁷

§ 28. Volition is the ordering of some action by thought.

§ 29. Uneasiness determines the will.

§ 30. *Will* must be distinguish'd from *desire*.

§ 31. The greater good in view barely consider'd determines not the *will*. The joys of heaven are often neglected.

§ 32. Desire determines the will.

§ 33. Desire is an uneasiness.

§ 34. The greatest present uneasiness usually determines the *will*, as is evident in experience.

§ 35. Because uneasiness being a part of unhappiness which is first to be removed in our way to happiness.

§ 36. Because uneasiness alone is present.

§ 37. The uneasiness of other passions have their share with desire.

§ 38. Happiness alone moves the desire.

§ 39. All absent good not desired, because not necessary to our happiness.

§ 40. The greatest uneasiness does not always determines the will, because we can suspend the execution of our desires.

This summary, then, will be the content of modified sections in the second edition (though the exact section titles differ a bit). I will discuss all these changes and other additions in detail in the "Determination of the Will" Section, and do it with reference to the Lockean moral problem: harmonizing (or demonstrating the already given harmony between) what we *can* do *in our power* and what we *ought* to do *under divine power* without any reference to innateness of moral principles. But now, it might be useful to start with the *simple idea of power* itself from which the *complex idea of liberty* is derived.

¹⁷ L: 47-8.

II

The Idea of Power

Locke states that the idea of power, along with the ideas of thinking and motion, is one of the most modified simple ideas and “out of whose Modifications [are] made most complex Modes”.¹⁸ Qualities of bodies and operations of the mind which are called faculties are all related to the idea of power. In the beginning of the chapter “Of Power”, Locke explains how we acquire the idea of power, which he classifies as one of the fourth type of simple ideas (simple ideas coming from both sensation and reflection),¹⁹ by referring to the constant change of ideas in our minds.²⁰ We observe our ideas change, sometimes following the impressions

¹⁸ E: 293, § 10.

¹⁹ Locke’s rejection of the innate speculative or practical principles depends on the thesis that in order a proposition to be innate, above all, each of its terms of which it is made up must be innate and, as we know, it is impossible for Locke (E: 58, §18; 84, § 1). For him, the ideas for which the terms of a proposition stands are not innate but acquired (E: 55, § 15). Then, the main question of the *Essay* is to explain how the ideas are acquired and how they gain the complex formation in which they are found in the mind. Locke argues that when the complex formation of all our ideas are properly analyzed, all the complexity can be, in a sense, distilled into its simple parts, in other words, into *simple ideas* which constitute “the Materials of all our Knowledge” (E: 119, § 2). We acquire these simple ideas by two ways: *by sensation* and *by reflection* (E 117-8, § 24; 119, § 2). We get the ideas of external objects by sensation and have the ideas of internal operations of our minds by thinking. The understanding, furnished at first by the particular *ideas of sensation* (E: 55, § 15), “in time, [...] comes to reflect on its own *Operations*, about the *Ideas* got by *Sensation*, and thereby stores itself with a new set of *Ideas*, which [Locke] call[s] *Ideas of Reflection*” (E: 117-8, § 24). These include “ideas of *Perception, Thinking, Doubting, Believing, Reasoning, Knowing, Willing*” (E: 105, § 4) and all other various operations of the mind. Locke remarks that when he uses the term “operation” he takes it in a larger sense comprehending passions such as “satisfaction or uneasiness arising from any thought” (*Ibid.*). He likens our state of mind while having these simple ideas to a mirror; that is, the mind cannot but have these ideas passively as soon as they are presented to it (E: 118, § 25). Unlike simple ideas, complex ideas are the products of Mind’s own active thinking power: “when the Understanding is once stored with these simple *Ideas*, it has the Power to repeat, compare, and unite them even to an almost infinite Variety, and so can make at Pleasure new complex *Ideas*” (E: 119, § 2). Infinity of complex ideas can be reduced to three groups: complex ideas of modes, complex ideas of substances, and complex ideas of relations (E: 164, § 3). As for the simple ideas, Locke classifies them into four groups (E: 121, § 1): a) ideas coming from one sense only (light, colors, sounds, taste, smell, touch etc.); b) ideas coming from more than one sense (space, extension, figure, rest and motion); c) ideas coming from reflection only (thinking and volition); d) ideas coming from both sensation and reflection (pleasure and pain, power, existence, and unity). Thus, before coming to the due chapter, Locke already defines the idea of power as a simple idea coming from both sensation and reflection: “*power* also is another of those simple *Ideas*, which we receive from *Sensation and Reflection*. For observing in our selves, that we can, at pleasure, move several parts of our Bodies, which were at rest; the effects also, that natural Bodies are able to produce in one another, occurring every moment to our Senses, we both these ways get the *Idea of Power*” (E: 131, § 8).

²⁰ E: 233, § 1.

coming from external objects and sometimes following the mind's own choice. From observing this constant change in its ideas, the mind concludes that "the like Changes will for the future be made, in the same things, by like Agents, and by like the ways, considers in one thing the possibility of having any of its simple *Ideas* changed, and in another the possibility of making that change; and so comes by that *Idea* which we call *Power*".²¹ This introductory explanation of how we come by the idea of power may be a bit perplexing because it does not seem to be compatible with the previous qualification Locke made concerning simple ideas. In the chapter on simple ideas in general, Locke characterizes them as "uncompounded", containing "*one uniform Appearance, or Conception in the mind, and not distinguishable into different Ideas*".²² Hence, one may expect the idea of power be uncompounded and having one uniform appearance as a simple idea should be. Yet, as the above account of the generation of the idea of power and what Locke says following it shows that the ideas of change, of cause, of effect, and of relation are already implied in the conception of power: "I confess *Power includes in it some kind of relation, (a relation to Action or Change,)* as indeed which of our *Ideas, of what kind soever, when attentively considered, does not?*"²³ Therefore Locke must have something other than uniformity in his mind for regarding especially the idea of power as a simple one. He immediately expresses it in the following lines: "*Idea [...] of Power [...] may well have a place amongst other simple Ideas, and be considered one of them, being one of those, that make a principal Ingredient*"²⁴ in our complex *Ideas* of Substances."²⁵ Moreover, in the chapter "Of our Complex *Ideas* of Substances", he admits that at least some ideas of powers, are "not simple *Ideas, yet [...] for brevity's sake, may conveniently enough be reckoned amongst them*".²⁶ Locke, in Chapter iii of Book 2 ("of *Ideas* of one Sense"), has already described the simple ideas as ingredients of complex ideas.²⁷ So, it is not a new qualification. It seems to me that, at this point, what is behind "for brevity's sake" is important. He gives his account of passing the idea of power for a simple idea for brevity's sake at the end of the same section: "all those Powers, that we take Cognizance of, terminating only in the alteration of some sensible Qualities, in those subjects, on which they operate, and so making them exhibit to us new sensible *Ideas, therefore it is, that I have reckoned these Powers amongst the simple Ideas, which make the complex ones of the sorts of Substances; though these Powers, considered in themselves,*

²¹ *Ibid.*

²² *E:* 119, § 1.

²³ *E:* 234, § 3.

²⁴ Emphasis added.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *E:* 299, § 7.

²⁷ *E:* 122, § 2.

are truly complex *Ideas*.”²⁸ It means that the powers are “inherent Qualities”²⁹ in the Subject and they produce some changes in other Subjects. We observe these changes by means of the changes in our simple ideas related to these other subjects. It can be said that since the powers produce changes that can be perceived by us only through the changes in our simple ideas, the idea of power can be also considered a simple idea in this respect. Not the powers themselves but their effects are perceived by us as the changes in our simple ideas.³⁰

This general idea of power, in one respect simple and in other not, expresses both the ability to make and the capacity to receive any change; and the first is called *active* and the latter called *passive* power.³¹ Yet Locke adds soon after, that what we properly understand by the term “power” should be in fact mainly the active power, because power must be related to action which has only two sorts, namely thinking and motion.³² Moreover, we acquire such an idea of active power not from the observation of bodies but from that of the operations of our minds.³³ For bodies can neither afford us an idea of thinking nor begin motion by themselves. What they do is merely transferring the motion they receive from other bodies. That is why we receive the clearer “idea of the beginning of motion” from the ideas of reflection on the operations of our minds.

²⁸ *E*: 299, § 7.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ “For we cannot observe any alteration to be made in, or operation upon any thing, but by the observable change of its sensible *Ideas*; nor conceive any alteration to be made, but by conceiving a Change of some of its *Ideas*” (*E*: 233-4, § 1).

³¹ One of the examples Locke gives to the active and passive powers is this couple: “Fire has a *power* to melt Gold” and “Gold has a *power* to be melted” (*Ibid.*). He later calls passive power as “passive capacity” (*E*: 285, § 72).

³² *E*: 235, § 4.

³³ *Ibid.*

III

Human Actions: Voluntary or Free?

Locke builds his account of faculties of the mind on such a conception of active power. Two principal actions of the mind are *thinking* or *perception*³⁴ and *volition* or *willing*. And the faculties, namely, the *understanding* as the faculty of perception and the *will* as the faculty of volition are nothing but “powers or abilities” exercising these actions.³⁵ All other operations of the mind (such as “remembrance, discerning, reasoning, judging, knowledge and faith” fall under these two main actions of the mind and constitute various modes of simple ideas of reflection.

According to Locke, any of these actions (most particularly thinking), which are merely the operations or execution of certain powers cannot be the inseparable essence of the mind.³⁶ Moreover, the status of the mind regarded as a substance would be very vague because the idea of substance (both the idea of material substance and that of immaterial substance) is one of the most obscure and confused ideas and it solely depends on a supposition caused by the incapability of our imagination. Since the mind cannot imagine how some simple ideas can “subsist by themselves”, and observe that some of them “go constantly together”, it “accustom[s] itself to suppose some *Substratum*, wherein [those simple ideas] do subsist”³⁷ Thus, for Locke, it is not the case that the mind or the soul is a substance to which thinking belongs as an inseparable attribute. Thinking is the action of the understanding, which is a power of the mind.

Like thinking, willing (volition) is merely an action, an operation of the mind and the faculty carrying out such an action is called the will: “We find in our selves a *Power* to begin or forbear, continue or end several actions³⁸ of our minds, and

³⁴ In the chapter on “Perception” he introduces a distinction between thinking and perception. According to this distinction, thinking, like willing, is the proper active power of the mind, because it signifies voluntary attention or consideration of the mind on its ideas. On the other hand, the “bare, naked *Perception*”, most of the time, is only a passive capacity of the mind, because “what it perceives, it cannot avoid perceiving” (*E*: 143, § 1). Here one must not confuse passivity with being unaware of the perception. Although our mental state is considered passive with respect to most of the sensual perceptions, for Locke, we are always conscious of them: “whatever alterations made in the Body, if they reach not the Mind; whatever impressions are made on the outward parts, if they are not taken notice of within, there is no Perception” (*Ibid.*).

³⁵ *E*: 128, § 2.

³⁶ “I confess my self, to have one of those dull Souls, that doth not perceive it self always to contemplate *Ideas*, nor can conceive it any more necessary for the *Soul* always to think, than for the *Body* always to move; the perception of *Ideas* being (as I conceive) to the *Soul*, what motion is to the *Body*, not its *Essence*, but one of its *Operations*: And therefore, though thinking be supposed never so much the proper *Action* of the *Soul*, yet it is not necessary, to suppose, that it should be always thinking, always in *Action*” (*E*: 108, § 10).

³⁷ *E*: 295, § 1.

³⁸ “Thoughts” in I.

motions of our Bodies, barely by a thought or preference of the mind ordering, or as it were commanding the doing or not doing such or such a particular action.³⁹ This *Power* which the mind has, thus to order⁴⁰ the consideration of any *Idea*, or the forbearing to consider it;⁴¹ or to prefer the motion of any part of the body to its rest, and *vice versâ* in any particular instance⁴² is that which we call the *Will*.⁴³ Hence the will is a power and the volition (willing) is the “actual exercise of that power”.⁴⁴ The completed actions resulting from this exercise is called *voluntary* actions.⁴⁵ The idea of liberty arises from the reflection on this will-power. Yet, for Locke “voluntary” and “free” are not the same. He attaches importance to the distinction between voluntary actions and free actions. To say it more clearly, an action may be voluntary but not necessarily free:

[...] so far as a Man has a power to think, or not to think; to move, or not to move, according to the preference or direction of his own mind, so far is a Man *Free*. Where-ever any performance or forbearance are not equally in a Man’s power; where-ever doing or not doing, will not equally follow upon the preference of his mind directing it,⁴⁶ there he is not *Free*, though perhaps the Action may be voluntary. So that the *Idea of Liberty*, is the *Idea* of a Power in any Agent to do or forbear any particular⁴⁷ Action, according to the determination or thought of the mind, whereby either of them is preferr’d to the other; where either of them is not in the Power of the Agent to be produced by him according to his *Volition*, there he is not at *Liberty*,⁴⁸ that Agent is under *Necessity*. So that *Liberty* cannot be, where there is no Thought, no Volition, no Will; but there may be Thought, there may be Will, there may be Volition, where there is no *Liberty*.⁴⁹

To illustrate the difference between a voluntary action and a free one, one of the examples Locke gives is that of a man who is, while sleeping, carried into a room where he is locked in. When he wakes up, he sees a person he longs to see and have a conversation. In this case, Locke argues, the man stays in the room willingly, in other words, he prefers his friend’s company to getting out; but we cannot say he is free.

³⁹ “barely by a [...] action” in **II, IV, V**; “barely by the choice or preference of our Minds” in **I**.

⁴⁰ “This *Power* which [...] order” in **II, IV, V**; “This *Power* the Mind has to prefer” in **I**.

⁴¹ “the consideration [...] to consider it” in **II, IV, V**; the consideration of any *Idea* to the not considering” in **I**.

⁴² “and [...] instance” (added in **II, IV, V**).

⁴³ *E*: 236, § 5.

⁴⁴ *E*: 236, § 5 (**II, IV, V**); “the actual preferring one to another, is that we call *Volition*, or *Willing*” in **I**.

⁴⁵ *E*: 236, § 5 (**II, IV, V**).

⁴⁶ “directing it” (added in **V**).

⁴⁷ “particular” (added in **V**).

⁴⁸ “according to his *Volition* [...] *Liberty*” in **II, IV, V**; “according to his preference, there is not *Liberty*” in **I**.

⁴⁹ *E*: 237-8, § 8.

For the other option, getting out, is not equally possible for him. Though he enjoys it, he *necessarily* stays in the room. Thus for Locke, in order to attribute freedom to someone, both the doing and the not doing of the action must be available for her, even though her preference inclines toward only one of them. Hence, we can say that, if the will is a power to be directed toward or to prefer a particular action,⁵⁰ then the liberty is the power to actualize that preference. This definition can be regarded as true only provided that the *not doing of the preferred action* is equally possible for the same person. In other words, liberty, for a person, is the power to do what she wills, only in condition that it is not her sole option. If it is not the case, then she cannot be free but is under necessity. Thus someone who is walking is regarded as being at liberty, not only because she has a power to walk, but because she can stop walking if she wills it.⁵¹

On the basis of holding such a distinction between volition (and the will as the faculty of volition) and liberty, Locke displaces the question of freedom from the voluntary-involuntary opposition onto the plane of being agency and he finds the question of whether the will is free improper: “it is as insignificant to ask, whether Man’s Will be free, as to ask, whether his Sleep be Swift, or his Vertue square: *Liberty* being as little applicable to the *Will*, as swiftness of Motion is to Sleep, or squareness to Vertue. [...] Liberty, which is but a power, belongs only to Agents, and cannot be an attribute or modification of the *Will*, which is also but a Power.”⁵² Powers can only belong to agents. Since the will and liberty are closely related but distinct powers, then they cannot belong to each other but only to an agent. The will itself is not an agent on its own but can only be a power of an agent. Even it can be said that (though Locke does not say it explicitly) the expression “free will” can be at most an abuse of words, that is, words without clear ideas.⁵³

This argumentation seems to imply the *non*-freedom of the will, in other words, that the freedom (or its opposite) simply cannot be attributed to the will (just like squareness to virtue or swiftness to sleep). However, starting from the section 23 in the chapter on power, Locke tends to assert that the will is *not* free. The reason he gives is that one cannot have any alternative state to that of willing, as it is the case when she is free: “*a Man is not at liberty to will, or not to will, because he cannot forbear willing.*”⁵⁴ Since the liberty is the power not only to act but also not to act and since

⁵⁰ “*Will* in truth, signifies nothing but a Power, or Ability, to prefer or chuse” (*E*: 242, § 17). Although this definition and its several versions are included in the second and later editions, this kind of equation of willing with preference seems to be more faithful to the spirit of the first edition. Starting from the second edition, Locke attaches importance to the nuance between the will and preference. I will return to this matter soon.

⁵¹ *E*: 246, § 24.

⁵² *E*: 240, § 14.

⁵³ *E*: 490, § 2.

⁵⁴ *E*: 246, § 24 (“*because we cannot forbear willing*” in **V**; “*any thing in his power, that he once considers of*” in **I, II, IV**).

the mind has only the power to prefer something, and does not have the power to not prefer anything, willing always occurs under necessity. If liberty means following one's will (as I emphasized before, provided that the not doing of the preferred action is also available), then what does the will follow? For Locke, it is certain – and it is certain right from the first edition –⁵⁵ that the will is necessarily determined by something other than itself; and the later amendments mainly made in the second edition do not change this view but aims to give a better account of the complexity of this determination.

Determination of the Will

The major differences between the first and the other editions start with the section 28, in which the volition is redefined. In the first edition, volition (willing) is described as nothing but preferring.⁵⁶ Though, as I said before,⁵⁷ in later editions too, Locke sometimes uses the word “preference” for explaining volition, starting from the second edition we see an attempt to define it without referring to the word “preferring” and to hold these two separate.⁵⁸ Why does Locke make such a revision? Following renewed sections show that Locke makes it, first, in order to separate “desire” (which seems more close to preferring) and “willing”, and then to give a more nuanced explanation of the determination of the will, which will help him later to clarify why people, though knowing good, still choose evil.

Before dealing with the new content added in the second edition and with its difference from the first version, let's start with the basic argument that is common to both of them. As I stated in the “Introduction”, it is the happiness-orientation of Lockean conceptions of morality and of liberty. The 29th section in the first edition is dedicated to the definitions of happiness, good and evil and to the relationship between them. In the second and other editions, the 41st and the 42nd sections correspond to same content and most of the passages from the previous version are preserved. According to these sections, the main motive that moves human beings is in fact happiness and the happiness is nothing but the highest degree of pleasure.⁵⁹

⁵⁵ E: 248, § 29 (I).

⁵⁶ For example, “*Volition or Willing*, regarding only what is in our power, is nothing but the *preferring* the doing of any thing, to not the doing of it; Action or Rest, *et contra*” (E: 248, § 28 (I)).

⁵⁷ See the 50th footnote.

⁵⁸ “*Ordering, Directing, Chusing, Preferring, etc.* which I have made use of, will not distinctly enough express *Volition*, unless [the reader] will reflect on what he himself does, when he *wills*. For example, *Preferring* which seems perhaps best to express the Act of *Volition*, does it no precisely. For though a Man would prefer flying to walking, yet who can say he ever *wills* it” (E: 240-1, § 15 (II, IV, V)).

⁵⁹ Here, it should be noted that Locke uses the terms “pleasure” and “pain” in a large sense so as to include pleasures and pains of both the mind and the body (E: 248, § 29 (I); E: 258, § 41 (II, IV, V)). For some degree of pleasure or pain, or more precisely as it was said in the chapter on simple ideas, “*Delight, or Uneasiness*” accompanies almost all ideas, both to the ideas of sensation of the affections of the body and to the ideas of reflection on the operations of the mind (E: 128 § 2).

Human beings, by their natural inclinations, always have a “desire for Happiness, and an aversion to Misery”.⁶⁰ And Locke maintains that the ideas of good and bad are formed according to this pleasure-orientation: “what has an aptness to produce pleasure in us, is that we labour for, and is that we call *Good*; and what is apt to produce pain in us, we avoid and call *Evil*.”⁶¹ It means that nothing is good/bad in itself but is called as such because of the pleasure/pain it gives to a person; and consequently, the definitions of good and evil have always a relative nature depending on the subjective pursuit of self-interest.

However, Locke will recontextualize this subjective aspect of good and bad into a more universal account. In the chapter on ideas of moral relations (Book 2, Chapter xxviii), he introduces the terms “*morally* good and evil” and there defines them as “the Conformity or Disagreement of our voluntary Actions to some Law”.⁶² Here the law is not another reference point (other than pleasure and pain) to define what is good and bad, since the respective connections between pleasure and good and between pain and evil are preserved in the following of the section: “Good and Evil is drawn on us [by the Law], from the Will and Power of the Law-maker; which Good and Evil, Pleasure or Pain, attending our observance, or breach of the Law, by the Decree of the Law-maker, is that we call *Reward* and *Punishment*. [...] For since it would be utterly in vain, to suppose a Rule set to the free Actions of Man, without annexing to it some enforcement of Good and Evil, to determine his Will, we must, where-ever we suppose a Law, suppose also some Reward or Punishment annexed to that Law”.⁶³ Thus, through the denominations of reward and punishment, the ideas of good and bad based on the degrees of pleasure and pain become articulated with the idea of law.⁶⁴ Then the reward of conformity to divine law would be the endless happiness, and the breach of that law would be the endless misery. This tripartite relationship between good/bad, reward/punishment, and law also ensures that the hedonist and egoist aspect of human actions do not conflict with the promises of a universal religious piety. In both cases, Locke claims, human beings move with a certain expectation of pleasure and it does not contradict with morality.

Thus far, I have dwelt on the common hinge on which the first and later versions of the chapter on power turn. Based on this view, Locke, in the first edition, reaches

⁶⁰ *E*: 67, § 3.

⁶¹ *E*: 249, § 29 (I); *E*: 259, § 42 (II, IV, V).

⁶² *E*: 351, § 5.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Though what most concerns us here is the divine law and religious conceptions of reward and punishment, this articulation can be observed in all three kinds of law that Locke enumerates: *divine law* according to which sin and duty are defined, *civil law* which decides who is criminal and who is innocent, and finally *law of opinion*, according to which virtue and vice are defined (*E*: 352, § 7).

the conclusion that “*the greater Good is that alone which determines the Will.*”⁶⁵ After all, if all people pursue happiness and all the means leading to happiness are called good, then the determination of the will by the greater good seems to be consistent with the initial supposition. Yet such a view, as Molyneux pointed in his letter, may be interpreted as implying that someone who chooses evil does it because of her *ignorance* of her highest self-interest (that is, “virtue, piety, and religion”⁶⁶), hence she can hardly be accused of “depravity of will”.⁶⁷ In fact in the first version, Locke already posits this question: “*How Men come often to prefer the worse to the better; and to chuse that, which by their own Confession has made them miserable?*”⁶⁸ And as an answer this question, he holds a distinction between the terms “apparent good” and “real good” and maintains that though in present they are “always the same”,⁶⁹ a good in present may have some evil consequences in the future. Then to be able to choose the real good (good in the long-term), one must *see* “the remote and concealed Evil”⁷⁰ behind an apparent good. This *seeing* is required, though in different degrees, both for a patient being about to decide whether she will accept the painful treatment of a disease and for the pious whose concerns do not terminate in this life.⁷¹ For, the furthest stage of “seeing beyond the present” would be “seeing beyond this world”.

However, when the matter is posited as seeing or not seeing the good, the focus inevitably stays on one’s *intellectual* power to compare her various advantages, and in this case it would be hard to attribute virtue or vice to her will. This point can be read as one of the major concerns behind Locke’s inclusion of an account of the passionate nature in general and of desire or uneasiness in particular to his account of liberty. Consequently, in the second and next editions, we see that the *immediacy* of the determination of the will by “the greater good” becomes problematic and Locke makes such an allowance as follows:

good, though appearing, and allowed never so great, yet till it has raised desires in our Minds, and thereby made us *uneasie* in its want, it reaches not our *wills*, we are not within the Sphere of its activity; our *wills*, being under the determination only of those *uneasinesses*, which are present to us [...] as long as any *uneasiness*, any desire remains in our Mind, there is no room for *good*, barely as such, to come at the *will*, or at all to determine it.⁷²

⁶⁵ E: 251, § 29 (I).

⁶⁶ E: 272, § 57 (II, IV, IV).

⁶⁷ L: 15.

⁶⁸ E: 266-7, § 36 (I).

⁶⁹ “Things in their present enjoyment, are what they seem: the apparent and real good, are, in this case, always the same” (E: 267-8, § 37 (I)).

⁷⁰ E: 271, § 38 (I).

⁷¹ E: 260, § 34 (I).

⁷² E: 262-3, § 46 (II, IV, V).

An uneasiness may be a disorder in the body or disquiet of the mind and in both cases it is nothing but a mode of the idea of pain. It can also contain a social content, as Locke calls it, a “fantastical uneasiness”⁷³ like longing for honor, power or money. Since the elimination of the *present* uneasiness (pain) is the first step toward happiness (toward increasing pleasure), to this uneasiness, a degree of desire always accompanies because, under the present pressure of uneasiness, we are always in want of some ease. Then the desire is “an *uneasiness* of the Mind for want of some absent good [ease]”⁷⁴ or following an earlier definition, “the uneasiness a Man finds in himself upon the absence of any thing, whose present enjoyment carries the *Idea* of Delight with it”.⁷⁵ Even the delight is presently enjoyed, there is always an accompanying desire to continue it, or a fear to lose it.

By taking the passionate aspect into account, Locke becomes able to explain why the mere knowledge of good cannot be so immediately efficient (as it seems to be argued in the first edition) to put human beings into action. Under the aspect of intellect, the comparison of a *future but greater* good and a *present but lesser* good does not lead to a false judgment (choosing evil). For the power of understanding, considered in itself as a power of perception of the connection between ideas, can stay immune to the pressure of present affections. Yet as finite beings, we are always under the pressure of present affections. That is why there occurs a disparity between a present uneasiness and a future (absent) good and the first has more force to determine the will: “absent good may by contemplation be brought home to the mind, and made present. The *Idea* of it indeed may be in the mind, and view'd as present there: but nothing will be in the mind as a present good, able to counter-balance the removal of any *uneasiness*, which we are under, till it raises our desire, and the *uneasiness* of that has the prevalency in determining the will. Till then the *Idea* in the mind of whatever good, is there only like other *Ideas*, the object of bare unactive speculation; but operates not on the will, nor sets us on work.”⁷⁶ The patient, as long as the future good of the painful treatment (healing) does not arouse *more desire* in her, she would be likely to refuse it. A person who *knows* the eternal joys of Heaven could (at least) be possible, as long as this idea of eternal joy stays as an idea among other ones, as a mere object of contemplation, under the pressure of present passions, she may still easily “commit a sin”. Locke's position is that the pressure of a passion cannot be counter-balanced with a mere contemplation. Then what can do this? Another desire, a *counter-desire* toward a future good. In order for our wills to be determined not by a present-apparent good but by a future-real good, the latter should arouse desire in us and this “new”

⁷³ E: 261, § 45 (II, IV, V).

⁷⁴ E: 251, § 31 (II, IV, V).

⁷⁵ E: 230, § 6.

⁷⁶ E: 254-5, § 37 (II, IV, V).

desire should be able to counter-balance (even over-balance, if it is possible) the existing one. Now the matter is not *seeing* the real good but *desiring* it. People move only by the principle of pleasure and even the moral laws that aims to restrain a certain kind of pleasure must offer another kind of it, instead of the unwelcome one: “moral Laws are set as a curb and restraint to these exorbitant Desires, which they cannot be but by Rewards and Punishments, that will over-balance the satisfaction any one shall propose to himself in the breach of the Law.”⁷⁷ The same track of argumentation could be followed for the sanctions of divine law but here, as we will see in the next section of this paper, since its penalties or rewards concern the very long future, referring to a nature other than passionate (which moves only by the *present* pressure of pleasure and pain), to an ability to make sound conjectures about the future on the basis of given facts, would be required. And this faculty is nothing but reason whose operation is “deducing unknown Truths from Principles or Propositions, that are already known.”⁷⁸

Suspension of Desire: “Liberty of Intellectual Beings”

Above I have emphasized that the only counter-balancing force against a present uneasiness would be another uneasiness and desire. This is one part of the main assertion developed by Locke after the first edition. Yet in order this counter-desire to be efficient, before the will is determined to an action, the present desire must be *suspended* so as to make room for due consideration. And this point completes the revision made for the second edition. Locke thinks that this due consideration could raise a new desire which is needed to counter/overbalance the present one whose pursuit may give pleasure at the moment but be evil for the future and inconsistent with the real happiness in the long-term: “By a due consideration and examining any good proposed, it is in our power, to raise our desires, in a due proportion to the value of that good, whereby in its turn, and place, it may come to work upon the *will* and be pursued”.⁷⁹ The faculty which can evaluate the value of proposed future good is the faculty of reason. Like our passionate nature, our intellectual power is also native in us and all the moral laws, none of which, Locke claims, are innate, are inferred by this faculty.⁸⁰ The Lockean reason, apart from its role in the extension of speculative knowledge, concerning moral actions of human beings, is not a faculty detached from the pursuit of happiness.⁸¹ We should suspend our present desires

⁷⁷ E: 75, § 13.

⁷⁸ E: 51-2, § 9.

⁷⁹ E: 262, § 46 (II, IV, V).

⁸⁰ “Moral Principles require Reasoning and Discourse, and some Exercise of the Mind, to discover the certainty of their Truth. They lie not open as natural Characters ingraven on the Mind [...] It may suffice, that these moral Rules are capable of Demonstration: and therefore it is our own faults, if we come not to a certain Knowledge of them” (E: 66, § 1).

⁸¹ In the chapter “Of Reason”, where the original role of the faculty of reason, both in the enlargement

before the will is determined by them and deliberate on the consequences of our prospective actions not for any other end but for our happiness. That is why the matter for Locke is the *suspension* of desires and *not* the *suppression* of them. Moreover, the matter under consideration is the suspension of a *particular* desire and not the desire in general. For the pleasantness or unpleasantness accompanying any sort of action cannot be annihilated but may be altered by the “contemplation of [its] end”.⁸² Thus, by introducing the doctrine of suspension of desire in the second edition, Locke does not offer any other thing to determine the will, instead of the uneasiness or desire. Nor he now argues that the deliberative faculty can directly determine the will. On the contrary, what he emphasizes is that the deliberative faculty makes us able to see that the present desire may not be the *only* good and there may be also *other* goods which may equally be objects of our desire. Hence what our reason provides us with is, in a sense, an ability of seeing the “whole picture”, that is, of examining the present desire “on all sides, and weigh[ing] [it] with others”.⁸³ Locke considers the ability of suspension of desire the real liberty of intellectual beings.⁸⁴ Liberty is “a Power to do or not to do; to do, or forbear doing as we *will*”⁸⁵ but with the doctrine of suspension of desire, Locke attempts to show that this power can be exercised under the guidance of reason too. And if an agent, using her own native intellectual abilities makes the determination of her will follow the direction of this guide, she can be considered a truly free agent.

As I noted before in various occasions, this doctrine of suspension of desire is added in the second edition. By doing this, Locke may, at first sight, seem to reemphasize the intellectual aspect in the determination of the will, as it is the case in the first edition according to which the will is determined by the knowledge of good. Yet the explanation provided in the later editions gives a more comprehensive account of the tension between two natures human beings have, and consequently, of the possible reconciliation between desire and reason. With the help of the conceptions of desire and suspension of it, as far as I can see, Locke aims to realize two things: firstly, he shows, within the limits of his account, that someone who chooses the evil “could

of our knowledge and in the regulation of our assents is explained, Locke says that the exercise of reason is required to discover and order the connection between the ideas and then to draw the certainty or probability looked for. The *source* of all material of knowledge is “outward sensation” and (in part) “inward perception” but the extension of knowledge depends on the *discursive* exercise of the faculty of reason which is inborn in all human beings (*E*: 668-70, § 1-4). In addition to this, the faculty of reason has also a *deliberative* role in the conduct of life, in the regulation of human actions. Thus the *same* faculty plays two roles, one speculative and the other practical. Yet the matter is more complex in the latter because the pursuit of happiness gets involved.

⁸² *E*: 280, § 69 (II, IV, V).

⁸³ *E*: 263, § 47 (II, IV, V).

⁸⁴ *E*: 266-7, § 52 (II, IV, V).

⁸⁵ *E*: 270, § 56 (V). Compare to the definition of the liberty in *E*: 237-8, § 8 (quoted previously in the 10th page).

have done otherwise”.⁸⁶ For human beings are not “beasts” having only passionate nature but they are rational creatures and the suspension of desire is an act which they are capable of. Hence choosing evil cannot be seen anymore as only arising from the lack of sufficient knowledge but in fact it depends on the pressure of the present uneasiness which can be suspended: “That which most commonly causes [wrong judgments], is the prevalency of some present Pleasure or Pain,⁸⁷ heightened by our feeble passionate Nature, as most strongly wrought on by what is present. To check [the] Precipitancy [in our judgments], our Understanding and Reason was given us, if we will make a right use of it, to search, and see, and then judge thereupon”⁸⁸ As rational beings, we can reflect upon infinite happiness and upon our duties to reach it, and someone who does not it can be condemned for not using the opportunity of consulting her rational abilities properly. In virtue of this articulation of the right use of reason with the prevention of wrong actions, it will be possible to attribute vice or virtue to the will. The “feeble” passionate nature cannot be denied, yet neither can be the intellectual nature. Secondly, by defining the liberty with reference to the power of suspending desire and to the guidance of reason, a reconciliation of “what we can do” and “what we ought to do” in the pursuit of happiness will be possible: “during *suspension* of any desire, before the *will* be determined to the action, and the action [...] done, we have opportunity to examine, view, and judge, of the good or evil of what we are going to do; and when, upon due *Examination*, we have judg’d, *we have done our duty, all that we can, or ought to do,*⁸⁹ in pursuit of our happiness; and this is not a fault but a perfection of our nature to desire, will, and act according to the last result of a fair *Examination*.”⁹⁰

IV

Conclusion

In this paper I have tried to examine the evolution of the Lockean idea of liberty from its appearance in the first edition of the *Essay* up to its development in later editions. I started with an account of the idea of power from which, Locke claims, the idea of liberty is derived. If we follow his doctrine of ideas and his assertion that all complex ideas can be decomposed into their simplest ingredients, the main issue seems to be giving account of the very simple ideas themselves, and as I have tried to show, in the instance of the idea of power, this is not so simple. Secondly, the difference Locke puts between voluntary actions and free ones is discussed because

⁸⁶ E: 673, § 4 (IV, V).

⁸⁷ “or Pain” added in II, IV, V.

⁸⁸ E: 278, § 67 (corresponds to § 44 in I).

⁸⁹ Emphasis added.

⁹⁰ E: 263-64, § 47 (II, IV, V).

this theme is one of the characteristic features of his account of liberty. On the basis of such a distinction, he declares that the question of *free will* is an improper one. Following this, the question of determination of the will, and the “different” answers Locke gives in the succession of editions are introduced. Finally the principle of suspension of desire as the condition of moral liberty is discussed.

While dealing with these issues, my aim was to focus on the connection between Locke's main moral problem and the changes he made in the chapter “of Power” especially for the second edition and to show the dependence of the latter on the former. His main moral problem was that without referring to the doctrine of innateness of moral principles how the natural abilities of human beings can be reconciled with their moral duties. And I tried to show, Locke builds his positive answer to this question on the basis of his doctrine of suspension of desire and of right use of reason. For discussing all these, I made a comparative study on the editions of the *Essay* itself, and consequently did not mention Locke's political works which also include a substantive account of human freedom. While closing the paper, I wish to note briefly some common points concerning the idea of liberty between the *Essay* and the *Two Treatises of Government*. Certainly here is not the place to exhibit all of them but I will touch those which could serve as additional evidence in favor of the view I adopted, that is, the doctrines of “desire and uneasiness” and of “suspension of desire” were not a new account. The *Two Treatises of Government* was published in 1689⁹¹ (but most of it was written between 1679 and 1681).⁹² It can be said that here Locke puts “the right use of reason” into the foundation of civil society: “we are born free, as we are born rational”⁹³ and in the state of nature we have the “perfect freedom”, that is, the “uncontrolled enjoyment of all the rights and privileges of the law of nature”.⁹⁴ But we quit this state and unite into a civil society.⁹⁵ Why do we do this? Why do we quit such an unrestricted liberty and enter into the bonds of civil laws? Locke claims that we quit the enjoyment of our natural liberty for the *better* preservation of our property (our “lives, liberties and estates”⁹⁶) which is, in the state of nature, always under the threat of invasion of others. Then as rational beings, we deliberate on our *present* and *future* advantages and this due consideration raises a desire in us to give consent to being a member of a civil society for our main end (a secure and comfortable life). Thus, in the foundation of body politic lies the rational deliberation and more importantly

⁹¹ The first edition of the *Essay* was published in the same year.

⁹² Ian Shapiro, “Introduction: Rethinking Locke Today” to John Locke's *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration* –hereafter *TT*–, ed. I. Shapiro (New Haven and London: Yale University Press, 2003), p. x.

⁹³ *TT*: 125, § 61.

⁹⁴ *TT*: 136, § 87.

⁹⁵ *TT*: 141-2, § 95.

⁹⁶ *TT*: 155, § 123.

the suspension of present pleasure (“being absolute lord of his own person and possessions”⁹⁷). Furthermore, though Locke does not use the term “uneasiness” in the *Treatises*, I see a strong connection between the idea of uneasiness in the *Essay* (where he describes it as “the chief [...] spur to humane Industry”⁹⁸ and the ideas of labor and of appropriation in the *Treatises*, both of which depend on the conception of a *desire* toward enlarging possessions.⁹⁹

⁹⁷ *TT*: 154, §123.

⁹⁸ *E*: 230, § 6 (**II, IV, V**).

⁹⁹ *TT*: 146-7, § 106-8.

Bibliography

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975).

Locke, John, *Some Familiar Letters between Mr. Locke, and Several of His Friends* (London: A. J. Churchill, 1708). Accessible from <http://www.archive.org/details/somefamiliarlett00lockuoft>.

Locke, John, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, ed. I. Shapiro (New Haven and London: Yale University Press, 2003).

Nidditch, Peter H., "Introduction" to John Locke's *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975).

Shapiro, Ian, "Introduction: Rethinking Locke Today" to John Locke's *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, ed. I. Shapiro (New Haven and London: Yale University Press, 2003).